

# Kulturní studia

---

Šestnácté číslo časopisu Kulturní studia, vychází 1. května 2021  
Vydává z. s. Kulturní studia, při oboru Hospodářská a kulturní studia, PEF ČZU



# Evropský národ vs. globalizovaný nacionalismus

## European nation vs. globalized nationalism

Miroslav Hroch

Institut politologických studií Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze  
Pekařská 16, 158 00 Praha 5

Email: hrochmir@seznam.cz

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150101>

Prof. PhDr. Miroslav Hroch, DrSc., dr. h. c. je český historik a pedagog působící na Karlově univerzitě v Praze, nejprve na Filosofické fakultě, od roku 2000 na Fakultě humanitních studií. Zabývá se dějinami novověku, zejména srovnávacími dějinami národních hnutí v Evropě.

### Abstract

The author recommends that any consideration of the issue of nation and nationalism should be preceded by a careful analysis of the terminology used. He points out that the key term 'nation' itself should be used in the knowledge that it refers, on the one hand, to a specific large group of citizens – members of a nation, but also to an abstract value community of culture. He critically rejects the thoughtless use of the term 'nationalism', which forgets that it is derived from the term 'nation'. This is a dangerous distortion, especially when applied to non-European realities. A nation is originally a specifically European phenomenon, that is to say, a community that grows out of the old cultural and ideological resources of European countries. If the globalised term nationalism is used retrospectively to analyse the history or present of European nations, there is a danger of distortion and misunderstanding. Just as distorting, however, can be the analysis of non-European 'nations' in the coordinates of the European nation. In conclusion, the author points out that the humanistic and motivational values of the European nation from the time of its formation are largely an empty phrase for contemporary nations. The reason for this, however, lies not only in terminological confusion, but also in the great transformation of value norms as a result of the neoliberal questioning of national values and identities that is being promoted in the context of advancing globalisation.

### Keywords

nation, national movement, nationalism, globalised nationalism

### Klíčová slova

národ, národní hnutí, nacionalismus, globalizovaný nacionalismus

## Úvod

Termín nacionalismus patří k těm, které dnes žijí svým vlastním životem bez ohledu na to, jakou vlastně realitu označují (nebo mají označovat), podobně je na tom třeba komunismus, humanita, lidská práva. Navíc se dnes s ním setkáváme jako s globálním fenoménem – jako termín se objevuje všude na světě. Při tom jde o termín mírně řečeno mlhavý, mnohoznačný, většinou užívaný jako diskvalifikující nálepka či dokonce nadávka, někdy jako neutrální nástroj analýzy, ale v některých jazycích (španělština) původně jako pozitivní hodnota. Jak v určení obsahu, tak i v hodnotící perspektivě pozorujeme tedy diametrální rozdíly. V tomto příspěvku bych rád upozornil na několik souvislostí, které je třeba brát v úvahu, chceme-li zmatkům kolem nacionalismu porozumět a kriticky je posoudit.

Především bych rád připomněl skutečnost, že termín nacionalismus je odvozen od termínu (a reality) národ a měl by být užíván právě jen v kontextu s národem. Proto bude třeba předložit základní údaje o tom, jak se chápal a chápe fenomén národ, při čemž hned úvodem nutno upozornit, že národ je v původním smyslu specificky evropský fenomén, a to nejen v rovině pojmoslovné. A to zase nelze vysvětlit bez výkladu o tom, jak se moderní (evropský) národ formoval. V té souvislosti hodlám upozornit na zanedbávanou okolnost, že termínem národ neoznačujeme jen konkrétní soubor lidí v našem okolí, ale že jde zároveň o abstraktum označující konstrukci – hodnotovou kulturní pospolitost.

## Dvojitá poloha národní existence

Není samoučelem princip, že na začátku každé analýzy nutno začít termíny, které mají být jejím nástrojem. Zde tedy termínem „národ“, který tvoří základ všeho – a především je to historicky mnohem starší termín. I když dnes při označování všeho, co souvisí s národem, dominuje termín nacionalismus, je to pouze novotvar odvozený ve většině evropských jazyků od latinského „natio“, „natus sum“. Čeština jako jeden z mála jazyků si termín přeložila. Nechám stranou více než století trvající diskuze o definici národa. Pro hrubou orientaci jen uvedu, že v těchto diskuzích se chápání národa a jeho zrodu pohybovalo mezi dvěma krajními polohami. Na jedné straně to je představa, že národ je určován objektivními, tj. na vůli jedince nezávislými faktory a okolnostmi, na druhé straně názor, že národ je určen především, ba výlučně tím, že se určitá množina lidí za národ považuje. Zjednodušeně pak se v různých přehledech užívá označení, jako je třeba na jedné straně „konstruktivismus“ a na druhé „primordialismus“ (resp. „esencialismus“). Nemusí to však být protiklady neslučitelné.

Neexistuje konsenzuální definice národa, a proto je vhodné, aby každý autor, který tohoto termínu užívá, hned na začátku sdělil, co pod tímto pojmem chápe. Což zde musím učinit i já, ve snaze být srozumitelný.

Vycházím z toho, že každý z nás si spontánně, bez reflexe, vybavuje termín národ ve dvojí poloze, ve dvojmém kontextu, a užívá ho podle okolností, živelně v jedné či druhé z těchto poloh, což často vede k nedorozuměním. Běžnější polohou je národ jako každému srozumitelné označení konkrétní, objektivně existující množiny lidí, **velké sociální skupiny**, jejíž příslušníci si uvědomují, že patří k této skupině a přijímají tuto příslušnost jako pozitivní složku svého života. Komunikují spolu v koloběhu každodenního života, dostávají se do konfliktů, nebo se naopak sdružují za dílčím zájmem – v tom je jim národ rámcem, kterého v případě potřeby využívají. Vazby, vztahy mezi příslušníky této skupiny mají velmi často (ale ne vždy) své kořeny hluboko v minulosti, ve středověku, ale konstituovaly se teprve v průběhu modernizace – tj. zhruba v průběhu 19. století. Nelze určit stabilní, všeobecně platnou kombinaci těchto vztahů (teritoriálních, jazykových, kulturních, politických hospodářských, náboženských aj.), každý mohl být modifikován, mohl i absentovat a být substituován vztahem jiným. Vždy však bylo nenahraditelnou charakteristikou národní existence trojí:

- jeho příslušníci si jsou vědomi toho, že patří k sobě a že jsou spojeni společnou minulostí,
- za druhé, komunikují spolu navzájem intenzivněji, než s okolními skupinami (odtud mimořádný význam jazyka),
- za třetí, tvoří pospolitost občanů, kteří jsou si rovní, i když jsou sociálně a profesně stratifikováni.

Je zde však také druhá poloha, kterou si ne vždy zřetelně uvědomujeme. Je to termín „národ“ jako označení **abstraktní kulturní pospolitosti**, jako idea či přesněji možná konstrukce, která se zrodila v hlavách vzdělavců (či politiků) a má pro ně pozitivní hodnotovou konotaci. Zde se uvažuje o národu jako celku, bez ohledu na sociální stratifikaci. Pokud se berou v úvahu zájmově rozdíly dílčích složek národa, pak s ohledem na harmonizující funkci národa – jeho elementární hodnotou je sama takováto jeho existence. Idea národa jako abstraktní hodnoty se rodila v období utváření novodobého národa, ale měla u mnohých evropských národů mnohem starší kořeny.

Masové přijetí identity spojené s národem v poloze sociální skupiny ovšem nemusilo automaticky znamenat také uvědomělé přijetí této ideje národa jako abstraktní hodnotové

pospolitosti každým z příslušníků této skupiny. Naopak, v procesu formování národa, resp. národního hnutí národní předáci chápali „národ“ jako hotový uzavřený konstrukt a hodnotu, přičemž pro ně nebylo důležité, zda jeho potenciální příslušníci již s nimi sdílejí národní identitu či nikoli.

Obojí rovina – konkrétně sociální a abstraktně kulturní – se ovšem prolíná. Součástí nové národní identity se v období formování moderních národů stala představa o národu jako hodnotové abstraktní pospolitosti a naopak „idea národa“ byla v myslích jeho příslušníků modifikována podle toho, jaké měli vzdělání a jaké místo zaujímali v sociální struktuře národní společnosti.

## **Potíž s termíny: od národa k nacionalismu**

Ať už diferencovaně či nikoli, dnes je termín „národ“ – *nation* celosvětovým fenoménem – společností národů počínaje a desítkami indiánských národů v Latinské i Severní Americe a kmenových či jiných pospolitostí v Africe konče.

Proč takový úspěch? Neodvažuji si odpovědět komplexně, upozorním jen na některé nesporné souvislosti. Být národem dnes téměř vždy a všude na světě je cosi prestižního a hlavně to **implikuje určitá práva** a tato práva se zakládají jednak na respektu ke kulturní specifikce, ale také, ba především, to zahrnuje jisté politické, resp. mocenské ambice: „konečně si vládneme sami“. To sice zní jednoznačně, ale ponechme zatím stranou výhrady, jako otázku „kdo si to vlastně vládne a komu?“. Očima těch, kdo světu vládou i očima politologů a sociologů je současný globalizující se svět světem nejrůzněji definovatelných pospolitostí, které označují jako národy. Vzhledem k tomu, že angličtina je lingua franca globální politiky i vědy, míní se těmi pospolitostmi „nations“ v onom smyslu, jak tento termín chápe již od 17. století angličtina tedy ve smyslu svěbytných politických celků – států. United Nations sice překládáme do češtiny jako národy, ale dobře víme, že to nejsou národy v onom smyslu, jak jim rozumí evropská kulturní tradice.

Svět žurnalistiky a bohužel také svět soudobé vědy – ať již politologie či sociologie – s tímto terminologickým zauzlením nemá problém, protože tu pestrou směs různorodých politických celků zastřešuje jiným, mnohem frekventovanějším termínem – „nationalism“, který jako produkt terminologické globalizace se bezmyšlenkovitě aplikuje na světové, evropské či české procesy, a to nejen současné, ale i minulé. Pod takový terminologický deštník se vejde Dalimil, Luther, Masaryk i Mussolini. Z toho důvodu dávám přednost anglickému „nationalism“, když hovořím o tom, co se děje mimo Evropu a v současnosti,

abych naznačil, že jde o procesy odlišné od toho, co označujeme českým ekvivalentem tohoto termínu při analýze evropských záležitostí – ať již v současnosti nebo v minulosti.

Pokoušíme-li se definovat „nationalism“, platí zde v ještě větší míře než v případě termínu „nation“, že neexistuje konsenzuální definice. Dokonce dnes neplatí ona vágní představa, která platila ještě před několika desetiletími, že totiž „nationalism“ označuje vše, co se nějak vztahuje k národu, resp. „nation“. Dnes už v anglosaských textech najdeme termíny jako „white nationalism“ „Trumpian nationalism“, „Hong-kong nationalism“ „Latin American nationalism“ „white nationalism“ atd. Tak se ad absurdum dovedla kdysi jako bonmot míněná věta Ernesta Gellnera, že to je nacionalismus, co utváří národy. Národ je nakonec prezentován jako virtuální realita, která existuje pro nás jen díky tomu, že jsme schopni pro nějaký proces, jev, sociální segment aplikovat označení „nationalism“ ve smyslu pocitu pospolitosti, společného zájmu, resp. pouhé verbální oddanosti, příslušnosti. Činí se tak bez ohledu na to, jaká realita se tím označuje.

Příslušníci nultietnických státních celků, jako Indonésie a Indie, nemluvě již o většině afrických států, jsou „nations“, protože u jejich politických a někdy i akademických elit lze vystopovat pocit identifikace s takto nazvaným celkem – a tedy „nationalism“. Při tom je obtížné jednoznačně určit, ke které ze dvou poloh národa, jak jsem je charakterizoval v úvodu, se termín váže. Odvážuji se zde formulovat jen jako hypotézu, že to je primérně poloha sociální reality – tedy jako postoje konkrétních „nacionalistů“. Teprve odvozeně se hledají hodnoty, k nimž by se „nationalism“ hlásil, resp. jimiž by argumentoval ve snaze posílit soudržnost celku zvaného „nation“.

Zatímco žurnalistům (a ostatně ani většině politiků) tato terminologická zamlženost nevadí, mnozí politologové a další sociální vědci si uvědomují, že mnohoznačnost termínu „nationalism“ snižuje jeho vypovídací schopnost až k nule. Proto se už před polovinou 20. století objevily (a pak stále častěji se objevují) pokusy specifikovat rozdíly pomocí adjektiv – státní, imperiální, ale také humanistický, liberální, integrální a podobně. Zvláště citlivý je Evropan citlivý na užívání termínu „nationalism“ jako označení identity s národem, který je definován mimo jiné společným vlastním jazykem, jak to je běžné u většiny národů evropských, ale jen zřídka na ostatních kontinentech. Ve snaze o specifikaci užívají někteří autoři termínu „ethnonationalism“, obvykle ovšem s pejorativním odstínem. Neboť v soudobém evropském mainstreamu, který už národ nepovažuje za evropskou hodnotu, se „ethnos“ označuje za protiklad občanského principu, a tedy jako označení něčeho, co se pro

správného Evropana nesluší. Tuto představu považují nejen za mylnou, ale dokonce za nebezpečnou.

Tím se dostávám k dalšímu chronickému sporu kolem nacionalismu. Je to spor o jeho hodnocení. Jestliže nějaký postoj označíme za nacionalistický, nějakého politika za nacionalistu, míníme to obvykle jako kritiku. V české jazykové tradici tomu tak je od samého počátku, protože tento termín většinou užíváme pro označení jevů a postojů, které hodnotíme záporně. V německé jazykové tradici tomu bylo obdobně, ovšem jen zhruba do poloviny minulého století. Pak se objevuje snaha o neutralizaci pojmu tak, jak se o to snažil už ve třicátých letech americký historik Carlton J. Hayes. Adjektivem měl pak být diferencován pozitivní či negativní odstín. Ve střední Evropě se jako první pokusil tuto neutralizaci aplikovat německý historik, rodák z Liberce, Eugen Lemberg. Nepodařilo se mu však tuto koncepci prosadit. Dodnes se někteří němečtí autoři kloní ke spíše negativní konotaci, ale častější jsou autoři, kteří označují nacionalismus za hodnotově ambivalentní: podle situace někdy pozitivní, jindy negativní. Navzdory tomuto deklarovanému pohledu však považují nacionalismus za něco nepatřičného.

Angličtí a zejména američtí autoři sice často zdůrazňují, že to je pro ně terminus technicus, ale podíváme-li se blíže, máme dojem jistého pokrytectví. Zejména o amerických autorech platí, že většinou neužijí tohoto termínu když jde o USA. Je to pro ně termín negativní, který rádi a běžně užívají, když píšou o neamerické realitě, tedy o jiných národech, nebo kritizují nějaké stránky amerického života. Pro označení pozitivního vztahu k národu však užívají téměř výlučně „American patriotism“. Mnozí anglosaští autoři však si jsou vědomi nízké výpovědní hodnoty termínu „nationalism“ a hledají nějaké další termíny, především právě „patriotism“. Významný antropolog Clifford Geerts hovoří o „bezvýhradné loajalitě“. Je příznačné, že Lemberg definuje nacionalismus jako hodnotově neutrální tak, že jej nevztahuje k národu ve vlastním slova smyslu. Definuje jej totiž jako „bezvýhradnou oddanost nadosobnímu celku“.

V evropském i americkém mainstreamu dominuje „nationalism“ jako označení všech postojů a aktivit, které se odvolávají na entitu, kterou nazývají v podstatě voluntaristicky národem (nation). Jde tedy o převážně kritické nebo alespoň distancující se označení postoje, který vyrůstá ze vztahu ke skupině, pospolitosti, která je podle názoru těchto kritiků vlastně uměle vytvořená či v horším případě dokonce manipulativně konstruovaná „nacionalisty“, kteří usilují dostat se k moci či dosáhnout jiných egoistických cílů. Takováto představa možná platí pro utváření „nations“ na území mimoevropských kontinentů, zejména někdejších



kolonií, ale je v případě evropských národů v rozporu s empirickými daty, která známe nejen o Evropě jako celku, ale i o jednotlivých národech. Především zdůrazňuji, že termínu „nationalism“ nelze užívat při analýze procesu utváření národů a jeho historických kořenů v Evropě, že jej tedy nelze transponovat do dějin kontinentu, který je kolébkou moderního národa.

Dříve, než přistoupím k další složce našeho tématu – k historické analýze formování národů – bude třeba shrnout úvahy o terminologii spjatou s národní existencí a Evropou. Tato analýza pracuje se třemi termíny, které se zrodily v Evropě jako označení na tomto kontinentě začínajících procesů a postojů – národ, patriotismus, nacionalismus. následně byly aplikovány také na obdobné (ale nikoli totožné) mimoevropské procesy a vrátily se jaksí nepozorovaně zpět do Evropy jako nástroj vědecké analýzy oněch procesů, z nichž původně byly odvozeny. Ale tyto termíny – poté, co prošly globalizací různého druhu – **již neoznačují** to, co znamenaly původně.

Při tom nejde jen o kritiku užívání samotného termínu „nationalism“ – tomu užívání se nakonec můžeme vyhnout – ale především o to, zamyslet se nad Evropou, nad jejím místem ve světě, přičemž takové zamyšlení nemůže být zakotveno jinak než historicky.

## **Národ se v Evropě utvářel jako kulturní hodnota**

Jednou ze základních skutečností, kterou chci v této stati zdůraznit a zdůvodnit, je evropské zakotvení národa. Moderní národ a identita s tímto národem – vznikal a utvářel se v podmínkách evropské modernizace na základě specificky evropských historických, resp. kulturních tradic. Jde tedy o termín označující specificky evropský útvar a tomu odpovídající termín, který byl postupně exportován mimo Evropu do zemí se zcela odlišnou kulturní a náboženskou tradicí i odlišnou sociálně-ekonomickou strukturou.

Pokusím-li se tedy o historický výklad této skutečnosti, musím brát v úvahu vzájemné propojení proměňující se společenské reality na jedné straně a termínů, jichž doba užívala pro tyto transformace na straně druhé. Touto realitou míníme Evropu devatenáctého století, kdy pospolitost označovaná termínem národ byla považována za přirozenou pospolitostí a za hodnotu a kdy vztah k ní, v češtině označovaný jako vlastenectví, byl chápán jako závazek. Nacionalismus byl označením jistého typu postoje k národu a – jak již bylo řečeno – objevil se jako termín se teprve na přelomu 19. a 20. století, tedy v době, kdy většina evropských národů byla již plně formována. Jednalo se tedy na rozdíl od termínu „národ“, „natio“ jenž má

své kořeny již ve středověku, o odvozený novotvar. Jak již jsem naznačil, současný výčet evropských hodnot nezmiňuje národ ani vlastenectví.

Stojíme tedy před otázkou, jak to začalo? Odkud vyrůstaly základy? Nicméně základy čeho? – národa jako „ideje“ nebo jako sociální skupiny? Zde bude třeba se vrátit k rozlišení dvou rovin existence národa, které jsem charakterizoval v úvodní části. Uvedl jsem již, že se obvykle nerozlišuje, zda je míněn národ jako abstraktní koncept, idea nebo národ jako konkrétní sociální útvar. Spíše byl rozdíl v akcentech: někdo více zdůrazňoval ideu a zahrnoval pod ní automaticky i pospolitost, jiní – k nim patřím také já – spíše analyzovali sociální skupinu, která – pokud přijala ideu národní pospolitosti – byla rozhodující vlastně také pro úspěšné formování moderního národa.

Hledání počátků začnu abstraktním konceptem národa, jeho ideou, neboť s ní byl neodlučně spjat i termín sám. Obecně řečeno, středověký latinský termín „natio“ dostal nové významy utvářejících se v národních jazycích (nation, národ atd.), a s tím se transformoval postupně jeho obsah. Původně označoval jistou skupinu, vrstvu lidí, rozhodně nikoli všechnu pospolitost na jistém území. Známý je příklad univerzitních „nationes“, což bylo označení pro studenty přicházející z jistého regionu či státu, jistou obdobu najdeme i na církevních koncilech. Sociálně exkluzivní bylo uherské „Natio Hungarica“, zahrnující pouze uherskou šlechtu, obdobně jako „Natio Polonica“ zahrnovalo šlechtu polské Rzeczy Pospolité. Stejně sociálně výlučné bylo 16. století německé „Deutsche Nation“. Naproti tomu zahrnovalo v 16. století anglické „nation“ také města – samozřejmě spolu se šlechtou. U Komenského patřila k národu (v latině „gens“) celá pospolitost lidí hovořících jedním jazykem a žijící na jednom území. Jeho definici bychom mohli považovat za paralelu k tehdejšímu chápání národa v Anglii.

Nutno dodat, že v humanismu a později také v osvícenství byl konotován termín národ ve všech jazykových variantách převážně pozitivně či alespoň neutrálně. Snad díky tomu nebylo obtížné dát tomuto termínu a konceptu během poslední třetiny osmnáctého století, resp. na prahu století devatenáctého nový obsah: národ začal být považován za hodnotu sám o sobě, za přínos ke kulturní mnohotvárnosti lidstva. Národ dostává novou hodnotu jako přirozený samozřejmý domov všech svých příslušníků – občanů, stává se útočištěm ale také, třeba u francouzských jakobínů, závazkem solidarity a prospěšnosti jedince vůči celku. To vše ovšem v poloze ideálu, podobně jako představa o propojení s představou civilizačního, resp. kultivujícího poslání národa. Jakkoli to zní paradoxně, v pohledu na národ – stále hovořím o

abstraktní hodnotové poloze – zde byla zřejmá konvergence herderovské a revoluční „jakobínské“ a pozdější romantické koncepce národa, jakkoli bývaly dávány do protikladu.

Pozitivní konotace termínu národ nespadla z nebe: můžeme hledat kořeny pradávne, k nimž patří na prvním místě starozákonní představa o „vyvoleném národu“ vůči němuž mají všichni jeho příslušníci závazek. Musíme připomenout, že zřejmě odtud vyrůstal reformační ethos rovných si členů obce. Sekulární kořeny měl zřejmě osvícenský regionální patriotismus, jenž zavazoval vzdělaného jedince k zodpovědnosti za životní styl prostých obyvatel jeho země, jeho regionu. Obvykle byla s národem jako ideou spojena i představa o národu jako odvěké pospolitosti. Takový „národ o sobě“ nepočítá s tím, kolik lidí se k němu uvědoměle hlásí, rozhodující je, že žije jako idea, jako „národ v srdcích“.

Osvícenství učinilo z termínu národ jeden z běžných nástrojů rozboru společenských a politických problémů. Známe úvahy o národní hrdosti, o národní povaze, známe chvály národních jazyků. Přijetí termínu národ s pozitivní konotací šlo jaksi ruku v ruce s osvíceneckým regionálním patriotismem vzdělanců (nezaměňovat se zemským patriotismem šlechticů, jimž šlo o zachování šlechtických privilegií). Tento patriotismus byl etickým požadavkem, jenž zavazoval vzdělance k činné práci ve prospěch vlasti pro povznesení jejích obyvatel. S osvíceneckým patriotismem byla spojena představa, že stát (jeho panovník, jeho elity) jako světská instituce má zajistit každému jedinci základní vzdělání a občanskou výchovu. V Nizozemí označoval termín patrioti ve druhé polovině 18. století účastníky politického, občanského hnutí. Ať již se v oné době termín národ vyskytl v jakémkoli kontextu, byl označením jakési hodnoty, termínem, který v sobě nesl pozitivní náboj.

V kontrastu vůči světskému patriotismu vystoupil ve stejné době J. G. Herder, pro kterého byl národ (definovaný společným jazykem a kulturou) stvořen Bohem a povolán k tomu, aby se stal základním nástrojem humanity, ukazatelem a průkopníkem cesty k zušlechťování lidstva. Pravděpodobně u Herdera můžeme pozorovat kořeny jakéhosi „dualismu“ v chápání národa: spočívá v tom, že na jedné straně si představuje národ jako dílo boží, jako abstrakci, která je mravní a kulturní hodnotou o sobě (ta je u Herdera dominantní), na druhé straně stojí představa národa (pro Herdera jaksi doprovodná) jako velké skupiny, pospolitosti konkrétních jedinců, které je třeba přesvědčit o tom, že od věků náležejí k oné hodnotové abstrakci.

To vše se datuje do několika desetiletí před Francouzskou revolucí, s níž běžný povrchní stereotyp spojuje počátek glorifikace národa jako abstraktní konstrukce, která se odtud po revoluci měla šířit Evropou. Ve skutečnosti revoluční Francie jen

institucionalizovala a glorifikovala abstraktní ideál národa, který se rodil z osvíceneckého patriotismu, resp. herderovského preromantismu předchozích dob. Skutečnou revoluční inovací tohoto termínu vidím jinde – v tom, že mu revoluce dala nový sociální obsah: deklarovala jej jako pospolitost rovnoprávných a solidárně jednajících občanů bez ohledu na majetek a vzdělanost. Všichni občané (nejen osvícení vzdělanci) byli zavázáni k práci pro vlast, což znamenalo práci pro pokrok a svobodu. To byl zajisté základ pro aplikaci principu občanství. Zároveň si však občané, příslušníci národa, měli osvojit spisovnou formu své mateřštiny a získat tak přístup k historicky vzniklým, mnohdy zapomenutým hodnotám národní kultury. Tuto dlouhou předehru, historické zakotvení, které zakládalo **mýtus národa jako pozitivní hodnoty, najdeme pouze v Evropě.**

### **Národ jako sociální realita a občanská společnost**

Teprve když si uvědomíme tuto intelektuální předehru, můžeme porozumět procesu utváření národa v oné druhé rovině – národa jako konkrétní pospolitosti, resp. sociální skupiny. Tento národ jako pospolitost rovných občanů sdílející nejen vědomí sounáležitosti jako hodnoty, ale také vzájemně komunikující, s jistým stupněm organizovanosti se rodil z krize identit, kterou přinášel postupný rozklad starých hodnot a vazeb feudální společnosti.

Není rozhodující, zda označíme systém, který byl v krizi, za systém feudální či předmoderní. Právě tak není důležité, zda systém, který na místo starého nastupoval, opatříme adjektivem moderní, kapitalistický, industriální. Krize a z ní plynoucí proměny probíhaly v některých zemích a v některých sférách života pozvolna, jinde naopak prudce a revolučně. Není zde dostatek místa na charakteristiku této krizové situace, která otřásla sférou poddanských vztahů, zpochybňovala autoritu církve i vrchností, nastolovala, byť zatím jen formální, rovnost lidí před zákonem atd. Pro lepší porozumění uvádím ve stručném shrnutí nejdůležitější příklady těchto proměn.

- 1) Tradiční sociální vazby a závislosti, založené na privilegiích a feudální pozemkové držbě, ať již měly povahu nevolnictví či poddanství, začaly být zpochybňovány a odstraňovány.
- 2) Uzavřený svět patrimonálního či seigneriálního systému se uvolňoval, stával se méně restriktivním, stavovské bariéry se zdály být prostupnější pro tok informací i pro pohyb lidí ve stále výrazněji se prosazujícím a modernizujícím státě.

3) Stále větší část (byť nadále menšina) lidí mohla překročit hranice stanovené panstvím, doménou, někdy bylo možné i trvale opustit omezený svět, v němž žily generace jejich předků: dílem na cestě za obživou, dílem ve snaze získat vyšší vzdělání.

4) Cechovně reglementované řemeslné výrobě ve městech začala konkurovat velkovýroba, nejprve v podobě manufaktur, později v podobě továren, a nutila masu řemeslníků hledat nové cesty a nová řešení.

5) Postupně se prosazovala náboženská tolerance a sekularizace, a s tím ustupovala církevní kontrola intelektuálního a kulturního dění: pro rostoucí část obyvatel přestávalo být náboženství základním pilířem jejich identifikace.

6) Náboženská legitimizace nerovnosti lidí a privilegovaných autorit z období feudalismu byla stále častěji zpochybňována a s ní byl zpochybňován i tradiční systém hodnot.

7) Pozvolna se prosazovala – nejprve mezi vzdělanci – myšlenka, že lidé jsou si rovni před zákonem, a tedy také před státními institucemi, a odtud se rodila představa, že všichni jedinci mají stejnou hodnotu bez ohledu na to, zda mají šlechtický, měšťanský či poddanský původ.

Všechny tyto (a mnohé další) proměny probíhaly na evropském území nerovnoměrně, tedy v různém čase, v různé kombinaci a s různým trváním. Všude však podnítily, nejprve především v řadách vzdělců, znejistění a krizi identit, utváření nových vazeb, hledání nové pospolitosti. Právě teprve na jisté vzdělanostní úrovni se vytvářel další předpoklad formování nové pospolitosti – schopnost imaginace – schopnost představit si, že k té pospolitosti, k níž se hlásím, s níž bych se měl ztotožnit, patří lidé, které neznám a nikdy nepotkám, a kteří žijí na teritoriu, které nikdy neprocestuji, a které se přesto označuje jako moje vlast.

Vznikání nových vazeb, komunikačních propojení, nový typ skupiny – při tom není centrálně důležité, jak ji nazvat – nicméně termín vhodný pro označení nové entity už tu byl „prefabrikován“ z minulosti a aplikován v podmínkách některých států v Evropě. Byl to termín národ. Nebylo při tom důležité, zda státně organizovány, či nikoli – rozhodující bylo určení společným jazykem, minulostí, kulturou. Tak se v Evropě zrodily s nástupem občanské společnosti nové velké pospolitosti, – a ty dostaly označení starým termínem národ, který původně neoznačoval společnost občanskou.

Takovéto utváření národa probíhalo v Evropě, zjednodušeně řečeno, dvojitou cestou a jeho výsledkem byly dodnes existující dva typy národa (s několika přechodnými případy). Rozlišuji tyto dva typy podle toho, z jaké výchozí situace formování národa probíhalo.

Výchozí situací prvního typu byl stát, který měl svoji kontinuitu od středověku, vyspělou „národní“ kulturu ve vlastním jazyce, a elity, konkrétně řečeno, působila tam se šlechta a měšťanstvo, které tuto kulturu sdílely a rozvíjely. Na půdě tohoto státu probíhala od jisté krizové doby vnitřní (tj. vnitrostátní) transformace stavovské společnosti nerovných ve společnost občanskou, která se deklaruje jako národ rovných občanů – tento stát-národ zajišťuje občanovi ochranu, a případně také prestiž navenek, avšak zároveň požaduje od svého příslušníka solidaritu s „národem“ jako abstraktní pospolitostí. K tomuto typu formování národa patřila Francie, Nizozemí, Portugalsko, Dánsko Švédsko, Anglie, Španělsko, tedy menšina ze soudobých evropských národů. Pro lepší porozumění pro ně volím název „státní národy“.

Výchozí situace druhého typu byla složitější. Byla to situace etnické pospolitosti, která žila na území multietnické říše. Byla to tedy situace pospolitosti s neplnou sociální strukturou, tedy bez ekonomických a akademických elit, bez vlastního státu a s porušenou nebo absentující kontinuitou kultury a literárního jazyka. Cestou k formování národa byla cílevědomá snaha předáků této skupiny, vlastenců, získat všechny atributy plnohodnotné národní existence, kterou označujeme jako **národní hnutí**, kdy se teprve příslušníci etnické skupiny, nejprve ti, kdo získali vyšší vzdělání, rozhodují pro příslušnost k národu. Také zde byl prvním stimulem výše popsáný prožitek krize staré společnosti, krize starých legitimit, starých hodnotových systémů. Svůj význam měly na jedné straně myšlenky rovnosti lidí, na druhé straně také tržní vazby, stejně jako sociální emancipace, jejíž nejdůležitější složkou bylo obvykle tzv. osvobození rolníků. Po sociální emancipaci nebo zároveň s ní probíhala také emancipace politická, otevírající cestu k politické participaci.

Národní hnutí probíhala v Evropě asynchronně a také skladba jejich programu, jejich cílů se lišila. Vždy však v tomto programu byly zastoupeny – byť s rozdílnými akcenty a rozlišnou datací – požadavky kulturně-jazykové, sociálně emancipační a politické. Také jejich průběh se odvíjel podle stejné trajektorie. Na prahu stálo období, které označuji jako fázi A, která se vyznačovala převážně učeněckým zájmem o jazyk, kulturu, minulost, zvyklosti etnické skupiny, která je stále častěji, byť ne vždy označována termínem národ. Na půdě tohoto vzdělaneckého zájmu dozrála dříve či později myšlenka, že příslušníci etnické pospolitosti – národa by si svoji příslušnost k národu měli uvědomit jako cosi hodnotného, jako hodnotový celek, pro který je třeba se angažovat. Tak začala agitační fáze B, která většinou, ale nikoli vždy dosáhla úspěchu v podobě získání podpory v širokých vrstvách obyvatelstva, takže národní hnutí vstoupilo do své masové fáze, kterou označuji jako fázi C.

Obvykle se teprve v průběhu této fáze s národem začaly identifikovat nejen akademické, ale také střední vrstvy a podnikatelské elity, resp. jejich část, takže můžeme hovořit o plně zformovaném národě, a to bez ohledu na to, zda dosáhl státnosti či nikoli.

Ať už se to někomu líbí či nikoli, naprostá většina evropských národních hnutí byla úspěšná a vyústila v ustavení národního státu. Byl to však stát jiného typu ne onen, jenž se zrodil modernizací státního národa. Jeho obyvatelé sdíleli odlišné stereotypy a odlišný hodnotový pohled na svět. Proto je označuji za „malé národy“, při čemž však adjektivum „malý“ není charakteristikou kvantitativní (počet obyvatel), ale typologickou. Proto neřadím k malým národům Dány, ale naopak k nim řadím šestinásobně početné Ukrajince. K charakteristice malého národa například patří stereotypní představa nesamozřejmosti národní existence, pocit vnějšího ohrožení, snaha prokázat právo na obecné uznání, pochyby o tom, zda svébytná existence jako národa má smysl. Jsou zde však také objektivní okolnosti, z nichž uvádím alespoň jednu: Malé národy se nepodílely na evropské koloniální expanzi a jejich příslušníci proto mají odlišný vztah k rasovým problémům, stejně jako k obyvatelům jiných kontinentů, což se zřetelně projevilo v imigrantské krizi.

Dvě cesty formování národa se odrazily také v dualismu sémantickém: je to rozdíl mezi výše zmíněným anglickým a středoevropským (zjednodušeně řečeno) pojetím spočívající v tom, že anglické „nation“ je velmi blízké státu, v podstatě implikuje existenci národního státu, či alespoň nárok na vlastní národní stát. Naproti tomu v české i německé terminologii je národ definován společnou kulturou, jazykem a případně i historií. Národ v naší jazykové tradici tedy označuje pospolitost, která může existovat bez státu.

Pro přesnost nutno dodat, že mezi právě zmíněnými dvěma základními typy formování evropského národa známe ještě typ třetí, jaksi přechodný, k němuž patří Němci, Italové a Poláci. V těchto třech případech stála v 19. století na počátku formování národa společenství s plnou sociální strukturou, s vyspělou kulturou v národním jazyce, ale bez vlastního národního státu. Také zde se tedy hovoří o národním hnutí, ale jeho základním cílem bylo vytvořit jednotný stát. Proto se tato hnutí často označují jako sjednocovací.

Pro označení vztahu jedince k národu pak se v období formativním obvykle užívalo termínu patriotismus – s ekvivalenty v jednotlivých jazycích (v češtině vlastenectví). Teprve později, na prahu 20. století, se pro ztotožnění jedince s národem začalo, jak víme, stále častěji užívat označení mnohoznačným termínem nacionalismus.

## Národ a nacionalismus ve víru globalizace

Termíny národ a nacionalismus, které se historicky zrodily na evropské půdě, se pak během 20. století, poté, co zformovaly moderní národy, staly exportním zbožím. Nebudu sledovat, jak se to stalo, ale důležitý je výsledek: všudypřítomný termín „nation“ jako státně-národní celek byl zastíněn stále frekventovanějším (a ještě mlhavějším) „nationalism“. Ten export ovšem nesměřoval zdaleka do prostředí, které bylo všude stejné či obdobné. Naopak, mezi kontinenty i uvnitř kontinentů šlo o teritoria na rozdílném stupni vývoje a s rozdílnou kulturní tradicí, při čemž ty obrovské rozdíly, měly být právě tímto importem termínu „nation“ a hlavně termín „nationalism“ jaksi překryty. Bylo to překrytí úspěšné, což nic nemění na skutečnosti, že neodpovídalo realitě. Tím chci říci, že celky, které se na různých místech světa označují jako „nation“, zdaleka nelze považovat za shodné s těmi, které se v Evropě většinou již od 19. století zformovaly jako moderní národy. Někdy mají společné právě jen to označení – a samozřejmě nárok na to, aby se s ním všichni obyvatelé státu ztotožnili.

Proto bude možná užitečné ve stručnosti připomenout, o jaké typy společností se před nástupem této z Evropy importované „nacionalizace“ jednalo. Byly to, za prvé, velké státní útvary, centralizované monarchie s jednou odedávna dominující kulturou a jazykem, byť s etnickými menšinami, jako byla Čína, Japonsko, Persie či Osmanská říše. V těchto případech známe jisté paralely k evropské cestě státních národů. Dále to byla ona část kolonií, které byly nuceny zčásti nebo zcela převzít jazyk a kulturu své koloniální mocnosti, ale jejichž elity úspěšně usilovaly emancipovat se politicky od „mateřské země“. Sem patří na jedné straně státy Latinské Ameriky, na druhé straně multietnická Indie. Některé kolonie, jako Indonésie či Vietnam, si však udržely svoji kulturní a jazykovou svébytnost. Ve většině Afriky se nezávislými státy (označující se jako nations) stávaly osvobozující se kolonie, jejichž území bylo natolik etnicky heterogenní, že jejich emancipující se vzdělané elity si zachovaly jazyk koloniální mocnosti, ale uvnitř těchto osvobodivších se kolonií někdy vznikla hnutí, která argumentují etnickou svébytností a vlastním jazykem. Tato hnutí, která známe i z Asie, jsou typologicky nejbliže k hnutím evropským (např. Tamilové, Ibové, Tchajvanci, Kurdové). Nakonec je třeba zmínit mimoevropské národy, jejichž národní identita a případně i kultura se utvářela jako výsledek národnostní politiky v předstalinském období multietnického SSSR, ale které se po jeho rozpadu osamostatnily a budují státně-národní identitu spojenou s kulturní svébytností. Myšlenka etnicky definovaného národa zde přišla „shora“, ale ujala se.



Při všech rozdílech je společnou charakteristikou, která platí pro všechny tyto skupiny (s výjimkou amerického kontinentu): všude chyběla a chybí evropská tradice předmoderního národa a další charakteristiky, které činí Evropu Evropou (antické dědictví, křesťanství, reformace, renesance, osvícenství), tedy mravní humanistický odkaz (a obsah) národa. Protagonisté národotvorných procesů v Asii a Africe si prostě přisvojili (možná za vydatného přispění západoevropských teoretiků) evropský termín, který měl pozitivní konotaci, a nijak jim nevadilo, že jim a jejich krajanům chybí evropská historická zkušenost budovaná po generace, ze které realita národa vyrůstala. S tím bylo následně spjata i vědomí – či chcete-li – mýtus společné minulosti, resp. společného původu.

Ať již tyto nové „nations“ vznikly díky zápasu proti koloniálnímu útisku či proti útisku despotických monarchů, vždy byly především výsledkem boje o moc, v němž rozhodující roli hrála místní politická a vojenská elita, která se definovala prvotně proti vnějšímu nepříteli. K formování evropských národů cestou národního hnutí samozřejmě také patřil od jistého stádia jejich úspěchu boj o moc. Tento boj však probíhal za práva či zájmy (ať již reálná či fiktivní) již existujícího národa jako kulturní hodnotové pospolitosti, resp. v podmínkách národního hnutí nacházejícího se ve své agitační fázi B. V situacích mimoevropských měl prioritu boj o politickou moc, o vytvoření politické entity „nation“. V tomto boji, kterému vulgarizující zjednodušení bylo uděleno označení „nationalism“, dominovala představa, že stát, který ovládli, resp. budovali, se má prezentovat zároveň jako „nation“.

Shrňme závěrem do několika bodů, v čem je rozdíl mezi národem v Evropě a „nation“ mimo Evropu z hlediska jejich geneze?

- Herderiánsko-romantická představa národa jako hodnoty o sobě
- Etický humanistický postulát obsažený v národní existenci: z identifikace s národem vyplývá závazek práce pro tento národ
- Odtud další postulát: službou národu sloužit lidstvu (společné kořeny těchto dvou etických postulátů někdy spíše v křesťanské tradici, jindy spíše v osvíceném patriotismu)
- Kulturní kvality a kulturní specifika jako jeden ze základů národní existence – opět s tím, že rozvíjet národní kulturu znamená pomáhat rozvoji kultury celé humanity
- V té souvislosti zbytnost státně-mocenské komponenty národní existence (alespoň ve střeoevropské terminologické tradici): je možno si představit národ bez státu, ale nikoli národ bez osobité kultury a bez společného osudu -
- Odtud historický rozměr evropského národa a historismus zdejší národní identity

- Evropský národ se rodil – až na malé výjimky – v průběhu modernizačního procesu – tedy zároveň s úsilím o rovnost lidí, o politické svobody, ale také zároveň s racionalizací, industrializací, urbanizací – v národním sebevědomí se to odrazilo ve stereotypu pokrokovosti národa.

Toto shrnutí by mohlo být pěkným závěrem, ale bohužel by to byl závěr jen dílčí, protože je založen na historické analýze procesu formování národa. Charakterizuje klasický model evropského národa ve 20. století, ale je otázka, zda platí pro dnešek. Globalizace a s ní spojený nástup digitální éry posunuly na novou kvalitativní úroveň nejen cirkulaci a uniformizaci zboží, ale také cirkulaci a glajchšaltaci idejí a stereotypů. Díky této cirkulaci zasáhly globálně deformované termíny „nation“ a „nationalism“ také Evropu, vrátily se do místa zrodu v devalvované a vyprázdněné podobě. Ponechám stranou problém, který přináší jejich užívání pro rozbor a výklad specificky evropských procesů – to je problém spíše pro jiné odborníky. Zůstanu jen u otázky, jak tento „návrat“ ovlivnil samu evropskou představu o národě a smyslu jeho existence. Co dnes zbylo z oněch vazeb a hodnot, které jsou spjaty s evropským národem 19. století?

- Humanistický imperativ služby své národní pospolitosti dnes už je cizí většině lidí odchovaných neoliberálním individualismem
- Z národního zájmu se stal politický slogan, jehož využívají různé skupiny pro své partikulární zájmy
- Spojení ideje národa s idejí pokroku je zkompromitováno hrůzami, které lidstvu způsobily světové války
- Tradiční historismus jako vědomí společného osudu se rozkládá – byť u různých národů různě silně
- Jazyk ztratil ve většině zemí postavení hodnoty o sobě, o kterou nutno pečovat, a přestal být symbolem národní svébytnosti

Významnou okolností je, že v době, kdy téměř všechny evropské národy jsou plně formovány, mají plnou sociální strukturu a jejich příslušníci považují národní příslušnost za samozřejmou danost, že v této situaci ustupuje do pozadí ona rovina, která pracuje s národem jako abstraktní hodnotovou komunitou, jako s „ideou“ a národ se častěji, či téměř výlučně sleduje právě v poloze velké sociální skupiny, která je stále více sítí než strukturou.

Tím vším nemá být řečeno, že identita s národem navždy zkorodovala: pouze ustoupila do pozadí a dostala novou podobu – nejen v souvislosti s globalizací, ale také v nepřímé závislosti na přechodu k počítačovému věku. Její síla se projevila v některých vypjatých situacích, jako bylo sjednocení Německa nebo rozpad Jugoslávie, projevuje se také jako reakce na ekonomickou krizi v některých zemích, projevuje se v diskuzích o omezování importu spotřebního zboží a podobně – a především žije bouřlivým životem mezi sportovními fanoušky. Společnou charakteristikou většiny těchto projevů přetrvávající identifikace s národem ovšem je, že většina jejích nositelů především očekává a radostně kvitují, když něco výhodného, pro ně příjemného vyplyne z národního úspěchu, který považují za „svůj“. Národ je zde pro ně, jsou však zde také oni pro národ? Vše nasvědčuje tomu, že jsou ochotni pro svoji národní pospolitost udělat, resp. obětovat mnohem méně než jejich předci. V tomto ohledu se možná již rozdíl mezi evropskou a neevropskou národní pospolitostí vytrácí nebo se dostává do nové polohy.

# Etnická identita Uruguayců

## Ethnic identity of Uruguayans

Anna Josková

Universidad de la República, Avenida 18 de Julio 1968, Montevideo, Uruguay

Email: joskovaa@rektorat.czu.cz

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150102>

### Abstract

This paper examines Uruguayan society, which, despite its multiethnic origins, has developed a homogeneous culture. The main objective is to define the main cultural elements and describe the attributes of the Uruguayan ethnicity. Based on the analysis of socio-cultural specificities, the thesis provides practical recommendations to facilitate good relations with the Uruguayan nation. These may be particularly useful for business people, potential international students, travelers or other visitors to Uruguay, and others interested in learning about the local people and their culture. The theoretical section explains basic concepts related to identity, ethnicity and nation, and also introduces theoretical concepts and approaches to these ambiguous phenomena. The practical part contains interpreted data from field research conducted by the author in Uruguay in 2018. The research is based on qualitative research methods and consists of two focus group interviews with Uruguayans, four semi-structured interviews with recent immigrants, and long-term observation. The significance of the research is all the more valuable because the findings presented are unique in the field of this previously uncovered topic.

### Keywords

Uruguay, ethnicity, identity, culture, nation, qualitative methods, field research, focus group

### Klíčová slova

Uruguay, etnicita, identita, kultura, národ, kvalitativní metody, terénní výzkum, skupinový rozhovor

### Úvod

Práce se věnuje studiu uruguayské společnosti, zkoumá pohledy na skupinu vlastními členy, tedy Uruguayci, a zabývá se i hledisky nedávno příchozích imigrantů, tedy těch, kteří stojí mimo skupinu.

Uruguayci jsou převážně potomci imigrantů, kteří do země v dobách kolonialismu přicházeli z různých důvodů. Právě v této epoše bylo původní obyvatelstvo země z velké části

vyvražděno a jeho kultura zanikla.<sup>1</sup> V období od první poloviny 19. století do druhé poloviny 20. století přicházejí v šesti vlnách imigranti převážně afrického, francouzského, španělského, italského, slovanského, arménského, židovského a syrsko-libanonského původu.<sup>2</sup> Nejen, že se Uruguay krátce po skočení těchto vln stala pokrokovým a ekonomicky stabilním státem v rámci regionu Jižní Ameriky, ale je pozoruhodné, jak si takto různorodá pospolitost národů a etnik během několik desítek let vytvořila jedinečnou a homogenní kulturu a identitu.

V práci jsou představeny hlavní prvky uruguayské kultury, které mají vzhledem k původu obyvatel kořeny v mnoha cizích zemích. Tyto různorodé kulturní znaky si v Uruguayi, i když mnohdy v pozměněné formě, našly své místo. Dále jsou uvedeny atributy uruguayské etnicity, kterými se Uruguayci sebeurčují a identifikují. Na základě analýzy aspektů národního cítění a sociálně-kulturních specifík jsou představena praktická doporučení, která mohou vést k navázání dobrých vztahů s uruguayským národem.

Cílem práce je vymezit etnickou identitu a kulturu Uruguayců, a na základě zjištěných sociálně-kulturních specifík navrhnout doporučení vhodná pro navazování primárně obchodních, ale i dalších vztahů s obyvateli daného národa.

V práci budou popsány prvky a symboly uruguayské kultury, místní zvyklosti, tradice, stereotypy, oblíbená konverzační témata a společenská tabu. Poté budou uvedena kulturně-hospodářská specifika, která mohou být prakticky využitelná.

K dosažení uvedeného cíle pomohou odpovědi na tyto výzkumné otázky:

- Jaké jsou atributy uruguayské etnicity?
- Jaké jsou hlavní prvky uruguayské kultury?
- Jaká sociálně-kulturní specifika je dobré znát před příjezdem do Uruguaye?

Odpovědi byly zjišťovány metodami kvalitativního výzkumu, které umožňují získat hlubší vhled do zkoumaných problematik. Focus group se dvěma skupinami Uruguayců, hloubkové polostrukturované rozhovory se čtyřmi nedávno příchozími imigranty a dlouhodobé zúčastněné pozorování výzkumnice posloužilo k objasnění etnické identity Uruguayců.

## Literární rešerše

Felipe Arocena a Sebastián Aguiar ve své knize *Multikulturalismus v Uruguayi* uvádí, že Uruguay není tím, co je popisováno v národní historii, ani tím, co se zobrazuje na

<sup>1</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 11.

<sup>2</sup> PI HUGARTE, Renzo a Daniel VIDART. *El legado de los inmigrantes - I*. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969, s. 16.

mezinárodních prezentačních obrázcích lákajících turisty nebo investory do země, která je europeizovaná, bez indiánů a domorodého dědictví, sekulární, s několika málo černochoy a kulturně homogenní. Tato země má podle nich kulturní rozdílnost mnohem větší, než se obecně uvádí.<sup>3</sup> Autoři předkládají, že přistěhovalci nebyli pouze Španělé a Italové, jak bývá běžně a často uváděno, ale dokazují, že existovaly další důležité kolektivy, které by měly být uznány jako architekti uruguayské národnosti. Švýcaři, kteří se usadili v Nueva Helvecia, zemi odkázali mléčnou kulturu a velkou kapacitu sdružení občanské společnosti, která na úsvitu uruguayské nezávislosti neexistovala; Libanonci začali obchodovat na venkově a neintegrovali se do aktivní politiky; Arméni vybudovali síť dobře organizovaných institucí, např. škol, církví a rádiových stanic, přinesli *lehmeyun*<sup>4</sup> a jména končící na arménské „ian“ jsou často spatřena ve fotbale i politice, tedy dvou „národních vášních“; Rusové ze San Javiera přinesli slunečnicová semínka, a když se objevily první žluté květy na polích, krajané se lekli, že vysázely okrasné květiny; Židé dali život čtvrti Reus v Montevideu, zvané „židovská čtvrť“ a povedlo se jim zbudovat hřbitov La Paz, který jim José Batlle y Ordóñez (prezident Uruguaye v letech 1903–1907 a 1911–1915) dlouhá léta upíral. Jsou komunitou, která s elánem uskutečňuje své rituály a oslavy. Arabové z brazilské hranice Chuy jsou muslimové, kteří mají svou vlastní mešitu, zapojili se do obchodu a pochovávají své mrtvé zabalené do bílých prostěradel přímo do země na svém vlastním hřbitově. Peruánci, kteří dorazili jako poslední a přišli za prací v oblasti rybolovu a domácích služeb, zpochybňují schopnost tolerance, kterou má uruguayská populace před příchodem nových přistěhovalců.<sup>5</sup>

Uruguay, jak analyzovali Cabella a Porzecanski<sup>6</sup>, představuje odlišný historický výchozí bod při tvorbě etnických a rasových kategorií a nastoluje diskusi o tom, co představuje rozmanitost a co diskriminaci. Autoři uvádějí, že Uruguay historicky stavěla na tom, co autoři nazvali národní mýtus o rasové demokracii, homogenitě a rovnosti příležitostí. To vše na základě převahy populace evropského původu a úsilí státu o budování vysoce integrované společnosti. Země čelila rostoucím tlakům vyvíjeným afro-uruguayskými organizacemi, což nakonec přispělo k redefinování uruguayské identity. Mýtus rasové homogenity byl v rozporu s řadou sociálních hnutí a etnickými vůdci. Byly publikovány studie, které ukazují empiricky významné socioekonomické mezery mezi afro-potomky a

<sup>3</sup> AROCENA, Felipe a Sebastián AGUIAR, ed. *Multiculturalismo en Uruguay: Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Av. Agraciada 3086, Montevideo, Uruguay: Gráfica Don Bosco, 2007, s. 7.

<sup>4</sup> Tradiční arménský pokrm

<sup>5</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>6</sup> CABELLA, Wanda; PORZECANSKI, Rafael. The growth of ethnic minorities in Uruguay: Ethnic Renewal or Measurement Problems?. In: *Social Statistics and Ethnic Diversity*. Springer, Cham, 2015. p. 175-189.

bílými. Statistický růst populace afro-potomků a původního obyvatelstva během posledního desetiletí v Uruguayi podporovalo etnické oživení v důsledku rostoucí legitimacy nebílé identity jako prostředku v boji proti diskriminaci. Uruguayský statistický institut zaznamenal mezi lety 1996 a 2006 nárůst afro-potomků z 1,7 % na 9,1 % a u domorodého obyvatelstva z 0,8 % na 3,8 % obyvatelstva.

Zourek ve své publikaci *Uruguay* představuje vedle historie státu hlavní prvky uruguayské kultury. Uvádí, že dlouhá léta udržované zvyky a tradice kreolského obyvatelstva začaly od konce 19. století ustupovat kultuře nově příchozích imigrantů. I když se zpočátku zdálo, že se venkovský nativismus a městský kosmopolitismus domněle vylučují, první třetina 20. století byla obdobím pozoruhodné symbiózy těchto dvou rozdílných kulturních modelů. Neopomenutelnou úlohu při tom sehrálo usmíření a následná spolupráce dvou tradičních politických stran, které představovaly a zastupovaly zájmy obou skupin. Identita se nicméně nevytváří pouze prostřednictvím státní politiky. Podstatná byla vnitřní migrace a kontakt s přistěhovalci v hlavním městě Montevideu. Příkladem adaptace a ztotožnění přistěhovalců v nové vlasti je rozšíření čajové infuze mate – tradičního nápoje, dále grilování hovězího masa – asado nebo pokrm dulce de leche. Dřívější prostota gaučovského oblečení byla zapomenuta a až jeho nová verze s nádhernými ornamenty se stala „národním krojem“. Zejména na venkově oblíbený tanec z koloniálního období Pericón, se stal národním uměním a neodmyslitelným prvkem školních slavností.<sup>7</sup>

Hudba a tanec *candombe*, nejvýraznější odkaz černošské populace, se od poloviny 19. století staly nedílnou součástí montevidejského karnevalu. Rytmickou melodii bubnů pocházející z Angoly si Uruguayci rychle oblíbili a záhy si ji zvolili za jeden ze svých kulturních symbolů. Ze zmíněných afrických, italských a španělských rytmů pochází světově proslavené tango. Tento tanec se zrodil koncem 19. století v prostředí nižších sociálních vrstev na předměstí Montevidea a Buenos Aires, přezdívá se mu „tanec smutných slov“ a je typickým příkladem vztahu periferie a města. Nejznámějším skladatelem a také zpěvákem tanga se nepochybně stal Argentinec Carlos Gardel (asi 1887/1890–1935). Přestože nejnovější poznatky ukázaly, že se ve skutečnosti narodil ve francouzském Toulouse, a ne v uruguayském Tacuarembó, Uruguayci se k němu hrdě hlásí. Jinými slovy je tak uruguayský jako mate a tak argentinský jako hovězí biftek. Interpret je známý především svými skladbami *Por una cabeza* či *Volver* a jeho popularita trvá i po jeho tragické smrti. Gardel zahynul v roce

<sup>7</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 49

1935 při leteckém neštěstí v Medellínu, což dalo vzniknout mnohým mýtům, které z něho učinily kult lidové zbožnosti.<sup>8</sup>

U příležitosti stého výročí nezávislosti republiky zaplnily veřejný prostor pomníky. Největší a nevýznamnější je pomník národního hrdiny Artigase na Plaza de Independencia. Navzdory současnému vyzdvihování uruguayské bílé rasy, která v regionu byla prezentována jako jedinečná, v Montevideu vedle bronzové sochy gauča a přistěhovalce nalezneme také černošské nosiče vody či sochu upomínající na poslední indiány Charrúas. Uruguay dala světu řadu významných spisovatelů. Jde například o básníka Julio Herrera y Reissinga, feministku Delmiru Agustinií, esejistu José Enrique Rodó či spisovatele povídek Horacio Quiroga, jehož některá díla byla přeložena i do češtiny. V Uruguayi bylo a stále je velmi populární divadlo. Právě v Montevideu nalezneme jedno z nejhezčích divadel Latinské Ameriky, Teatro Solís, kde často hostovaly i slavné soubory z Evropy.

Arocena zmiňuje, že jedním z problémů, s nimiž se přistěhovalecké státy potýkají, je spojen s kalendářem svátků a oslav. Data považovaná za posvátná, nebo výročí reprezentující historii národů, jsou základní součástí zachování identit. V každém z těchto jedinečných okamžiků slavnostní rituály aktualizují příslušnost ke společné historii, a tedy k etnické skupině nebo národnosti. V Uruguayi nejsou potlačované žádné druhy svátků a oslav kteréhokoli etnika. Avšak stále existují nepřímé překážky, které jim v některých případech brání. Například, pokud se ve společenství prokáže posvátný den, kdy se nemůže pracovat, a tento den tak není právně upraven v pracovněprávních předpisech, ten, kdo do zaměstnání nepříjde, může být potrestán, protože jeho odůvodnění nebude uznáno za platné. Proto se židovská komunita snaží o to, aby byl její kalendář prázdnin v Uruguayi uznán za platný. Například v sousední Argentině existuje zákon, který povoluje Židům čtyři nepracovní dny – během Velikonoc (Pesach), dva pro Nový rok (Rosh Hashanah) a jeden za Den odpuštění (Yom Kippur).<sup>9</sup>

## Etnická identita Uruguayců

Etnicita je vytvářena prostřednictvím sociálního kontaktu, vzniká vztahem mezi dvěma nebo více skupinami a existuje právě mezi nimi.<sup>10</sup> V praxi není významné, jaké objektivní kulturní rozdíly mezi skupinami existují, ale to, jaké mezi nimi existují vzájemné vztahy. Důležité je

<sup>8</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 50.

<sup>9</sup> AROCENA, Felipe a Sebastián AGUIAR, ed. *Multiculturalismo en Uruguay: Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Av. Agraciada 3086, Montevideo, Uruguay: Gráfica Don Bosco, 2007, s. 76.

<sup>10</sup> ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012, s. 102.



také to, jak jsou rozdíly chápány těmi, kterých se vztahy bezprostředně týkají.<sup>11</sup> Z toho důvodu byla Uruguaycům při skupinových rozhovorech kladena otázka „*Jaké spatřujete rozdíly mezi vámi a Argentinci?*“. Porovnání s Argentinci bylo zvoleno kvůli údajně největší podobnosti mezi těmito dvěma národy<sup>12</sup> a odpovědi na tuto otázku odkryly také vztah mezi nimi. Mnohaleté výzkumy etnických procesů jasně ukazují, že neexistuje žádná přímá kauzální spojitost mezi kulturní výměnou a rozpadem hranic mezi nejrůznějšími identitami. Často to bývá právě naopak – čím jsou si lidé podobnější, tím více se zabývají tím, jak se odlišit jeden od druhého. A mohlo by se doplnit – čím více se snaží být odlišní, tím více jsou si podobní.<sup>13</sup>

Aby byl zjištěn aspekt etnicity, který zohledňuje pohled na skupinu vlastními členy, tj. jak oni sami sebe vnímají ve vztahu k jiným, byly respondentům položeny otázky „*V čem se cítíte být jedinečnými?*“ a „*Na co jste hrdí?*“. Aby bylo zjištěno, jak na Uruguayce pohlížejí lidé mimo skupinu, byli dotazováni nedávno příchozí imigranti. Jeden z nich žil dříve i v Argentině, proto byl požádán o popsání rozdílu mezi těmito národy. Pro dokreslení celkového obrazu byl písemně osloven rodilý Argentinec, aby i on vysvětlil podobnosti a rozdíly, které vnímá mezi jeho národem a Uruguayci.

## **Rozdíly mezi Uruguayci a Argentinci**

Uruguayské vnímání odlišností oproti Argentincům je velmi různorodé, přitom se tato škála náhledů opakovala v obou skupinových rozhovorech. Z popisu respondentů vyplývá, že vztah mezi Uruguayci a Argentinci – Porteños (obyvatelé hlavního města Buenos Aires) je napjatý, panuje mezi nimi určitá rivalita, ale přesto jsou si tyto dvě národnosti hodně podobné a velmi blízké. Hned na začátku rozhovorů na toto téma v obou případech zaznělo, že je třeba rozlišovat mezi Argentinci – Porteños a obyvateli venkova; ti jsou totiž podle Uruguayců mnohem skromnější a Uruguaycům bližší. Jeden respondent zdůraznil, že Argentina je společnost extrémů – rozdíly mezi chudými a bohatými jsou v zemi velmi výrazné, zatímco v Uruguayi je na tom většina lidí podobně. Dále respondenti popisovali pouze vztah k Porteños, protože s nimi přicházejí do kontaktu nejčastěji. Většina turistů navštěvujících Uruguay je z Argentiny. První názor, na kterém se shodlo několik dotazovaných v obou rozhovorech, byl, že Porteños jsou povýšení, ješitní a přivlastňují si oběma národům společné

<sup>11</sup> ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností - Rozumět identitě*. 1. vydání. Praha: Triton, 2007, s. 68.

<sup>12</sup> ZOUŘEK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 7.

<sup>13</sup> ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností - Rozumět identitě*. 1. vydání. Praha: Triton, 2007, s. 7.

prvky hmotné i nehmotné kultury, jako je mate, tango, dulce de leche, asado atd. Ale nejen to, také uruguayskou půdu. Uruguay považují za svou 24. provincii (nepočítá-li se jako provincie hlavní město) a chovají se podle toho. Například podle respondentů Argentinci tvrdí, že turisty nejoblíbenější uruguayské přístavní město Punta Del Este patří jim (to zaznělo i v obou skupinových rozhovorech). Porteños o Uruguaycích mluví jako o mladších sourozencích, nazývají je v překladu něčím jako „Uruguayčičky“ s pro ně pozitivní konotací, chovají se k nim povýšeně, a to Uruguayce rozčiluje. Na druhou stranu je podle nich mají rádi, a to víc, než Uruguayci je (toto tvrzení se opět opakovalo). Respondenti uvádějí, že se Porteños povyšují nade všemi národy a jsou tím ve světě proslulí. V obou skupinových rozhovorech zaznělo, že se někomu ze skupiny v zahraničí přihodila situace, kdy si někdo jiný oddech, že daná osoba není Argentinec (Porteño), ale Uruguayec. Porteños jsou podle respondentů egocentričtí, hrdí, dokážou se „prodat“ a ze svých slavných osobností dělají bohy. To Uruguayci neumějí, jsou vždy kritičtí i ke svým úspěšným osobnostem (toto tvrzení podporuje tradice kritických Murgas). Podle Uruguayců jsou oni sami mnohem pokornější a skromnější. Zourek<sup>14</sup> uvádí, že Uruguayci ve snaze rozlišit charakteristiky mezi nimi a Argentinci o sobě v nadsázce prohlašují, že jsou Argentinci bez pocitu nadřazenosti a Argentinci jim oponují, že oni jsou Uruguayci bez pocitu méněcennosti.

V obou rozhovorech několikrát zaznělo, že jsou Uruguayci a Argentinci stejní, ale také naopak, že jsou úplně jiní.

Zajímavě vztah mezi Uruguayci a Argentinci popsala respondentka Lucía: *„Vztah mezi Porteños a Uruguayci je typicky sourozenecký. Budeme se nenávidět, budeme se hádat, ale když se něco stane, podpoříme se. Například v Argentině je problém s potratem (a lidé nosí zelené šátky, aby projevíli nesouhlas s jejich zákazem) a tady v Uruguayi vidíš 80 % lidí se zeleným šátkem. Když se něco stane tam, je to jako kdyby se to stalo tady. Nedávno v Argentině zmizel chlapec, byl to zamlžený případ a tady se dělaly demonstrace. Hádáme se, pereme se, ale „když se vaří brambory“ (ustálené slovní spojení v překladu něco jako „když jde do tuhého“) jsme tam, jeden pro druhého, a to platí z obou stran.“*

## Pohledem Argentinece

Pro Uruguayce a Argentinece je stejné všechno související s kulturou Rioplatense. Tím je myšleno: tango (Carlos Gardel), příchod evropských přistěhovalců a afrických otroků, konzumace mate patřící k celému pobřeží a hranici mezi Brazílií, Argentinou, Paraguayí

<sup>14</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 7.

a Uruguayí, velká spotřeba masa, agroexportní hospodářská politika a Mercosur. Rozdíly jsou v různých nářečích, které národy mají. Podle respondenta má Argentina větší rozmanitost, odlišná nářečí a přízvuky podle regionů, kterých má mnoho vzhledem ke svému velkému území. To souvisí také s rozdílností podnebí, krajiny a také předhispánské kultury. V Uruguayi je známo pouze etnikum Charrúas, zatímco v Argentině jich je více – Huarpes, Mapuches, Tehuelches atd. Vztah mezi Argentinou a Uruguayí je podle respondenta velmi dobrý. Uruguay a Argentinu popisuje jako sesterské země s velmi podobnou historií, nicméně upozorňuje na jejich odlišné národní hrdiny. Otec vlasti Argentiny je osvoboditel San Martín a otec vlasti Uruguaye je Artigas. Uvádí, že Argentinci jsou velmi vášniví, zejména v politice, náboženství, sportu atd. a mají rádi názor na všechno. Možná jsou Uruguayci diskrétnější a organizovanější. V Argentině je mnoho obyvatel s velmi odlišnými myšlenkami, někdo z Patagonie z jihu je naprosto odlišný od někoho ze severu z Cuyo (Mendoza). To je podle respondenta důvod, proč je Argentince velmi obtížné zorganizovat a proč v zemi došlo k velmi silné občanské válce. Myslí, že v Uruguayi existuje více jednoty.

### **Pohledem imigranta, který žil v obou zemích**

Na porovnání Uruguayců a Argentinců byl dotázán také respondent Juan – imigrant z Kolumbie, který v době rozhovoru žil 9 měsíců v Uruguayi a předtím přibližně 9 let v Argentině. Ten popsal metaforicky Uruguay jako malý národ, který trpí pocitem, že je mladší sourozenec Argentiny a nemůže se s tím vyrovnat. *„Přijde mi, že Uruguay má pocit, že je mladší sourozenec a tím nechce být. Vždycky ale bude ve stínu gigantické Argentiny.“* Uvedl, že v Uruguayi je společnost homogenní, zatímco v obrovské Argentině je to, co kraj, to jiná kultura. Podle něj právě proto, že má Argentina tolik rozličných krajů, bere Uruguay jako svoji 24. provincii. Vnímal, že Uruguayci trpí tím, že nejsou ve světě rozeznáváni, že lidé nevědí, kde Uruguay leží, přitom o Argentině každý někdy v životě slyšel. Zároveň mu připadá, že jsou Uruguayci hrdí na to, že jsou Uruguayci. *„Myslím si, že oni se cítí být hrdí na to, že jsou malá země, ale zajímavá. Oni ti to neřeknou, ale přijde mi, že si jsou vědomi a jsou hrdí na to, že mají dobrý fotbalový tým, který na světových pohárech hraje vždy výborně, a že v Latinské Americe mají jednu z nejlepších ekonomických stabilit. Věřím, že díky tomuhle se cítí dobře.“* Podle něj Argentinci Uruguayce zbožňují, ale Uruguayci Argentince (Porteños) pomlouvají a kritizují. Zároveň Argentince nezajímá, co si Uruguayci myslí, protože oni kritizují všechno. *„Uruguayci Argentince pomlouvají, ale to Argentinec Uruguayce nikdy pomlouvat nebude, Argentinci zbožňují Uruguayce.“* Nakonec dodal, že Argentince celkově

nezajímá vůbec, co si kdo myslí, ale Uruguayce ano. Uruguayce vnímá jako velmi klidný lid, s dobrou vibrací, veselejší a optimističtější než Argentince. Argentinci jsou podle něj hodně hluční, přirovnal to ke stereotypu Italů. Přiznal, že ani on se španělštinou jako svým rodným jazykem, Argentincům ze začátku svého pobytu nerozuměl, protože všichni slangově mluví ve stejnou chvíli, jeden přes druhého a nelze pochytit, co kdo říká. V Argentině je podle něj cítit špatná nálada ze současné hospodářské situace, protože na tom země není ekonomicky dobře a už není Paříží Jižní Ameriky. Tvrdí, že v Uruguayi je pití mate rozšířenější a grilované hovězí chutnější.

### Jedinečnost

Existuje množství kulturních rysů zcela zjevných nebo skrytých v každodennosti, které bývají pro určité etnikum jedinečné. Bart se vymezuje vůči předpokladu kulturní jedinečnosti etnických skupin. Tvrdí, že užitečnější je na specifickou sdílenou kulturu nahlížet jako na výsledek dlouhodobého sociálního procesu, nikoli jako na primordialistickou vlastnost. Zdůrazňuje důležitost studia etnických hranic, které mají být definované zevnitř, z perspektivy jejich členů.<sup>15</sup> Mnohé kulturní rysy často přesahují etnické hranice, důležité ale je to, že danou kulturu její nositelé považují za svébytnou.<sup>16</sup>

V následující kapitole budou uvedeny odpovědi respondentů na otázku „*V čem se cítíte být jedineční*“, která předpokládala nastínění oněch etnických hranic, toho, v čem se Uruguayci cítí být odlišní ve vztahu k ostatním.

Odpovědi na tuto otázku v rozhovorech nezaznělo mnoho, ale opět se v obou případech jedna odpověď opakovala, a to „*že jsme směsice*“. V jednom z rozhovorů to bylo doplněno vysvětlením, že i když jsou Uruguayci směsice (imigrantů, resp. potomků imigrantů) jsou poměrně homogenní, ve smyslu, že základní zvyky a tradice sdílejí všichni napříč celou zemí. Vymezili se tím opět vůči Argentincům tvrzením, že u nich jsou kultura a zvyky na severu země naprosto odlišné od těch na jihu země, zatímco v Uruguayi existuje určitý „základ“, který sdílejí všichni její obyvatelé. V této souvislosti respondenti přiznali, že stále bojují za to, aby byli rozeznáváni ve světě. Trpí tím, když v zahraničí řeknou, že jsou z Uruguaye, a lidé nevědí, kde to je. V této souvislosti kdosi zmínil, že to je proto, že pocházejí ze zemí třetího světa. Toto neaktuální dělení světa je svým způsobem v jejich prostředí stále přítomné, protože k jeho vyjádření došlo během terénního výzkumu

<sup>15</sup> ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012, s. 73.

<sup>16</sup> TESAR, Filip. *Etnické konflikty*. Praha: Portál, 2007, s. 24.

mnohokrát. Informátoři věří, že mate a fotbal jsou jediné atributy, podle kterých je svět identifikuje. Od jednoho respondenta zaznělo, že Uruguayci jsou jedineční hraním na *candombe*, uměním karetní hry *truco* a dobrými mravy.

## Hrdost

Podle studie Jessicy Tracyové a Richarda Robinsona je hrdost důležitá emoce, která hraje významnou roli v mnoha oblastech psychického fungování. Pocit hrdosti posiluje prosociální a adaptivní chování, a naopak její ztráta může vyvolávat agresivitu nebo nespolečenskost. Jejich výzkum ukazuje, že vystupování a chování s hrdostí spojené je univerzální ve všech kulturách bez ohledu na etnicitu či zeměpisnou šířku a délku. Podle nich také postoje vyjadřující sebejistotu a hrdost zajišťují jedinci významné postavení na sociálním žebříčku, a to výrazněji než projevy ostatních emocí.<sup>17</sup> Je možné, aby právě to, na co se cítíme být hrdí, formulovalo naši identitu?

V následující kapitole budou uvedeny konkrétní skutečnosti, na které se respondenti cítí být hrdí, jako potencionální aspekty etnické identity.

Řada respondentů uvedla, že se cítí být hrdá na *uruguayskou politiku a sociální zákony*. Uruguay je jako jedna z mála zemí Jižní Ameriky sekulární stát a zákony zde nepodléhají náboženské tradici, což jsou skutečnosti, které respondenti také zmiňovali. Prvním příkladem uvedených sociálních zákonů je *zákon o potratu*.<sup>18</sup> Uruguay, Guayna a Francouzská Guayna jsou jediné země Jižní Ameriky, kde je zákonem povolen umělý potrat bez podmínek (např. nechtěné těhotenství) v prvních týdnech těhotenství (Aborto en América Latina). Uruguayci si dobře uvědomují svou jedinečnost v rámci regionu a zároveň podporují ostatní země v jejich snahách tento zákon prosadit. Konkrétně, jak již bylo zmíněno, Uruguayci na podporu Argentinců nosí viditelně zelený šátek, což je v Argentině symbol podpory zákonu o potratu (Los pañuelos verdes). Dalším řešeným zákonem je *zákon o transosobách*, který umožňuje právo na svobodný rozvoj osobnosti podle své vlastní genderové identity, bez ohledu na své biologické, genetické, anatomické, morfologické, hormonální nebo jiné přiřazení.<sup>19</sup> Zmíněn byl také *zákon o legalizaci marihuany*. Uruguay se

<sup>17</sup> TRACY, Jessica L.; ROBINS, Richard W. The psychological structure of pride: a tale of two facets. *Journal of personality and social psychology*, 2007, 92.3: 506.

<sup>18</sup> *Ley N° 18.987: INTERRUPCIÓN VOLUNTARIA DEL EMBARAZO* [online], 2012. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/busqueda-documentos?=&Searchtext=aborto&Chkleyes=1>

<sup>19</sup> *Ley N° 19684: LA LEY INTEGRAL PARA PERSONAS TRANS* [online], 2018. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://www.imo.com.uy/bases/leyes/19684-2018>

stala první zemí na světě, která legalizovala prodej a pěstování marihuany v plném rozsahu.<sup>20</sup> Byl přijat zákon, který upravuje, výrobu (která bude kontrolována státem), uvádění na trh, držení a rekreační a léčivé použití marihuany, jako i použití pro průmyslové účely.<sup>21</sup> S těmito zákony je spjato jméno uruguayského exprezidenta Josého Mujicy<sup>22</sup>, za jehož vlády byly přijaty. Jeho jméno bylo také zmíněno při debatě o attributech hrdosti, ale z reakcí ostatních bylo patrné, že ne všichni mají na jeho osobu stejný názor. Zmínka o něm padla v obou skupinových rozhovorech, přičemž v jednom případě bylo přímo řečeno, že si respondent nepřeje, aby tímto začal debatu o politice, v druhém případě jméno Mujicy vyvolalo vlnu nesouhlasných poznámek. V souvislosti s ním ještě zaznělo, že během několika málo let (myšleno za období jeho vlády) se politika země velmi rozvinula. Pokud jde o politiku, Uruguayci jsou hrdí na to, že jsou jednou z nejméně zkorumpovaných zemí ve srovnání se sousedy z Jižní Ameriky, a že jsou zemí bez válek. „*Nejsme zkorumpovaná země, nějaká korupce tady je, ale ve srovnání s ostatními to není nic.*“ (Gonzalo, 25 let)

Dva nedávno příchozí imigranti vnímají Uruguayce jako hrdé na to, že jsou Uruguayci. Podle nich si dobře uvědomují, že přesto, že jsou v regionu Jižní Ameriky malá země, jsou ekonomicky nejstabilnější, mají rádi krajinu své země a vědí, že mají výborný fotbalový tým. Podle španělské imigrantky, která v Uruguayi pracuje jako novinářka, zpívají Uruguayci při všech oficiálních a státních akcích velmi hrdě svou hymnu. Říká, že je vnímána nacionalisticky, i přesto, že sami dobře vědí, že v zemi nefunguje vše, tak jak má. Uvedla také příklad toho, jak mají Uruguayci rádi svoji zemi: „*Mají hodně rádi svou zemi, jsou schopni tě ujišťovat, že Punta del Este je to nejkrásnější místo na světě!*“ (Sarah, 31 let)

Další oblast, ve které jsou Uruguayci podle nich samotných jedineční a na co jsou hrdí, je veřejné vzdělávání, a to hlavně vysokoškolské. Prý je to ale ostatními státy Jižní Ameriky zneužívaná výhoda a jejich sousedé přijíždějí do Uruguaye vystudovat a pak zemi zase opouštějí. Jeden informátor to komentuje slovy: „*Taky je to špatný, protože přichází mnoho imigrantů vystudovat a pak odjedou, využijí nás a zmizí. Stát by měl vymyslet nějakou dohodu, aby to takhle nebylo.*“ (Juliana, 24 let)

<sup>20</sup> Uruguay legalizó la producción de marihuana [online], 10. 12. 2013. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20140108112840/http://www.elpais.com.uy/informacion/marihuana-ley-senado-uruguay-parlamento.html>

<sup>21</sup> Ley N° 19.172: MARIHUANA Y SUS DERIVADOS [online], 2014. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/busqueda-documentos?=&Searchtext=marihuana&Chkleyes=1>

<sup>22</sup> José Alberto Mujica Cordano byl uruguayský prezident v letech 2010 – 2015, předtím byl dlouhodobě vězněn za své partyzánské aktivity s revoluční organizací Tupamaro (Murray).

Zmíněna byla také uruguayská kuchyně, hlavně maso a domácí a přírodní produkty (zavařeniny apod.), které jsou na uruguayském venkově standardem. Významnou záležitostí, na kterou se Uruguayci cítí být hrdí, je fotbal, kterému je věnována celá následující kapitola.

Dále zazněly atributy, které nebyly blíže specifikovány, a to příroda, pláže, vesnice, hudba, vědci, spisovatelé, výzkumníci...

### **Fotbal**

Fenomén, který se bezesporu výrazně zapsal do formování uruguayské národní identity, představuje fotbal. Tento sport do země pronikl v průběhu 19. století prostřednictvím britských námořníků, kteří se jím na pevnině bavili. Úspěchy domácí fotbalové reprezentace, která má díky světle modrým barvám svých dresů přezdívku *selección celeste* (nebeský výběr), byly značně ovlivněny politickou a ekonomickou stabilitou země.<sup>23</sup>

Jedna informátorka uvedla že, dívčí jméno Celestina bývá favoritem pro novorozené dívky právě v období úspěchů domácího týmu při světových zápasech.

První mezinárodní úspěch zaznamenal národní tým v roce 1924, když na olympijských hrách v Paříži získal zlaté medaile. Svůj triumf dokázali Uruguayci následně obhájit o čtyři roky později v Amsterdamu. Tyto dvě sportovní události jsou pokládány za neoficiální světové šampionáty. Uruguay se také stala mnohonásobným šampionem Jižní Ameriky. Důležitý úspěch však znamenalo vítězství na prvním oficiálním mistrovství světa v roce 1930, které hostila právě Uruguay. Uspořádání takové akce byla pro Uruguay příležitost prezentovat se světu jako stabilní a perspektivní země, čímž se odlišuje od zbytku regionu. Zároveň se šampionát měl stát vyvrcholením oslav stého výročí nezávislosti země.<sup>24</sup>

Uruguayci přijímali fotbalové úspěchy s nadšením. Sportovní úspěchy znamenaly také velký politický triumf vlády. Nová imaginace se do uruguayské společnosti dostávala prostřednictvím rozsáhlého systému zpráv, symbolů a mýtů, a to hlavně od poloviny druhého desetiletí do počátku třicátých let.<sup>25</sup>

Respondenti popisovali, že když hraje reprezentace, lidé se změň, všichni jsou spolu, všichni to společně prožívají. Scházejí se na náměstích a dívají se na plátna, zavírají se obchody, do kanceláří se kupují televize a zaměstnavatelé nechávají sledovat zápas své zaměstnance – celá země se spojí. Lucía vysvětluje: „*V tu dobu všichni slavíme, všichni trpíme, všichni se smějeme, všichni jsme stejní.*“

<sup>23</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 47.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> ACHUGAR, Hugo a Gerardo CAETANO, 1992. *Identidad uruguaya: mito, crisis afirmación?*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce, s. 81.

Fotbalové tituly pomáhaly malému státu získávat potřebné sebevědomí a působily mimořádně pozitivně na vládou podporovanou politiku integrace. Značný význam měl také fakt, že několik hráčů bylo černé pleti.<sup>26</sup>

Zde je na místě zmínit uruguayské fotbalové zvolání nebo pobídku „Garra Charrúa“, která funguje jako jakási hnací síla uruguayských hráčů, aby udělali vše, co je v jejich silách ke kýženému úspěchu. Pochází ze slov garra, což znamená dráp, který by měl podle respondentů symbolizovat výdrž, kuráž nebo vnitřní sílu. Význam výrazu Charrúa, což je název původního domorodého obyvatelstva Uruguaye, není jednoznačný. Informátorka vysvětlila, že Charrúas byli svobodní, temperamentní, neklidní, bojovní domorodí obyvatelé Uruguaye, kteří odolávali mnoha útokům, ostatní se jich velmi obávali a oni vždy bojovali až do posledních sil. Jejich jméno je zahrnuto v této frázi právě proto, aby v hráčích vyvolalo zmíněné charakteristiky.

Náměstek ministra sportu říká, že fotbal je v Uruguayi velmi důležitou součástí identity její populace. První triumfy v Copa América, na olympijských hrách a světových pohárech vedly ke sjednocení společnosti, která byla v prvních letech dvacátého století plná přistěhovalců z různých částí světa.<sup>27</sup>

K dalšímu velkému úspěchu došlo v roce 1950, kdy selección celeste nečekaně porazila Brazílii. Úspěch se postupně transformoval v národní trauma, neboť se na něj již nepodařilo navázat.<sup>28</sup> Přesto, jak uvádí jeden informátor, i když se reprezentace umístí na čtvrtém místě, celá země ji při návratu domů vítá jako vítěze.

## Kultura

V literatuře se kultura často dělí na hmotnou a nehmotnou, což je v některých případech poněkud zavádějící a následující kapitola ukáže proč. Bude v ní představeno několik materiálních kulturních prvků, které jsou však neodmyslitelně spjaty s nehmotným kulturním vyjádřením, zvyklostí nebo tradicí. Nabízí se otázka, zda vůbec existuje nějaký kulturní předmět, který sebou žádné nehmotné kulturní vyjádření nenese.

V následující kapitole budou popsány hlavní prvky uruguayské kultury, které respondenti považovali za důležité a vyprávěli o nich. Některé jako tango a gaucho byly pouze zmíněny, ale nebyly blíže popsány.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> ANFITTI, Federico. *Garra charrúa, sello uruguayo de origen deportivo reconocido a nivel mundial* [online]. Montevideo, 2018 [cit. 2021-01-16]. Dostupné z: <https://www.efe.com/efe/cono-sur/cronicas/garra-charrua-sello-uruguayo-de-origen-deportivo-reconocido-a-nivel-mundial/50000803-3598294>

<sup>28</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 47.



## Mate

Mate je nápoj vyrobený louhováním „yerby mate“ (dehydratovaných a rozdrčených listů Cesmíny paraguayské). Tato čajová infuze má díky obsahu kofeinu povzbuzující účinek, což z ní činí obzvláště osvěžující nápoj. Příprava stimulačních a léčivých nápojů vychází z tradice domorodého obyvatelstva Guaraní.<sup>29</sup>

Zatímco v Evropě převládala čajová kultura, mate se rozšiřovalo v Jižní Americe. Původně bylo společníkem osamělých farmářů skotu. Divoký, hořký a zelený čaj byl věrný průvodce v dobách samoty i časů radosti. Jak plynul čas, mate se dostalo do měst po celé Uruguayi, Argentině, Paraguayi a Brazílii (jih země) a stalo se symbolem každodennosti.<sup>30</sup>

Yerba mate čaj kromě jiného obsahuje i vysokou hladinu vitamínu A, působí močopudně a rozšiřuje cévy. Stejnomený název nese i speciální nádoba, která se „yerbou mate“ plní, opakovaně zalévá horkou vodou a tento výluh se poté konzumuje.<sup>31</sup>

Konzumace mate nese různé významy podle času, místa, události nebo osoby, s níž je sdíleno. Důvod jeho pití může být také jen potlačení chuti k jídlu, nebo ukrácení času. Mate doprovází studenty během jejich studia, setkání s rodinou a přáteli nebo spolupracovníky. Je to společenský prvek a symbol vřelého přivítání pro návštěvníky země. Mate je obvykle sdíleno a zvykem je používat stejný hrnek a stejnou bombillu (speciální brčko se sítkem). Předávání mate od jedné osoby ke druhé, je velmi dobře odděluje od jiných infuzí, jako je čaj nebo káva.<sup>32</sup>

Mate je jednou ze symbolických a společenských tradic uruguayské kultury a je neoddělitelným společníkem Uruguayců. Pro Uruguayce je typické, že nosí mate společně s termoskou plnou horké vody u sebe během celého dne. Termoska umožnila této tradici překročit hranice domova, a tak se z tohoto rituálu stal životní styl, který je viditelný všude ve veřejném prostoru. Právě termoska představuje podle respondentů významnou odlišnost od způsobu konzumace mate v Argentině nebo na jihu Brazílie. Tam se sice s konzumací tohoto nápoje lze také setkat, ale většina spotřebitelů jej podle respondentů užívá doma a na ulici Argentinec tak často s mate v ruce a termoskou v podpaží nepotkáte. „*Ten, kdo s sebou nemá mate přes den, se těší celý den až přijde domu a dá si ho.*“ (Lucía, 24 let) Ten, kdo mate

<sup>29</sup> DELLACASSA, E., CESIO, V., VÁZQUEZ, A., ECHEVERRY, S., SOULE, S., FERREIRA, F., HEINZEN, H. Yerba mate. Historia, uso y propiedades. *Revista de la Asociación de Química y Farmacia del Uruguay*, 2007, 51: 16-20.

<sup>30</sup> *Mate* [online]. 2012. Ministerio de Turismo del Uruguay [cit. 2019-09-10]. Dostupné z: <https://turismo.gub.uy/index.php/en/uruguay-is/item/1382-mate>

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibidem.*

připraví, ho také většinou během dne sdílí se svými kolegy, známými nebo spolužáky. Podle rozhovorů je sdílení mate nepsaná povinnost. Horké mate pijí Uruguayci během celého roku bez ohledu na roční období a vozí si ho sebou i na dovolenou.

*„Až ti Uruguayec nabídne mate, znamená to, že tě bere.“* (Tamara, 24 let)

## **Karneval – Carnival**

Uruguayský karneval je nejdelší karneval na světě. Začíná na konci ledna a trvá do poloviny března. Po více než 50 dnů se odehrávají pouliční přehlídky a vystoupení plné barev a radosti. Zahájení karnevalu se odehrává v Montevideu úvodním průvodem na Avenidě 18 de Julio, kterého se účastní všichni aktéři slavností, doprovázeni alegorickými vozy a karnevalovými královnami.<sup>33</sup>

Přehlídka se hýbe, desítky tisíc diváků vibrují silou Candombe, které se vyznačuje dialogem tří typů bubnů: chico, repique y piano. Nikde na světě prý nelze slyšet více než 2000 bubnů hrajících najednou. Nechat se unést tímto rytmem prohlášeným za světové kulturní dědictví je pro návštěvníky nevyhnutelné. Přehlídka, která pro svou jedinečnost vzbuzuje největší zájem cizinců je ‚prohlídka výzev‘, která evokuje setkávání černošských otroků, kteří se v 18. až 19. století mohli shromažďovat pouze mimo město. Další nutností je zažít vystoupení Murga, jedno z nejprestižnějších projevů uruguayské kultury, které je podrobněji je popsáno v kapitole 5.3.2. Murga. Během teplých únorových nocí procházejí tyto karnevalové skupiny sousedstvími a soutěží v oficiální karnevalové soutěži, kde prezentují humor a satirují svou vizi země a světa. Činí tak pomocí několika sborových aranžmá, nápadných kostýmů a kreativního líčení. Parodistas, Magazines, Humoristas a Lubolos, jsou další z malebných výrazů, které si lze vychutnat v soutěži na montevidejských jevištích. Kromě hlavního města Montevideo mají všechna města v zemi svou zahajovací přehlídku, každé s vlastními zvláštnostmi. V pohraničních městech, jako jsou Rivera, Artigas a Melo přehlídky přijímají více prvků brazilského karnevalu.<sup>34</sup>

Respondenti popisovali období karnevalu jako oblíbenou část kalendářního roku. Vyprávěli, že i někteří zaměstnavatelé jsou v tomto období shovívavější k výkonům svých zaměstnanců, protože tuší, že mnoho z nich místo odpočinku tráví večery a noci sledováním karnevalových vystoupení. Ty obvykle začínají až kolem osmé hodiny večer a končí kolem druhé hodiny ranní. Respondenti vyprávěli, že se obvykle dostanou domů až kolem třetí až

<sup>33</sup> *Carnaval* [online] Ministerio de Turismo del Uruguay, 2012 [cit. 2019-09-17]. Dostupné z: <https://turismo.gub.uy/index.php/uruguay-es/uruguay-es-carnaval>

<sup>34</sup> Ibidem.

čtvrté hodiny ráno. „*Na tribunách uvidíš lidi v obleku v jednu hodinu ráno, jako kdyby nic. Je to období roku, kdy všichni vědí, že všichni spíme málo, protože si užíváme karneval.*“ (Lucía, 24 let) Ten, kdo nesežene lístky na tribunu, poslouchá alespoň hudbu v parcích nebo se dívá na přímý přenos doma v televizi. Kdo nestihne ani to, může se podívat další den na opakování. Místní mají karneval velice rádi a respondenti několikrát zdůraznili, že se jedná o nejdelší karneval na světě. „*Náš karneval je ten nejdelší na světě, ne ten brazilský!*“

## Sociálně-kulturní specifika

*To, zda dialekt, způsob odívání, víra nebo zvyklosti, jimiž se řídí obchodování, utvářejí, stimulují či posilují národní identitu, závisí na politice daného státu přinejmenším stejnou měrou jako na tom, jak lidé mluví, jak se oblékají, nebo i na tom, jak se modlí.*<sup>35</sup>

Existuje množství kulturních rysů skrytých v každodennosti, které mohou být pro určité etnikum jedinečné. Patří sem například způsob pozdravu, konverzace, dávání spropitného či seznamování.<sup>36</sup>

Většina lidí v Uruguayi se identifikuje jako Uruguayci, což je silně spjato s kulturou. Součástí této kultury je její inkluзивita (je velmi otevřená a téměř každý občan země je vítán tak, aby byl považován za „Uruguayce“, bez ohledu na jeho etnicitu). Tato identita ve své politické definici v podstatě odděluje obyvatele Uruguaye od sousedů, jako je Argentina a Brazílie. Národní identita umožňuje zahrnout do této definice každého, kdo je občanem, bez ohledu na svou kulturu. Tato identita je založena na životním stylu lidí, přičemž jídlo a socializace mají tendenci diktovat, co to znamená být Uruguaycem a jak se má Uruguayec chovat a jednat. Spolu se stravou přichází socializace a důležitost rodiny a přátel, což je další hlavní faktor přispívající k definování identity. Ten zahrnuje vše od jednoduchého rozhovoru, přes sledování nebo hraní fotbal až po slavení svátků.<sup>37</sup>

V této kapitole budou popsány prvky každodennosti Uruguayců, které byly zjištěny na základě dlouhodobého terénního výzkumu.

## Tradice a zvyky

Bezpochyby nejvýznamnějšími uruguayskými tradicemi a zvyky jsou sdílení infuze *mate* a grilování *asado*. Respondenti uvedli, že tradice sdílení *mate* je pro ně něco tak běžného, že

<sup>35</sup> GREW, Raymond. Konstrukce národní identity. In: HROCH, Miroslav. *Pohledy na národ a nacionalismus: Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003.

<sup>36</sup> TESAŘ, Filip. *Etnické konflikty*. Praha: Portál, 2007, s. 19–24.

<sup>37</sup> *Culture & Identity of Uruguay* [online], 2013. [cit. 2019-11-07]. Dostupné z: <http://www.safaritheglobe.com/uruguay/culture/>

jím to ani nepřipadá jako zvláštní rituál. Vánoční večeři tráví Uruguayci v rodinném kruhu a pořádají asado, tj. grilují.

Ojedinelou uruguayskou novodobou zvyklostí jsou takzvané „posuvné“ svátky – to v praxi znamená, že když státní svátek vychází na středu, den volna se posune na pondělí nebo pátek, aby vznikl prodloužený víkend. Podle respondentů státních svátků v Uruguayi mnoho není. Naproti tomu mají 20 dnů dovolené, což je podle nich v rámci Latinské Ameriky výjimečně mnoho.

Respondenti zmínili místní zvyk *stávek*, který byl v dřívějších dobách velmi intenzivní a je v zemi dodnes, i když už ne v takové míře, stále aktuální. Stávky již nejsou tak rozsáhlé a dlouhé jako dříve, stále se ale jednodenní stávky konají.

Karetní hra „*truco*“ je podle respondentů typickou uruguayskou hrou, i když ne všichni z nich si pamatují její komplikovaná pravidla.

Tradičními jsou také různé sporty na koních, především koňská rodea – *jineteada*, podle respondentů gaučovská aktivita. Jedním z uruguayských národních symbolů je *gaucho* – statečný jezdec a venkovský chovatel dobytka, který je do dnešní doby žijící legendou. V hlavním městě Montevideu se každoročně pořádá, na kterou se sjíždějí chovatelé z celé země a vystavují nejrůznější plemena dobytka. Součástí této výstavy jsou právě koňská rodea. Respondenti uvedli, že se na výstavu chodí dívat, i když je dobytek tolik nezajímá.

Další tradice, která již byla zmíněna, jsou Velikonoce – *Semana Santa*, tak ji nazývají věřící, pro ostatní je to *Semana de Turismo* – týden turismu, kdy mají studenti prázdniny.

Za další častý zvyk považují scházení se v rodinném kruhu nebo s přáteli a společné sledování fotbalu s *picadou* – drobné občerstvení (oříšky, chipsy apod.).

Neděle je pro Uruguayce „svatým“ dnem, který tráví s rodinou a nic nedělají.

## Stereotypy

Sociální historik Grew<sup>38</sup> říká, že ideologie identity nejenom ospravedlňuje zavedený politický a sociální systém (ve skutečnosti mohou představovat také základ požadavku změny), ale také jisté chování se vymezuje pro danou národnost jako charakteristické (ať už je méně nebo více žádoucí). Tyto hodnoty pojetí etikety podávané v literatuře, v obrazech, kázáních atd. schvalují určité veřejné role a ovlivňují chování. Pomáhají formovat národní identitu a vytvářet rozdíly stylu, z nichž čerpají představy národního charakteru.

<sup>38</sup> GREW, Raymond. Konstrukce národní identity. In: HROCH, Miroslav. *Pohledy na národ a nacionalismus: Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 214.

Britský antropolog Cohen, zabývající se tématem sociálních hranice, říká, že je důležité zkoumat, co konkrétní hranice pro skupinu znamenají a jaký význam jim skupina přisuzuje.<sup>39</sup> Stejně tak důležitý může být výzkum stereotypů, které sami sobě členové skupiny připisují a ty budou popsány v následující kapitole. Zajímavý je nepochybně i pohled nečlenů skupiny, který bude v kapitole také představen.

### Stereotypy o Uruguaycích

Respondenti sami sobě během rozhovorů připisovali různé charakteristiky a vlastnosti. Konkrétně o sobě říkali, že jsou melancholičtí, nostalgičtí, sympatičtí, plaší, konzervativní, zajímaví se a dobře pečující o druhé. Zájem a péče o druhé byl jedním respondentem vysvětlen tím, že mnoho Uruguayců pracuje ve službách, a tak jsou zvyklí starat se o druhé. Respondenti mluvili o rodičích, kteří často vyprávějí, jak když byli mladí, bylo všechno jinak, domy se nemusely zamykat atd. Během toho sami respondenti zavzpomínali na „staré časy“, kdy ještě měli haléřové mince a jak bylo vše levné. V předvečer státního svátku nezávislosti země slaví Uruguayci Nostalgickou noc (Noche de la Nostalgia). Během tohoto večera se hraje na všech radiových stanicích a diskotékách nostalgická hudba – oldies, lidé se oblékají v retro stylu, scházejí se s přáteli a vzpomínají. „*Uruguayci jsou hodně nostalgičtí, žijí minulostí, jsou melancholičtí a často říkají, že dřív se žilo lépe.*“ (Josefina, 26 let)

Typické uruguayské chování je podle respondentů stěžovat si, vzpomínat na staré dobré časy, řešit fotbal. „*Uruguayec si bude stěžovat na všechno. Bude si stěžovat, když je rozbitá silnice, pak si bude stěžovat, když ji budou opravovat a až bude opravená, najde na ní něco, co je špatně.*“ (Lucía, 24 let)

Jedna z respondentek uvedla, že když se ve společnosti řeší nové rozporuplné, a přitom zdánlivě trvalé téma, Uruguayci se k němu obvykle zprvu staví negativně a nechtějí ho přijmout. To podle výpovědi do chvíle, dokud nepřijde bod zlomu, od kterého je to pro Uruguayce vyřešená záležitost (hotová věc) a už se tím nezabývají. Respondentka vysvětlovala, že si Uruguayci zvykají rychle, i když je to ze začátku stojí úsilí a obvykle je to doprovázeno kritikou.

Uruguayci jsou podle nich samých velmi přizpůsobiví, tvární a mnohostranní a to, jak v dobrém, tak ve špatném slova smyslu. Když něco nefunguje, stěžují si, pak si zvyknou a už jim to ani nepřijde. Jeden respondent uvedl, že jsou pohodlní, chybí jim disciplína a často nemají motivaci a chuť na sobě pracovat a zdokonalovat se. Popisoval jejich průměrnost a

<sup>39</sup> COHEN, Anthony P. *Symbolic Construction of Community*. Routledge, 1985, s. 12.

uspokojení s tím, co mají. Uruguayskou společnost vnímá jako klidnou, ve které si lidé zařídí to základní a pak žijí v klidu.

Podle dalšího respondenta je typickým uruguayským mentálním nastavením touha získat práci ve veřejné správě. Důvodů k tomu mají hned několik: „(...) *pracuje se od pondělí do pátku, vydělávají se dobré peníze a člověk má jistotu, že o práci nepřijde. To znamená práci na celý život, když chce něco jiného, odejít může, ale je velmi těžké, aby ho vyhodil zaměstnavatel. Lidé si myslí, že kvůli tomu tam zaměstnanci nemusejí nic dělat, a pomlouvají je kvůli tomu.*“ (Gonzalo, 25 let) Podle respondenta to není pravda a je tam práce hodně. Podle jiného respondenta pracuje většina Uruguayců pro státní správu.

Podle další respondentky jsou Uruguayci „výhodáři“ a rádi využívají všeho, čeho využít mohou.

Uruguayci se celý den těší, až přijdou domů, svléknou si pracovní oblečení, udělají si pohodlí, dají si mate a pustí si televizní noviny. Několik respondentů potvrdilo, že mnoho Uruguayců od 19,00 h do 21,00 h sleduje televizní zprávy. Všechny televizní noviny běží ve stejný čas a vysílají o stejných tématech. Uruguayci mají na každé téma svůj oblíbený kanál.

Uruguayci žijí v noci. Respondenti informaci doplnili příkladem, že v jiných zemích diskotéky zavírají v jednu hodinu ráno, zatímco v Uruguayi se v jednu ráno diskotéky teprve otevírají a až od dvou hodin ráno se začíná tančit. Stejně tak vystoupení na uruguayském karnevalu začínají až v osm večer a končí kolem druhé ráno.

Uruguayci tráví mnoho času v zaměstnání, několik respondentů mělo více než jeden celý úvazek.

Ve výpovědích nově příchozích imigrantů na téma, jací jsou Uruguayci, se opakovaly odpovědi: skromný, konzervativní, stydlivý, klidný. Jedna respondentka popsala Uruguay jako nostalgickou zemi. Další respondentce se zdají být Uruguayci zprvu uzavření. „*Uruguayci my přišli ze začátku dost uzavření, nepustí si tě k sobě. Jakmile tě ale přijmou, jsou to věrní přátelé. Když už tě mají na svém seznamu přátel, zvou tě každý týden na asado a večírky.*“ (Sarah, 31 let) Jsou to podle ní dobře vychovaní lidé. Podle jiné respondentky jsou Uruguayci lidé, kteří vždy podají pomocnou ruku „(...) *i když si o nich nemyslím, že jsou nějak extra pozitivní, vždycky ti natáhnou pomocnou ruku a snaží se tě podpořit.*“ (Katrin, 24 let)

Ve srovnání názorů členů a nečlenů skupiny je na základě výše zmíněných popisů osobních vlastností Uruguayců možné najít shodné charakteristiky. Konkrétně to jsou adjektiva: nostalgický a konzervativní. Vzhledem k tomu, že byla zmiňována během

rozhovorů několikrát v různých kontextech, mohli bychom na ně nahlížet jako na stereotypní představy o Uruguaycích. V literatuře se uvádí, že slavná věta „como Uruguay no hay“ (není druhé Uruguaye), která až do dnešních dnů asociuje názor, že „tehdy bylo lépe“ pochází z období „zlatého věku“ (nebo také „tlustých krav“) před rokem 1955.<sup>40</sup>

### **Oblíbená konverzační témata**

Jak již bylo zmíněno, respondenti věří, že uruguayský fotbal je jeden z faktorů, na jehož základě jsou rozeznáváni a uznáváni ve světě. Všichni respondenti se shodli, že fotbal je disciplína, která jim jde, na kterou se cítí být hrdí a rádi o ní diskutují.

Nedávno přichodí imigranti doporučili jako vhodná konverzační témata také fotbal a dále téma *uruguayské krajiny*, která je dalším z atributů uruguayské hrdosti. Respondenti zmínili konkrétní místa – Cabo de Polonio, Rocha, Punta del Este.

V obou rozhovorech zazněla i politika, což je v rozporu s následující poznámkou o tomto tématu, a to v otázce společenského tabu. Dvě respondentky uvedly, že politika je téma, které se řeší pouze v rodině. Jiná informátorka sdělila, že politiku nemůže řešit ani se svými nejbližšími přáteli, protože se jejich názory neshodují a mohli by se pohádat. Jiná respondentka to přirovnala k tématu náboženství, kdy každý má svůj názor, za kterým si pevně stojí, a svůj způsob smýšlení, který je pro něj nevyvratitelný, a zároveň odlišný postoj nepřijatelný. Takové diskuse končí podle ní vždy hádkou.

Podle několika respondentek se obvykle ve společnosti mluví o *aktuálních tématech* a dění. Uvedly příklady – reportáže televizních novin, nové seriály Netflixu a módu. V období *karnevalu* se v Uruguayi řeší převážně jeho jednotlivá vystoupení.

### **Neoblíbená konverzační témata**

V obou skupinových rozhovorech bylo prvním zmíněným tématem vše spojené se *sexem a sexualitou*. „Uruguayci jsou hodně rezervovaní a neradi mluví o čemkoli sexuálním. Možná jen s někým, komu opravdu důvěřují.“ (Lucía, 24 let) V návaznosti na to, byla zmíněná témata homosexuality, trans genderu a potratu, avšak zde se respondenti neshodli a bezesporu záleží na otevřenosti konkrétní osoby k těmto tématům.

Téma pro Uruguayce obzvlášť nepříjemné je *diktatura*. Stále je to poměrně nedávná minulost, která byla velmi delikátní a dodnes zraňuje. Dosud jsou ve společnosti nevyřešené

<sup>40</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 56.

případy zmizelých osob, matky čekající na návrat svých dětí, lidé, kteří stále nejsou potrestáni a další nevyřešené případy.

Jiným neoblíbeným konverzačním tématem jsou *peníze*. Respondenti vypověděli, že nesdělují, kolik vydělávají ani svým kamarádům. „*Je časté že, ti někdo oznámí, že jede na dovolenou až těsně předtím, než odjede. Pro jistotu...*“ (Camila, 24 let)

Někteří respondenti rozporovali, že výše zmíněná témata nejsou tak zásadními tabu.

## Společenská tabu

Respondenti uvedli společenská tabu – *způsob odívání, sex, promiskuita, politika, náboženství a drogy*. Podle tazatelky respondenti pravděpodobně chápali otázku podobně jako *O jakých tématech Uruguayci neradi mluví*, protože většina odpovědí se shodovala.

V minulosti podle výpovědí respondentů chodili v Uruguayi všichni oblečení v černé, tmavě modré nebo šedivé barvě a oblečení jiných barev v zemi nebylo v obchodech k dispozici. Přesto, že se situace v posledních letech mění a mladí lidé už cítí větší svobodu nosit barevné nebo extravagantní oblečení, které již lze koupit, stále převládá velmi diskrétní a minimalistický styl odívání. Hlavně ve formálních zaměstnáních se nosí téměř pouze černá a šedivá. Jedna mladá respondentka se svěřila, že se musela dlouho odhodlávat, než si vzala legíny ve fuchsiové barvě na veřejnost. Zatím však nejsou tyto svobodomyšlné tendence na ulicích příliš znatelné a většina obyvatel se obléká do barev tlumených. Ve společnosti existuje podle respondentů ohledně oblečení mnoho předsudků, a když někdo nosí oblečení, na kterém je viditelná určitá značka, je evidentní, že pochází z bohaté rodiny a podobně. Prý je to obecně hodně kritizováno, ale dané osobě to do očí nikdo neřekne. To, že jsou Uruguayci ve stylu oblékání konzervativní, zmínili i dva nedávno příchozí imigranti.

I když je v Uruguayi marihuana legální, podle výpovědí respondentů má její oficiální užívání svá úskalí. Když je někdo zapsán v oficiálním registru uživatelů (na základě kterého si může pravidelně kupovat bylinu v lékárně) a žádá o půjčku v bance, ta na tuto skutečnost pro přiznání půjčky nahlíží jako na nežádoucí fakt. Pro většinu respondentů jsou drogy pro konverzaci s rodiči tabuizovaným tématem.

Politika je podle výpovědí Uruguayců kontroverzním tématem a své postoje a názory lidé nesdílejí veřejně. V rodinném kruhu obvykle ano, ale pro většinu respondentů to není téma, které by se řešilo mezi přáteli.



## Jazyk

V oblasti kultury bývá vyzdvihována jedinečnost jazyka, který často hraje roli jejího nosného prvku. Svěbytný jazyk však nemusí být podmínkou existence etnika, avšak možnost komunikace rozhodně podporuje pocit vzájemnosti.<sup>41</sup>

Uruguay je z jazykového hlediska velmi homogenní zemí. Španělština, která je oficiálním jazykem země, je také prvním jazykem pro více než 99 procent populace. Uruguayská španělština, stejně jako argentinská španělština, byla poněkud upravena Italy, kteří se stěhovali ve velkém počtu do obou zemí. Obecně je uruguayská španělština měkčí než kastilská a některá slova se liší od jazyka běžně používaného ve Španělsku. Gaučové ovlivnili jazyk, a to zejména slovy, která souvisejí se způsobem jejich života. Kromě španělštiny existuje řada menšinových jazyků, kterými mluví velmi malé skupiny obyvatelstva. Mezi ně patří portugalština, Portuñol, italština, němčina, ruština a Plautdeutsch. Portuñol, který mísí portugalštinu a španělštinu, je z nich nejpobulárnější.<sup>42</sup>

Uruguayský dialekt je v hlavním městě Montevideu velmi silný, a i pro španělsky mluvící návštěvníky může být z počátku náročné mu porozumět. V následujících odstavcích budou zachyceny nejmarkantnější rozdíly oproti kastilské španělštině.

Rioplastenský dialekt charakteristický lingvistickým jevem, který se vyznačuje nahrazováním osobního zájmena kastilského „tu“ (v překladu „ty“), rioplastenským „vos“ (v překladu také „ty“). Rioplastenské „vos“ doprovází specifické konjugace ve slovesných časech. Tento zájmenný tvar, ani jeho příslušné časování, se v kastilské španělštině nepoužívá.

Pokud jde o užívání zájmen, je pro celý region Latinské Ameriky běžné pro vykání užívat zájmeno „ustedes“ (v překladu „oni“) namísto „vosotros“ (v překladu „vy“) ve spojení s náležitým slovesným časováním. Tvar zájmena „vosotros“ a jeho slovesné časování se v Uruguayi vůbec nepoužívá.

Dalším nepřehlédnutelným specifíkem dialektu Rioplatense je odlišná výslovnost „ll“ a „y“, které se obecně vyslovuje jako „j“, ale v místním dialektu jako „š“. Zourek na konci své knihy o Uruguayi<sup>43</sup> uvádí, že se „ll“ vyslovuje jako „ž“, s čímž ovšem nelze souhlasit.

<sup>41</sup> TESARĚ, Filip. *Etnické konflikty*. Praha: Portál, 2007, s. 24.

<sup>42</sup> *Languages in Uruguay* [online], 2019. [cit. 2019-11-15]. Dostupné z: <https://www.studycountry.com/guide/UY-language.htm>

<sup>43</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015.

## Pozdrav

Rituál pozdravu patří mezi nejfrekventovanější formu společenského styku. Tento projev zastává významnou roli ve společenském životě většiny lidí. Pozdrav rozdělujeme na verbální a neverbální, přičemž se jeho způsob liší podle pravidel etikety dané společností. Obvykle se jedná o podání ruky, polibek, úklon, smeknutí apod. Každá kultura si vytvořila své vlastní způsoby zdravení a loučení, které se praktikují v závislosti na situaci a postavení.

Podle výpovědí dotazovaných a osobní zkušenosti výzkumnice je forma pozdravu v Uruguayi značně specifická. Součástí verbální části pozdravu je zvolání „*Ahoj*“ a zdvořilostní otázka „*Jak to jde*“ nebo „*Jak se máš*“. Neverbální část je jeden polibek na pravou tvář, konkrétně Uruguayci přiloží tvář na tvář toho druhé a hlasitě mlasknou. Polibek si běžně dávají také muži. Obvykle se ve vyšší společnosti podává ruka bez polibku, ale podle respondentů jsou i případy, kdy je i ve vysoké společnosti polibek běžný. Nejlepší je podle dotazovaných počkat na impulz společensky nadřazené osoby a podle toho se zachovat. Odmítnutí polibku by mohlo být nahlíženo jako porušení dobrých mravů. Podle respondentů je důležitá i intenzita stisku ruky a hlasitost mlasknutí. Když někdo nestiskne ruku, svědčí to o jeho nezájmu. V neformální společnosti se polibek dává i při seznámení s cizí osobou. Uruguayci jej vnímají jako přirozenost, hezké gesto, které buduje vztahy a je pro ně projevem přijetí. Polibek je běžný i v nejužším rodinném kruhu jako ranní pozdrav. Zmiňovaná zdvořilostní otázka typu „*Jak se máš*“ nebo „*Jak to jde*“ je úvodem při navazování jakýchkoli konverzací a podle respondentů má různé konotace. Někdo v jejím položení spatřuje povinnost nebo společenskou normu. „*Je to slušnost. Vždycky se snažíme ukázat, že se máme dobře, i když tomu tak být nemusí. Není to o tom, abychom se někomu otvírali.*“ (Camila, 27 let) Z toho vyplývá, že jediná možná a očekávaná odpověď na otázku „*Jak se máš*“ je „*Bien y vos?*“ v překladu „*Dobře a Vy?*“ a na tu už se odpoví pouze „*bien*“ – „dobře“. Z rozhovorů vyplývá, že funkce této otázky není zjistit kdo a jak se má, a nikdo nechce slyšet jinou odpověď než „dobře“. Sama výzkumnice se setkala s lhostejností, když na začátku svého pobytu (než toto pravidlo zjistila), odpovídala všem Uruguaycům na otázku „*jak se máš*“ podle skutečnosti.

Tato zdvořilostní fráze se používá také v písemné korespondenci, a to často i ve formálním prostředí – např. na akademické půdě. Při písemném projevu se ovšem na tuto otázku neodpovídá.

Jeden z respondentů sdělil, že když ho někdo osloví, aniž by se otázal „*jak se máš*“, vnímá to jako urážku. Jiná respondentka uvedla, že je to forma uruguayské „nepřímosti“

v komunikaci, kdy opravdu není možné někoho oslovit s naléhavou prosbou o pomoc, aniž by se předtím zeptal „jak se máte“.

### **Uruguayská otevřenost vůči imigrantům vs. zkušenosti nově příchozích imigrantů.**

Všichni respondenti jsou v zásadě otevřeni příchodu nových imigrantů. Někteří z nich jako důvod uvedli demografickou křivku a trend stárnoucí populace, kdy ekonomicky aktivního obyvatelstva ubývá. Dvě respondentky poznamenaly, že dnes je obecným trendem mladých vzdělaných lidí zaměřit se na kariéru a založení rodiny odložit. Jako pozitivní přínos příchodu imigrantů byla ještě zmíněna jazyková a kulturní výměna, jejich pozitivní a skromný přístup k životu. Někdo věří, že imigranti přicházejí do země motivováni potřebou sehnat zaměstnání, což může mít na Uruguayce pozitivní vliv. Uvědomí si konkurenci a začnou na sobě více pracovat. Jiní se obávají zaměstnavatelů, kteří zaměstnají imigranty za nižší plat, což může ničit konkurenceschopnost erudovaných adeptů. Zároveň nechtějí, aby imigranti kvůli ekonomické nouzi přijímali zaměstnání za nižší plat, než který odpovídá jejich pracovní činnosti. Někdo je otevřený proto, že by to chtěl mít sám jinde ve světě zrovna tak. Jeden respondent však zpochybňoval, že by vstup do země a přijetí v ní měli Uruguayci někde stejně tak snadné, jako je tomu pro imigranty u nich. Většina respondentů si totiž myslí, že je přijetí imigrantů v zemi rychlý proces. Jsou přesvědčeni, že imigranti si mohou hned zařídit potvrzení o trvalé rezidenci, průkaz identifikace a sehnat zaměstnání i bydlení. Jedna respondentka to rozporovala příběhem kamarádky, které z politických důvodů neuznali univerzitní titul, a ona nemohla sehnat zaměstnání v oboru, ve kterém je odbornicí.

Nově příchozí imigranti potvrdili rychlé vyřízení registračního čísla, se kterým mohou žádat o zaměstnání; doplnili však, že mají zkušenost s tím, že zaměstnavatel požadoval i potvrzení o trvalé rezidenci, jehož vyřízení trvá řádově několik měsíců. Nově příchozí imigrantce z Kuby v Uruguayi neuznali dosažené vzdělání, a aby jí ho uznali, bylo třeba vyřídit finančně náročnou srovnávací zkoušku. Respondentce z Venezuely univerzitní titul díky členství v Mercosuru uznávají, ale také je třeba ho revalidovat, to v jejím případě nebylo nutné a práci ve svém oboru získala i bez toho. U druhých dvou imigrantů se jednalo o pracovní migraci a práci měli domluvenou předem.

Když byli respondenti tázáni, zda by se zlobili, kdyby byl ve výběrovém řízení o pracovní místo vybrán imigrant a ne oni, všichni odpověděli, že ne. Někteří doplnili, že by tomu tak mělo být za předpokladu, že byl v oboru erudovanější nebo zkušenější než oni.

V souvislosti s „uruguayskou otevřeností“ se nedávni imigranti vyjadřovali různě. Jeden respondent sdělil, že se domníval, že bude uruguayská společnost velmi otevřená

vzhledem k jejich otevřeným zákonům, ale spletl se. Podle něj jsou Uruguayci ve skutečnosti velmi tradiční a konzervativní, a to, i když se jedná o malichernosti. Jako příklad uvedl, že když v určitém formálním prostředí řekne sprosté slovo, ostatní se přes to nedokážou přenést, přestože mimo jednání to slovo také používají. V tomto ohledu je porovnal s Argentinci, kteří jsou podle něj upřímnější a opravdovější. To, že jsou Uruguayci konzervativní, zmínily další dvě imigrantky. Jedna z nich to doplnila slovy, že jsou také introvertní a chvíli trvá, než si někoho připustí k tělu. Jakmile se však tato hranice prolomí a člověk se dostane na seznam jejich přátel, je tam už nastálo. Druhá respondentka doplnila, že od Uruguayců nejednou vyslechla vyjádření, že se jim nelíbí, že stát přijímá tolik imigrantů, a že se bojí o svou kulturu. Přitom ale jí osobně vždy všichni pomohli. Když přijela do země, všichni jí uvítali a popřáli štěstí. Kdykoli potřebovala s něčím pomoci, Uruguayci doporučili někoho známého, kdo by jí mohl pomoc poskytnout. Přiznala, že jejich pomocná ruka pro ni byla v těžkých začátcích požehnáním. To, kde spatřuje uruguayskou volnost, je rodinná sféra. Zdá se jí, že v Uruguayi rodiny nedrží tolik pospolu jako v její zemi původu, stejně se vyjádřila i další imigrantka.

## **Závěr**

Přes svoji velkou kulturní rozmanitost a multietnický původ je Uruguay vzhledem ke sdílení a praktikování stejných kulturních tradic a zvyklostí homogenní společnost. Na základě provedeného výzkumu byly zjištěny atributy uruguayské etnicity a prvky uruguayské kultury, které jsou pro tuto společnost typické a jedinečné. Respondenti se na konkrétních znacích majoritně shodovali, i když je ne všechny sami reprezentují. Co ovšem sdílí většina Uruguayců, to jsou sociokulturní zvyklosti formující uruguayskou každodennost a udávající styl života. Tyto obyčeje je vhodné znát před příjezdem do země nebo před zahájením obchodního styku s Uruguayci.

Charakteristický uruguayský pozdrav je jeden polibek (pravá tvář na tvář za doprovodu mlasknutí), který je obvyklý i ve vyšší společnosti a zdraví se takto i muži mezi sebou. Ve velmi formální společnosti se podává ruka. Respondenti doporučují počkat na impuls společensky nadřazené osoby a podle toho se zachovat. Odmítnutí polibku by mohlo být považováno za nepřátelství. Ve formálním prostředí je přetrvávající návyk decentního stylu odívání pouze v tmavých nebo tlumených odstínech. Extravagantní styl oděvu a make-upu by podle respondentů mohla působit nedůvěryhodně. Doporučené období pro obchodování v zemi je od března do prosince. Naopak se nedoporučuje přijíždět za obchodem

v lednu, v době letních prázdnin, které se vztahují také na soudy a jiné složky státní správy. Na ty navazuje počátek karnevalu, který je krásným kulturním zážitkem, ale podle respondentů snižuje výkonnost mnoha pracovních sfér. Karneval je jedno z několika oblíbených témat pro hovor stejně jako fotbal, uruguayská příroda nebo aktuální dění. Uruguayci naopak neradi mluví o peněžích, resp. výši svého výdělku, o nedávné historii diktatury, o všem sexuálním a někteří o politice. Uruguayci upozorňují na svou nedochvilnost, která nemá být vnímána jako neúcta k nikomu konkrétnímu, ale společenský rys, na který lze narazit ve všech sférách. Je podle nich důležité se před příjezdem připravit na dlouhé časové prodlevy a byrokratické procesy, které se objevují ve všech oblastech státní správy. Podstatnou uruguayskou charakteristikou je také jejich specifická výslovnost, ojedinelá slovní zásoba a slang nazývaný Rioplatense, který se od kastilské španělštiny značně liší.

Prvky uruguayské kultury pocházejí z různých koutů světa, stejně tak jako kořeny obyvatelů Uruguaye. Mezi hlavní prvky uruguayské kultury patří konzumace infuze mate, což je považováno za národní, symbolickou a společenskou tradici. Začátkem února každého roku začíná pro Uruguayce velmi oblíbená událost – karneval, který trvá přibližně měsíc. Skládá se z několika disciplín, v nichž se soutěží. Jedna z nich, kterou Uruguayci považují za své kulturní dědictví a zároveň vyjádření své kritické povahy, jsou murgas. Jedná se pěvecko-tanečně-divadelní vystoupení, kde murga svým zpěvem kriticky hodnotí politické, společenské a jiné důležité události, které se v zemi udály. Další disciplína karnevalu – bubnové pochody candombe – se praktikuje v ulicích Montevidea během celého roku. Tato tradice, která patří na seznam kulturního dědictví UNESCO, pochází od afrických otroků, kteří ji v zemi rozšířili a Uruguayci ji přijali za svou vlastní. V Uruguayi žije podle odhadů třikrát více krav než lidí<sup>44</sup> a konzumace jejich masa je velmi oblíbená. Uruguayci několikrát týdně pořádají s přáteli nebo rodinnou asado – grilování, při kterém připravují různé části hovězího masa. Národní pokrm je chivito, sendvič s plátkem hovězího, dalšími typickými pokrmy milanesa, tj. obalovaný hovězí nebo kuřecí řízek, alfajor – cukrovinka připravená z oblíbeného regionálního dulce de leche, dále krémový karamel, tortas fritas – smažené placky, empanadas – plněné kapsy, pizza a noky původem z Itálie, arroz con leche – sladká mléčná rýže atd.

---

<sup>44</sup> *Production of cattle in Uruguay from 2010 to 2019 (in 1,000 heads)* [online], 2019. [cit. 2019-11-08]. Dostupné z: <https://www.statista.com/statistics/955431/uruguay-cattle-production-volume/>

Uruguayci jsou si vědomi svého různorodého původu a jsou hrdi na to, že i když jsou, jak oni sami říkají, „směsice“, udržují si určitou homogenní kulturu. Tím se také vymezují vůči Argentincům, kteří ačkoli jsou jim v mnohém podobní, mají pestrou kulturní rozmanitost a o kulturní jednotnosti u nich v zemi nelze hovořit. Ve vztahu k Argentincům ještě Uruguayci zdůrazňují svou skromnost a kritičnost, kterou dokládá výše zmiňovaná tradice vystoupení kritických Murgas. I když mají tyto dva národy mnoho společných kulturních prvků, podobný původ a dějiny<sup>45</sup>, každý z nich uznává jiné národní hrdiny. V rámci regionu Jižní Ameriky si Uruguayci připadají jedineční svou stabilní ekonomikou, kvalitou vzdělání a moderními sociálními zákony např. o potratu, trans genderu nebo o legalizaci konopí. Uvědomují si také kvalitu svého fotbalového týmu, na který jsou velmi hrdí, a díky kterému jsou podle nich rozeznáváni a uznáváni ve světě. Je patrné, že fotbal je národní sport, který formoval národní identitu a má v uruguayské společnosti důležitou sjednocující funkci.

A až se setkáte s Uruguaycem, nezapomeňte ho políbit na tvář a zeptat se ho, jak se má a když vám nabídne své mate, nepohrdněte!

¡Uruguay nomá!

---

<sup>45</sup> ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015, s. 7.

## Seznam použitých zdrojů

- Aborto en América Latina* [online], 9. 8. 2018. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45132307>
- ACHUGAR, Hugo a Gerardo CAETANO, 1992. *Identidad uruguaya: mito, crisis afirmación?*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce. ISBN 99-743-2041-0.
- ANFITTI, Federico. *Garra charrúa, sello uruguayo de origen deportivo reconocido a nivel mundial* [online]. Montevideo, 2018 [cit. 2021-01-16]. Dostupné z: <https://www.efe.com/efe/cono-sur/cronicas/garra-charrua-sello-uruguayo-de-origen-deportivo-reconocido-a-nivel-mundial/50000803-3598294>
- AROCENA, Felipe a Sebastián AGUIAR, ed. *Multiculturalismo en Uruguay: Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Av. Agraciada 3086, Montevideo, Uruguay: Gráfica Don Bosco, 2007.
- CABELLA, Wanda; PORZECANSKI, Rafael. The growth of ethnic minorities in Uruguay: Ethnic Renewal or Measurement Problems?. In: *Social Statistics and Ethnic Diversity*. Springer, Cham, 2015. p. 175-189.
- Carnaval* [online] Ministerio de Turismo del Uruguay, 2012 [cit. 2019-09-17]. Dostupné z: <https://turismo.gub.uy/index.php/uruguay-es/uruguay-es-carnaval>
- COHEN, Anthony P. *Symbolic Construction of Community*. Routledge, 1985. ISBN 0-415-04616-5.
- Culture & Identity of Uruguay* [online], 2013. [cit. 2019-11-07]. Dostupné z: <http://www.safaritheglobe.com/uruguay/culture/>
- DELLACASSA, E., CESIO, V., VÁZQUEZ, A., ECHEVERRY, S., SOULE, S., FERREIRA, F., HEINZEN, H. Yerba mate. Historia, uso y propiedades. *Revista de la Asociación de Química y Farmacia del Uruguay*, 2007, 51: 16-20.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností - Rozumět identitě*. 1. vydání. Praha: Triton, 2007. 272 s. ISBN 978-80-7254-925-2.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-053-7.
- Experience Uruguay the auténtico way* [online] 2017. [cit. 2019-09-11]. Dostupné z: <https://www.uruguay-autentico.com/murga>
- GREW, Raymond. Konstrukce národní identity. In: HROCH, Miroslav. *Pohledy na národ a nacionalismus: Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003.
- HIRT, Tomáš. *Přehled základních tezí modernistického pojetí nacionalismu: Přehledová studie*. Katedra antropologických a historických věd FF ZČU: Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu (CAAT), 2010.
- Languages in Uruguay* [online], 2019. [cit. 2019-11-15]. Dostupné z: <https://www.studycountry.com/guide/UY-language.htm>
- Ley N° 19684: LA LEY INTEGRAL PARA PERSONAS TRANS* [online], 2018. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19684-2018>
- Ley N° 18.987: INTERRUPCIÓN VOLUNTARIA DEL EMBARAZO* [online], 2012. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/busqueda-documentos?=&Searchtext=aborto&Chkleyes=1>
- Ley N° 19.172: MARIHUANA Y SUS DERIVADOS* [online], 2014. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/busqueda-documentos?=&Searchtext=marihuana&Chkleyes=1>

- Los pañuelos verdes*, Marcela A., El candombe de la frontera argentina-uruguaya. *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* [online], 2014 [cit. 2019-11-17]. Dostupné z: [https://www.researchgate.net/publication/279105795\\_The\\_candombe\\_of\\_the\\_argentina-uruguay\\_border\\_When\\_the\\_drums\\_call\\_to\\_integration\\_and\\_sing\\_inequality](https://www.researchgate.net/publication/279105795_The_candombe_of_the_argentina-uruguay_border_When_the_drums_call_to_integration_and_sing_inequality)
- Los pañuelos verdes: Nuevas manifestaciones en Argentina a favor del aborto* [online], 20. 2. 2019 [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://www.dw.com/es/nuevas-manifestaciones-en-argentina-a-favor-del-aborto/a-47594629>
- LOZZA, Diego. *Candombe and its socio-cultural space: a community practice* [online], 2009. [cit. 2019-10-31]. Dostupné z: <https://ich.unesco.org/en/RL/candombe-and-its-socio-cultural-space-a-community-practice-00182>
- Mate* [online], 2012. Ministerio de Turismo del Uruguay [cit. 2019-09-10]. Dostupné z: <https://turismo.gub.uy/index.php/en/uruguay-is/item/1382-mate>
- Montevideo Carnival* [online], 2017 [cit. 2019-11-17]. Dostupné z: [https://www.welcomeuruguay.com/carnavales/index\\_i.html](https://www.welcomeuruguay.com/carnavales/index_i.html)
- Murga* [online], Ministerio de Turismo del Uruguay [cit. 2019-09-11]. Dostupné z: <https://turismo.gub.uy/index.php/en/uruguay-is/item/1388-murga>
- MURRAY, Lorraine. *José Mujica* [online]. [cit. 2019-11-28]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/biography/Jose-Mujica>
- PI HUGARTE, Renzo a Daniel VIDART. *El legado de los inmigrantes - 1*. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.
- Production of cattle in Uruguay from 2010 to 2019 (in 1,000 heads)* [online], 2019. [cit. 2019-11-08]. Dostupné z: <https://www.statista.com/statistics/955431/uruguay-cattle-production-volume/>
- TESAŘ, Filip. *Etnické konflikty*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-097-9.
- TRACY, Jessica L.; ROBINS, Richard W. The psychological structure of pride: a tale of two facets. *Journal of personality and social psychology*, 2007, 92.3: 506.
- Uruguay legalizó la producción de marihuana* [online], 10. 12. 2013. [cit. 2019-10-14]. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20140108112840/http://www.elpais.com.uy/informacion/marihuana-ley-senado-uruguay-parlamento.html>
- ZOUREK, Michal. *Uruguay: Stručná historie států*. Praha: Libri, 2015. ISBN 978-80-7277-543-9.



## Mezietnický a občanský aspekt oslav státních svátků v Kyrgyzstánu

### Interethnic and civil aspect of public holidays in Kyrgyzstan

Zhyldyz Kaarbaeva

Katedra historických věd Filozofické fakulty ZČU v Plzni, 2732/8, 301 00 Plzeň

Email: kaarbaeva@mail.ru

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2021.160103>

#### Abstract

This article presents research on interethnic relations conducted in southern Kyrgyzstan. This research was primarily concerned with the study of relations between ethnic Kyrgyz and Uzbeks in various spheres of relations between the two ethnic groups since the 1980s. The research examined the factors of improvement of the interethnic situation in the region and the conditions of ethnic and civic self-identification of various ethnic groups of southern Kyrgyzstan. The aim of the article is to show how some official state holidays can play a positive role in strengthening the unity of ethnic diversity among the citizens of Kyrgyzstan and in promoting their civic identity.

#### Keywords

Kyrgyz, ethnics of Kyrgyzstan, citizens of Kyrgyzstan, interethnic relations, common civic attitude, historical heritage

#### Klíčová slova

Kyrgyzové, etnika v Kyrgyzstánu, Kyrgyzstánci, mezietnické vztahy, společný občanský postoj, historické dědictví

#### Úvod

Kyrgyzstán, jako další bývalé sovětské republiky, prochází hlubokými politickými, sociálními a ekonomickými změnami. Zároveň byl zahájen proces nové etnické, občanské a náboženské identifikace obyvatelstva země. Bylo nutné vytvořit nové mechanismy fungování společnosti a státu již bez závislosti na moskevském centru. Kyrgyzstán se pokusil – jako jedna z mála zemí ve středoasijském regionu – o liberálnější cestu vývoje. Tento přístup státního vedení se výrazněji projevil v sociální sféře. Zároveň však docházelo ke zhoršování mezietnických

vztahů v zemi. Otázka mezietnických vztahů a mezikonfesionálního dialogu jsou výzvy, kterým politické vedení a obyvatelstvo země musí čelit i dnes.

„Kyrgyzstánský národ“ vedle titulárního etnika tvoří představitelé více než 80 etnik<sup>46</sup>. Označení „kyrgyzstánský“ se ve větší míře začalo zdůrazňovat až po rozpadu SSSR – mělo zahrnovat všechny etnika žijící na území Kyrgyzstánu. Naproti tomu pojem „kyrgyzský“ se v tomto ohledu vztahuje jen k jedné etnické skupině, a to Kyrgyzům. V případě dějin Kyrgyzstánu se tedy nejedná o jen o dějiny Kyrgyzů, ale také o dějiny etnik, které obývají jeho území. I když o dějinách Kyrgyzstánu se spíše uvažuje v užším smyslu (jako dějiny Kyrgyzů), vývoj mezietnických vztahů a reálií formování občanské společnosti ukazují, že pro formování pocitu národní sounáležitosti, společného občanského postoje a stabilních mezietnických vztahů je třeba nahlížet na dějiny státu v jeho širším kontextu.

V Kyrgyzstánu se koná celá řada akcí, jejichž účelem je formování budoucí generace Kyrgyzstánců. Při tom se klade velký důraz na společné historické dědictví. Společné dějiny hrají roli jednoho ze základních prvků sjednocujících vědomí nastupujících generací Kyrgyzstánců.

Mezi těmito akcemi hrají zvláštní roli oslavy státních svátků. Mezi nejvýznamnější z nich patří Den Vítězství 9. května. Oslavy tohoto svátku sice nejsou součástí oficiálního státního programu usilujícího o upevnění mezietnických vztahů a formování občanské společnosti, avšak příklad oslav Dne Vítězství je velmi vhodný pro přiblížení významu státních svátků pro stabilizaci mezietnických vztahů a formování společného občanského postoje.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> V roce 2015 tvořili Kyrgyzové 72,8% podíl (5,8 mil.) z celkového počtu obyvatelstva – *Naselenije. Číslennost' postojannogo naselenija Kyrgyzskoj Respubliki po otdeľ'nym nacional'nostjam v 2009-2018gg.* Население. Численность постоянного населения Кыргызской Республики по отдельным национальностям в 2009-2018гг.) [online] Nacional'nyj statističeskij komitët Kyrgyzskoj Respubliki [cit. 9. 5. 2016]. Dostupné z: <http://www.stat.kg/ru/statistics/naselenie/>.

Podle statistiky ze začátku roku 2016 tvořili Kyrgyzové 73% (6 019 480 osob) z celkového počtu obyvatelstva. SULTANOV, A. (ed.) *Kyrgyzstan cifralarda. Kyrgyzstan v cifrach.* Biškek: Nacional'nyj statističeskij komitët Kyrgyzskoj Respubliki, 2006, s. 48. Další dostupnost: <http://www.stat.kg/media/publicationarchive/b40aaf45-f887-467a-8b7d-ca3943392999.pdf>.

Státní statistický úřad v některých svých zdrojích uvádí jen 30 etnických skupin a v počtech zbývajících etnik tato etnika neupřesňuje. Na jiném místě statistický úřad uvádí, že Kyrgyzstán obývá více než 100 etnik – *Dëmografičeskij žežegodnik Kyrgyzskoj Respubliki 2010-2014 gg.* Biškek: Nacional'nyj statističeskij komitët Kyrgyzskoj Respubliki, 2015. Další dostupnost: <http://www.stat.kg/media/publicationarchive/99205c1e-cb4d-499e-b03c-fe7648456fa1.pdf>.

<sup>47</sup> Jako další příklady svátků lze uvést konání Světových nomádských her a oslava Nooruzu (Svátek jara).

## Metodologie

Předkládaný příspěvek je dílčím výsledkem rozsáhlejšího terénního výzkumu, který proběhl v období březen – květen 2017 ve městech Oš a Džalal-Abád v jižní části Kyrgyzské republiky. Při výzkumu bylo možné navazovat na osobní zkušenost z oslav Dne Vítězství v 90. letech 20. století, na tematickou literaturu, zdroje z masmédií a tyto údaje jsou doplněné aktuálními rozhovory s respondenty a konzultacemi s místními odborníky. Při dotazování respondentů byla zvolena nestrukturovaná (nestandardizovaná) forma rozhovoru. Při dotazování odborníků byla použita polostrukturovaná forma rozhovoru.

## Den Vítězství: „můj“ svátek – „tvůj“ svátek

Jak ukazují poslední tři roky (2015–2017), oslavy Dne Vítězství rovněž přispívají ke zmírnění mezietnické nesnášenlivosti a k prohloubení pocitu občanské sounáležitosti „Kyrgyzstánců“. Při oslavách tohoto svátku je na prvním místě připomínka konce 2. světové války (Velké vlastenecké války), ale připomínají se i boje sovětských vojáků během války v Afghánistánu v letech 1979–1989.

Oslavy Dne Vítězství jsou jednou z oslav, které se jeví jako součást historického dědictví Kyrgyzstánců, i když se jedná o dědictví relativně nedávné a sovětské. O tom, že oslavy Dne Vítězství v Kyrgyzstánu se téměř neliší od oslav v sovětské době, svědčí nejenom sovětský formát oslav v současné době, ale rovněž vztah k těmto oslavám ze strany Kyrgyzstánců. Ačkoliv rozdíly ve vztahu k oslavám Dne Vítězství mezi Kyrgyzstánci různé etnické příslušnosti nejsou patrné, určité rozdíly se spíše objevují mezi vztahem k oslavám mezi starší a mladší generací Kyrgyzstánců.

Vycházíme-li z toho, že společné historické dědictví upevňuje jednotu národa, musíme si uvědomit, že se postupem času vztah mladší generace Kyrgyzstánců k oslavám 9. května může měnit. K tomu mimo jiné může dojít proto, že s každým rokem počet válečných veteránů a představitelů sovětské (starší) generace Kyrgyzstánců ubývá. Dalším důvodem může být ze strany mladší generace nezájem o sovětskou minulost, respektive o období Velké vlastenecké války, jako součástí dějin Kyrgyzstánu. To může být způsobeno nedostatečnou pozorností vzdělávacích a výchovných institucí včetně rodiny a prostředí, v němž se děti a mládež pohybují. Nezájem o sovětskou minulost mladých lidí může také ovlivnit jejich zatím spíše více kulturní prozápadní, respektive mimoruská orientace.

Mezi veterány Velké vlastenecké války, stejně jako mezi veterány – „Afghánce“, patří občané Kyrgyzstánu (Kirgizské SSR) z různých etnik. Tato etnická rozrůzněnost ovšem vede

k určitým sporům týkajících se podílu jednotlivých etnik a jejich účasti na dřívějších vojenských akcích.

S jedním z obdobných sporů jsem se setkala při vedení rozhovorů jak s jednotlivými respondenty, tak i odborníky. Pracovnice historického muzea v Džalal-Abádu (etnická Tatarka) uvedla, že dostává především ze strany etnických Kyrgyzů otázky ohledně počtu padlých Kyrgyzů během války. Jejich počet uvedený v seznamu padlých vojáků města je nižší než počet padlých Rusů a Uzbeků.<sup>48</sup> Při konzultaci tohoto tématu potvrdila archivářka krajského archivu L. N. Halzova (etnická Ruska), že během své dlouholeté práce s archivními materiály opakovaně objevovala dokumenty, které ukazovaly, že ve válečném období nebyly ze strany Kyrgyzů výjimkou případy vyhýbání se odvodům do armády. Archivářka však neupřesnila, zda se tyto případy týkaly Kyrgyzů z města, anebo z okolních regionů Džalal-Abádské oblasti.<sup>49</sup>

Podle Pamětní knihy města Džalal-Abád (*Книга памяти город Джалал-Абад*) z džalal-abádského historického muzea, vyplývá, že z celkového počtu padlých obyvatel města (2 576 osob) jich připadalo nejvíce na Kyrgyzstánce ruské etnické příslušnosti – 44,2 %, následovanými Uzbeky – 21,9 %, zatímco procento padlých Kyrgyzů je ve srovnání s počtem padlých Rusů a Uzbeků nižší – 14,2. Mezi padlými Džalal-Abádci najdeme rovněž Ukrajince (7,3 %), Tatary (7 %), Tádžiky (2,4 %), Židy (1 %), Bělorusy (7 lidí), Armény (6), Kazachy (5), Ázerbájdžánce (3), Baškiry (3), Turkmeny (1), Dungany (1), Bulhary (1), Mordvince (1), Poláky (1) a Němce (1). V seznamu je rovněž uvedeno, že dalších 21 osob je neznámých.

Dohledat v archivu statistické údaje městského a venkovského obyvatelstva ve válečném období ze 40. let 20 století týkající se města Džalal-Abád podle etnického klíče ovšem není možné – celostátní sčítání proběhlo v roce 1926, 1939 a v poválečném období až v roce 1959. Proto bylo nutné vycházet z obecných statistických údajů Džalal-Abádského okruhu pro rok 1926 a 1939. Podle těchto údajů základ předválečného městského obyvatelstva netvořili Kyrgyzové, ale především Rusové a Uzbeki, čemuž odpovídá i vyšší počet padlých Rusů a Uzbeků.

Statistické údaje z let 1959, 1970 a 1979 ukazují, že zatímco ruské a uzbecké etnikum se soustřeďovalo v městech, příslušníci kyrgyzského etnika tvořili absolutní většinu obyvatel

<sup>48</sup> Rozhovor z 3. 4. 2017.

<sup>49</sup> Rozhovor z 15. 4. 2017.

venkova (62,1, 65,9 a 67,7 % Kyrgyzů oproti 4,3, 2,6 a 1,5 % Rusů a 23,5, 25,2 a 25,6 % Uzbeků)<sup>50</sup>.

**Tabulka 1. Podíl městského obyvatelstva v Ošské oblasti podle jednotlivých etnik (1959–1979)**

Ošská oblast – podíl městského obyvatelstva	1959	1970	1979
Kyrgyzové	11,3 %	16,0 %	23,1 %
Rusové	34,5 %	32,4 %	26,8 %
Uzbeci	26,5 %	29,9 %	31,6 %

Při porovnání těchto statistických údajů ze stejného období, které poskytuje současný státní statistický úřad je patrné, že v Džalal-Abádské oblasti žije výrazně více obyvatel ve městech (ve srovnání s Ošskou oblastí).<sup>51</sup>

**Tabulka 2. Podíl městského a venkovského obyvatelstva v Ošské a Džalal-Abádské oblasti (1970, 2009)**

	Džalal-Abádská oblast		Ošská oblast	
	městské obyvatelstvo	venkovské obyvatelstvo	městské obyvatelstvo	venkovské obyvatelstvo
1970	30,6 %	69,4 %	9,7 %	90,3 %
2009	22,6 %	77,4 %	8,0 %	92,0 %

Podle jiných zdrojů vydaných státním statistickým úřadem vyplývá, že se podíl Kyrgyzů na městském a venkovském obyvatelstvu Džalal-Abádské oblasti postupně zvyšoval, až se jejich podíl na městském a venkovském obyvatelstvu oblasti zhruba vyrovnal – 72,6 a 71,6 %. V Ošské oblasti podíl Kyrgyzů na městském obyvatelstvu zůstal na rozdíl od ukazatelů v Džalal-Abádské oblasti stejným. I v roce 2009, kdy proběhlo poslední sčítání lidu, podíl Kyrgyzů na městském obyvatelstvu oblasti činil výrazně méně ve srovnání s Uzbeky – 17,4 % oproti 79,4 % podílu Uzbeků.<sup>52</sup>

Avšak vezmeme-li podíl Kyrgyzů a Uzbeků na obyvatelstvu města Oš, nikoliv celé oblasti, nenajdeme žádné statistické údaje až do roku 1989. Údaje z roku 2009 však ukazují, že se podíl příslušníků obou etnik na obyvatelstvu Oše v roce 2009 zhruba srovnal – 41,3 % Kyrgyzů oproti 48,3 % podílu Uzbeků.<sup>53</sup>

Jinými slovy, ve všech uvedených zdrojích, ač místy odlišnými ukazateli, se uvádí, že podíl příslušníků kyrgyzského etnika na městském obyvatelstvu jižního Kyrgyzstánu byl

<sup>50</sup> V roce 1959 došlo ke sloučení Džalal-Abádské oblasti s Ošskou. *Charakteristika Ošskoj oblasti*. [online] MČS KR [cit. 22. 7. 2017] Dostupné z: <http://www.mes.kg/ru/about/subordinate/oshskoi-obl/harakteristiki-osh-obl/>.

<sup>51</sup> *Těrritorija i naselenije*. [online] Nacional'nyj statističeskij komitět Kyrgyzskoj Respubliki. [cit. 22. 7. 2017] Dostupné z: <http://www.stat.kg/media/files/d5a59588-1ad7-4c9e-952d-451f4da124cb.pdf>. S. 5.

<sup>52</sup> *Naselenije po nacional'nosti i jazyku*. (Население по национальности и языку.) [online] Nacional'nyj statističeskij komitět Kyrgyzskoj Respubliki. [cit. 23. 7. 2017] Dostupné z: <http://www.stat.kg/media/files/9cd9d7ee-78f0-413e-885d-80f914049ebf.pdf>. S. 3-12.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 3–12.

od vzniku kyrgyzské státnosti nižší ve srovnání s etniky, která v té době představovaly (Rusy) a dodnes představují (Uzбеки) významné minority země. Situace se začala měnit od 80. let, respektive už koncem 70. let 20. století. Dnes z celkového počtu populace Kyrgyzstánu tvoří Kyrgyzové 60,9 městského obyvatelstva.<sup>54</sup>

Současná odborná literatura s historicko-demografickou tematikou ve válečném období je omezena, respektive je málo zpřístupněna. V knize *Kyrgyzstan: perspektivy pljuralizma* (Кыргызстан: перспективы плюрализма) od autorky E. Maratové<sup>55</sup> se uvádí, že podle celosvazového sčítání lidu z roku 1926 se z celkového počtu obyvatelstva Kirgizské autonomní oblasti, které sotva dosahovalo milionu, ke kyrgyzskému etniku přihlásilo 67 % obyvatel a k uzbeckému a ruskému po 11 %. Avšak kolektivizace a industrializace v období 30.–50. let 20. století vedla k výraznému růstu podílu ruského etnika, což způsobilo změnu ve statusu kyrgyzského etnika jako titulárního na minoritní.

## Den Vítězství: „náš“ svátek

Zde se podrobněji zaměřím na vystoupení „Nesmrtelného pluku“ jako významné součásti v rámci oslav Dne Vítězství. Do akce spojené s vystoupením „Nesmrtelného pluku“ se Kyrgyzstán zapojil v roce 2012, první pochod pluku se v republice uskutečnil o rok později.<sup>56</sup> Jejím cílem není jen uctívání památky předků – vojáků, pracovníků týlu a nevinných obětí – ale rovněž omezit snahy mocenských struktur v upravování historického materiálu a zachovat původnost oficiální historie.<sup>57</sup> Cíle „Nesmrtelného pluku“ jsou tedy do určité míry ideologické. I proto je ale možné vidět, že každý rok 9. května oslavy Dne Vítězství a zvláště akce „Nesmrtelný pluk“ alespoň dočasně sjednocují lid Kyrgyzstánu v jeden národ.

Obdobně „Nesmrtelný pluk“ působí i v Ruské federaci, kde původně vznikl jako občanská iniciativa. Ostatně v zakládající listině Nesmrtelného pluku se přímo uvádí, že

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>55</sup> MARAT, Erika. *Kyrgyzstan: perspektivy pljuralizma*. (Кыргызстан: перспективы плюрализма.) Global Centre for Pluralism, 2015.

<sup>56</sup> *K akcii "Bessmertnyj polk" v etom godu prisjoedinit'sja Naryn*. [online] Sputnik [cit. 30. 5. 2017] Dostupné z: <https://www.ru.sputnik.kg/society/20170503/1033199641/k-bessmertnomu-polku-v-ehdom-godu-prisoedinit'sya-naryn.html>

*Bessmertnyj polk. Letopis'* (Бессмертный полк. Летопись.) [online] Oficial'nyj sajt dviženija „Bessmertnyj polk“ [cit. 31. 5. 2017] Dostupné z: <http://www.moypolk.ru/letopis-polka>

<sup>57</sup> *Nesmrtelný pluk v Česku: důstojná odpověď na zkršlování historie*. [online] Aliance národních sil [cit. 30. 5. 2017] Dostupné z: <https://www.aliacens.cz/single-post/2017/04/26/Pochod-Nesmrteln%C3%BD-pluk-Praha-852017>.

„alespoň“ jednou ročně občané Ruské federace bez ohledu na jejich politickou, náboženskou a etnickou příslušnost tvoří jeden „Pluk“.<sup>58</sup>

Každoročně v Kyrgyzstánu probíhá celá řada akcí věnované Dni Vítězství, avšak jen málokterá vyvolala mezi Kyrgyzstánci velký ohlas a jejich dobrovolní zapojení do organizace a realizace aktivit jako je právě „Nesmrtelný pluk“.

Organizace oslav ke Dni Vítězství byla spíše doménou státu, proto i podoba jejich oslav byla oficiální – vojenské přehlídky, masová divadelní představení, sportovní závody, povinná účast státních institucí apod. Organizace a průběh „Nesmrtelného pluku“ rovněž nepředstavovaly výjimku. V Kyrgyzstánu, na rozdíl od Ruské federace, kde daná akce vznikla bez nařízení „ze shora“, byl „Nesmrtelný pluk“ již od začátku výsledkem aktivní spoluúčasti vládních struktur. Ostatně realizace obdobných akcí se v Kyrgyzstánu jen stěží obejde bez koordinace s místními státními orgány. Iniciátorem zapojení země do tohoto dnes už mezinárodního hnutí byl pracovník oddělení pro sociální a kulturní vývoj magistrátu města Oš K. Tašibajev. Před konáním vystoupení Nesmrtelného pluku v Oši v roce 2013 byl Tašibajev jedním z organizátorů obdobné akce s názvem „Věčně živí, stále ve službě“, která se konala v Oši v roce 2012. Pochod Nesmrtelného pluku v Biškeku v roce 2014 a 2015 byl zorganizován představiteli městské samosprávy. Nicméně Nesmrtelný pluk poskytl prostor pro podobně smýšlející občany a jejich uvědomění jako celku.

Kromě masových akcí mohou při sjednocování do značné míry inspirovat i akce jednotlivých občanů. Například obyvatelé vesnice Korumdu Issyk-Kulské oblasti (severní Kyrgyzstán) Taalajbek Borombajev (etnický Kyrgyz) a Rašit Gizatulín (etnický Tatar) z vesnice Šekaftar v Džalal-Abádské oblasti (jižní Kyrgyzstán) kromě publikování pamětí o předcích a dalších obyvatelích vesnice, kteří odešli na frontu Velké vlastenecké války, postavili a zrekonstruovali pomníky padlým vojákům ve svých vesnicích z vlastních finančních prostředků. Borombajev získal prostředky z prodeje krávy, zatímco Gizatulín si za tímto účelem vzal bankovní půjčku. Rovněž z vlastních prostředků zorganizovali slavnostní odhalení pomníků a pohoštění návštěvníků včetně představitelů místních státních orgánů. Počinání obou mužů se těšilo výrazné podpoře ze strany místní veřejnosti. Gizatulín zastává názor, že podobné „národní“ akce upevňují vztahy mezi etniky, a proto společně s dalšími obyvateli vesnice zorganizoval pochod Nesmrtelného pluku, který uskutečnil ve Šekaftaru o

<sup>58</sup> *Ustav Polka*. [online] Oficial'nyj sajt dviženija „Bessmertnyj polk“ [cit. 31. 5. 2017] Dostupné z: <http://www.static.moypolk.ru/ustav-polka>.

rok dříve než v administrativním centru oblasti Džalal-Abádu. Díky své činnosti se oba aktivisté spřátelili.

Tyto příklady jsou ukázkami života určitých Kyrgyzstánců, jejich přemýšlení a vnímání okolí nezkomplikované politickými, finančními, kulturními či jinými hesly. Jak dokládají respondenti, i další Kyrgyzstánci, přes obtížné politické, sociální a ekonomické podmínky, nestaví mezietnické rozdíly na pořad dne. Jsou to příklady, kdy Kyrgyzstánci začínají projevovat vlastní iniciativy, které přes omezený význam a jednoduchý charakter mají důležitost v mnohonárodnostním soužití. Z tohoto hlediska je při studiu etnické problematiky v Kyrgyzstánu nutné zjistit, za jakých okolností se vztahy mezi etniky začínají komplikovat.

Dnes je téma Velké vlastenecké války zatím jedním z mála historických témat, které by u Kyrgyzstánců mohly vyvolat pocit občanské sounáležitosti na celostátní úrovni. Některé příběhy dokonce svědčí o tom, že téma Velké vlastenecké války dokáže vhodně posloužit i pro překonání konfesionálních rozdílů. V roce 2015 se ve vesnici Beš-Kungej Čujské oblasti (severní Kyrgyzstán) uskutečnilo slavnostní odhalení opraveného pomníku válečným letcům I. Tarančijevu (Kirgizská SSR) a A. Tkačevu (Smolenská oblast, RSFSR). Při této příležitosti byl pomník požehnán knězem pravoslavné církve a modlitbu pronesl i imám.

Oslavy společných svátků jako je Den Vítězství – na rozdíl od oslav Nooruzu (Svátek jara) nebo Světových nomádských her – ukazují, jak společné historické „výdobytky“ minulých generací mohou zmobilizovat soucit občanské a národní solidarity mezi představiteli současné generace. Ke dnešnímu dni jsem nezaznamenala svátky a oslavy, které by Kyrgyzstánce rozdělovaly. Samozřejmě, že příslušníci různých etnik v Kyrgyzstánu slaví mimo státní svátky i další, které jsou typické pro jejich etnikum. To však Kyrgyzstánce nerozděluje. Kromě toho se slaví náboženské svátky, které rovněž přispívají ke sjednocování společnosti (například muslimské svátky jako Ramadan, Ajit, Arapa vytváří mezi Kyrgyzy a Uzbeky a dalšími muslimy země pocit sounáležitosti na základě společného náboženství). Mohli bychom spíše uvažovat ne tak o spojujícím či rozdělujícím potenciálu jednotlivých svátků a oslav, jako o míře jejich významu pro určitá etnika. Tak například oslavy Dne nezávislosti Kyrgyzstánu 31. 8. nebo Nového roku neprobíhají tak slavnostně, jako náboženské svátky. Zatímco někteří věřící Kyrgyzové vedle náboženských svátků mohou oslavovat Den nezávislosti republiky nebo další sekulární svátky, většina Uzbeků spíše dává přednost oslavám svátkům náboženským.



Vytvářet pocit občanské solidarity a vlastenectví na základě společných dějin je jedním z klíčových aspektů poklidného občanského soužití mezi příslušníky etnicky rozmanité kyrgyzstánské společnosti. V daném případě kořeny „společných dějin“ v širším smyslu dosahují k sovětské minulosti země. Proto dodnes oslavy probíhají v sovětském formátu a v zemi obecně jsou patrné stopy sovětské epochy.

Odkaz Kyrgyzstánu na svou sovětskou minulost neznamená „zpátečnickou“ či „zaostalou“ podobu jeho současného vývoje. Ostatně vyškrtnout z historické minulosti země téměř 70 let sovětské epochy se nejeví možným ani ze žádného důvodu potřebným. Jde o to, že kyrgyzská státnost byla „dopřána“ kyrgyzskému národu až v rámci Sovětského svazu. Proto k prozápadní přeorientaci Kyrgyzstánu v brzké době dojde jen stěží. Nesmíme též zapomenout na ještě přetrvávající vrstvu kyrgyzstánské společnosti, která se označuje jako sovětská generace a která má široký vliv mezi obyvatelstvem země dodnes.

Ať se tedy jedná o jakoukoliv státní a společenskou sféru, nelze se obejít bez zmiňování sovětské minulosti. Stejně tak i kořeny problematiky kyrgyzsko-uzbeckých vztahů v současném Kyrgyzstánu jsou odvozeny ze sovětské minulosti země. To však neznamená nemožnost jejího vyřešení v budoucnu. Pouhé zjišťování, že určitý problém, spor, konflikt, je pozůstatkem sovětské, respektive carsko-ruské koloniální politiky, řešení aktuálních problémů Kyrgyzstánu neprospívá. Stejně jako jeho opakovatelné zmiňování v různých psaných a nepsaných zdrojích nemění nic na tom, že s někdejšími sovětskými spornými otázkami se budou muset vyrovnat postsovětské generace.

I kdyby historický vývoj Kyrgyzstánu byl jiným, obdobné nevyřešené problémy rovněž mohla po sobě zanechat kterákoliv jiná država. Je třeba si uvědomit, že při formulaci stanovisek k jednotlivým aspektům problémů a zejména při jejich řešení nestačí jenom znát historické souvislosti, ale třeba také zapojit umění vyrovnat se s minulostí, rovněž jako odhodlanost a schopnost racionálního řešení historických sporů ve světle aktuálního dění.

Aktuální dění Kyrgyzstánu nám zatím ukazuje, že se v zemi usiluje o formování národa, přesněji o posilování nejenom etnické (rozuměj titulárního etnika), ale i občanské složky společnosti.<sup>59</sup> Problémem je, že to nejsou procesy stabilizující. Průběh těchto (ale i dalších) procesů ukazuje, že od doby získání nezávislosti se Kyrgyzstán nachází ve stavu, kde není jisté a jasné, jakým způsobem se dotvoří.

<sup>59</sup> STRAPÁČOVÁ, Michaela; HLOUŠEK, Vít. Budování státu a národa v podmínkách postkonfliktní rekonstrukce Kosova. *Středoevropské politické studie*. 2014, 16 (2–3), 160–187.

## Druhé Světové nomádké hry, 2016

V roce 2016 došlo pro Kyrgyzstán k významné události, která měla symbolizovat jeho návrat k historickým kulturním pramenům. V období 3. 9. – 8. 9. 2016 se konaly Druhé Světové nomádké hry, jejichž slavnostního zahájení se sice kromě kyrgyzského prezidenta A. Atambaeva nezúčastnila žádná další hlava státu, ale význam her byl demonstrován tisíci jejich účastníky, hosty ze zahraničí a množstvím samotných Kyrgyzstánců. Ostatně právě absence hlav států přispěla méně formálnímu průběhu her, které se staly „národní“ slavnostní událostí.<sup>60</sup>

V souvislosti s Druhými Světovými nomádkými hrami (DSNH) se také bylo možné často setkat s používáním prefixu – *etno* (etnosport, etnoměsto, etnomóda, etnokultura). Zachování tradičních sportovních her pro budoucí generace a jejich přiblížení zahraničnímu publiku považovali organizátoři DSNH za způsob obnovy kulturního dědictví země.<sup>61</sup> DSNH se však nestaly pouhou sportovní událostí, která by vedla k obnově kulturního dědictví, ale také událostí, která poskytla prostor i pro mezikulturní dialog.

Ačkoliv se DSNH staly mezinárodní událostí, jejich význam pro Kyrgyzstánce samotné je důležitější. Organizace a průběh her sjednotily Kyrgyzstánce, ať jsou to organizátoři, účastníci nebo publikum, bez ohledu na jejich etnickou příslušnost, což umožnilo konání her na té úrovni, na které v roce 2016 byly pořádány.

Tato velkolepá akce byla zorganizována s důrazem na kyrgyzskou etnickou kulturu. Ovšem snahy Kyrgyzů, rovněž jako i dalších etnik, o zachování své tradiční kultury by neměly představovat bezprostřední hrozbu jiným etnikům a jejich vlastním kulturám v Kyrgyzské republice.

O tom, že kyrgyzská etnická kultura ve vztahu k jiným etnikům v Kyrgyzstánu nemusí být vnímána jako převládající (vyjma jazykovou sféru), svědčí současná situace v republice – na jihu Kyrgyzstánu je uzbecký kulturní vliv převládajícím. Některé prvky uzbecké kultury

<sup>60</sup> Her se účastnily sportovci dle různých zdrojů od 40 do 60 zemí světa, včetně Itálie, Spojených států amerických, Iránu, Polska, Maďarska a Botswany. RADOVANOVIČ, D., *Zapomeňte na olympiádu, v Kyrgyzstánu pořádali Světové nomádké hry. Jak vypadá hra s bezhlavou kozou?* In: Český rozhlas, [online], [cit. 2017-04-22]. Dostupné z: [http://www.rozhlas.cz/plus/svet/\\_zprava/zapomente-na-olympiadu-v-kyrgyzstanu-poradali-svetove-nomadske-hry-jak-vypada-hra-s-bezhlavou-kozou--1648738](http://www.rozhlas.cz/plus/svet/_zprava/zapomente-na-olympiadu-v-kyrgyzstanu-poradali-svetove-nomadske-hry-jak-vypada-hra-s-bezhlavou-kozou--1648738); *Всемирные игры кочевников. Что знают о Всемирных играх кочевников жители США, Швеции Греции, Ирана.* In: Боорсок, [online], [cit. 2017-04-22]. Dostupné z: <http://www.boorsok.ru/tag/vsemirnye-igry-kochevnikov/>; *Всемирные игры кочевников – 2016 в Киргизии.* In: РИА Новости, [online], [cit. 2017-04-20]. Dostupné z: <https://www.ria.ru/photolents/20160905/1476064391.html>; *Итоги II Всемирных игр кочевников (список).* In: КирТар, [online], [cit. 2017-04-20]. Dostupné z: <http://www.kyrtag.kg/society/itogi-vtorykh-vsemirnykh-igr-kochevnikov-spisok>.

<sup>61</sup> *Всемирные игры кочевников в Кыргызстане.* Видео. In: Asiarussia.ru, [online], [cit. 2017-05-01]. Dostupné z: <http://www.asiarussia.ru/news/13466/>.

jsou však dnes zaměňovány, respektive kombinovány hlavně kvůli zesilujícím reislamizačním tendencím s „arabskými“ kulturními prvky. V sovětské době byl citelnější vliv sovětské, respektive ruské kultury a dnes jsme svědky toho, jak kyrgyzská kultura dostala větší prostor pro svou obnovu a další vývoj.

O tom, že kyrgyzská kultura nedominuje nad uzbeckou, potvrzují současné módní trendy mezi Uzbeky, kteří často preferují řadu prvků arabského původu. V Kyrgyzstánu již téměř nepotkáte Uzbeky v uzbeckém tradičním oblečení, respektive v oblecích toho stylu, který byl rozšířen mezi Uzbeky v sovětském a na začátku postsovětského období. Uzbecké tradiční oblečení se dnes stalo spíše symbolickou záležitostí slavnostních událostí jako je například svatba, ale i v tomto případě částečně. Jestli tyto změny jsou vyvolány jen dočasnou „módou“ anebo se zakotví mezi Uzbeky a dalšími etniky, vyznávajícími islám, na delší dobu, lze odpovědět jenom v závislosti na další vývoj reislamizačních tendencí v zemi.

„Arabský“ styl oblékání včetně nošení hidžábu vysvětlovaly respondentky – uzbecké ženy – tím, že uzbecká kultura (v daném případě se jednalo o vnější vzhled žen dle uzbecké národní tradice oblékání) není „zapomenutá“, „vytlačena“, či že by na ni dobrovolně rezignovaly. Přesto je uzbecký styl oblečení dodržován pouze v úzkém rodinném a přátelském kruhu. Podle nich národní uzbecké oblečení nezahaluje jejich části těla tak, jak je vyžadováno islámskými pravidly. Například v tradičním uzbeckém oblečení se ne vždy dá skrýt tvar postavy, šíje, vlasy, a pokud je třeba i obličej.

Některé z respondentek pak dodaly, že právě kvůli tomu, že uzbecké (stejně tak i kyrgyzské či tatarské) kulturní prvky v současném muslimském oblečení žen „mizí z veřejnosti“, a také vzhledem k tomu, že ze strany je tak těžko rozpoznatelná jejich etnická příslušnost, se rozhodly pro dodání k jejich muslimskému oblečení tradiční pro jejich etnickou kulturu prvky. Na otázku, proč si respondenti zvolili hidžáb, niqáb, al-amiru, zejména starší ženy khimar, burku a dokonce svůj místní způsob zahalování místo toho historicky tradičního pro středoasijské ženy ve Ferganské nížině *parandži*, jsem žádnou odpověď nedostala.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Terénní výzkum z období leden – duben 2017.

## Seznam použitých zdrojů

- Bessmertnyj polk. Letopis'* (Бессмертный полк. Летопись.) [online] Oficial'nyj sajt dviženija „Bessmertnyj polk“ [cit. 31. 5. 2017] Dostupné z: <http://www.moypolk.ru/letopis-polka>
- Bessmertnyj polk. Letopis'* (Бессмертный полк. Летопись.) [online] Oficial'nyj sajt dviženija „Bessmertnyj polk“ [cit. 31. 5. 2017] Dostupné z: <http://www.moypolk.ru/letopis-polka>
- Děmografičeskij ježegodnik Kyrgyzskoj Respubliki 2010–2014 gg.* Biškek: Nacional'nyj statističeskij komitět Kyrgyzskoj Respubliki, 2015. Další dostupnost: <http://www.stat.kg/media/publicationarchive/99205c1e-cb4d-499e-b03c-fe7648456fa1.pdf>
- Charakteristika Ošskoj oblasti.* [online] MČS KR [cit. 22. 7. 2017] Dostupné z: <http://www.mes.kg/ru/about/subordinate/oshskoi-obl/harakteristiki-osh-obl/>.
- Itogi II Vsemirnych igr kočevnikov (spisok).* (Итоги II Всемирных игр кочевников (список).) [online] KirTag [cit. 20. 4. 2017]. Dostupné z: <http://www.kyrtag.kg/society/itogi-vtorykh-vsemirnykh-igr-kochevnikov-spisok>.
- K akcii "Bessmertnyj polk" v etom godu prisojedinit'sja Naryn.* [online] Sputnik [cit. 30. 5. 2017] Dostupné z: <https://www.ru.sputnik.kg/society/20170503/1033199641/k-bessmertnomu-polku-v-ehdom-godu-prisoedinit'sya-naryn.html>
- Krasivaja oděžda i tancy – jarmarka s učastijem posol'stv prochodit v Biškeke.* (Красивая одежда и танцы – ярмарка с участием посольств проходит в Бишкеке.) [online] Sputnik, 21. 3. 2017 [cit. 15. 5. 2020]. Dostupné z: <https://www.ru.sputnik.kg/culture/20170321/1032393278/diplomaticeskaya-yarmarka-v-bishkeke.html>.
- MARAT, Erika. *Kyrgyzstan: perspektivy pljuralizma.* (Kyrgyzstan: перспективы плюрализма.) Global Centre for Pluralism, 2015.
- Naselenije po nacional'nosti i jazyku.* (Население по национальности и языку.) [online] Nacional'nyj statističeskij komitět Kyrgyzskoj Respubliki. [cit. 23. 7. 2017] Dostupné z: <http://www.stat.kg/media/files/9cd9d7ee-78f0-413e-885d-80f914049ebf.pdf>. S. 3-12
- Naselenije. Čislennost' postojannogo naselenija Kyrgyzskoj Respubliki po otdělnym nacional'nostjam v 2009-2018gg.* (Население. Численность постоянного населения Кыргызской Республики по отдельным национальностям в 2009-2018гг.) [online] Nacional'nyj statističeskij komitět Kyrgyzskoj Respubliki [cit. 9. 5. 2016]. Dostupné z: <http://www.stat.kg/ru/statistics/naselenie/>.
- Nesmrtelný pluk v Česku: důstojná odpověď na zkršlování historie.* [online] Aliance národních sil [cit. 30. 5. 2017] Dostupné z: <https://www.aliacens.cz/single-post/2017/04/26/Pochod-Nesmrteln%C3%BD-pluk-Praha-852017>.
- NOORUZ – 2017.* (НООРУЗ – 2017). [online] Gos. Agentstvo po dělam mestnogo samoupravlenija i mežetničeskich otnošenij [cit. 15. 5. 2017]. Dostupné z: <http://www.gamsumo.gov.kg/ru/news/full/318.html>.
- RADOVANOVIČ, D. *Zapomeňte na olympiádu, v Kyrgyzstánu pořádali Světové nomádské hry. Jak vypadá hra s bezhlavou kozou?* [online] Český rozhlas [cit. 22. 4. 2017]. Dostupné z: [http://www.rozhlas.cz/plus/svet/\\_zprava/zapomente-na-olympiadu-v-kyrgyzstanu-poradali-svetove-nomadske-hry-jak-vypada-hra-s-bezhlavou-kozou--1648738](http://www.rozhlas.cz/plus/svet/_zprava/zapomente-na-olympiadu-v-kyrgyzstanu-poradali-svetove-nomadske-hry-jak-vypada-hra-s-bezhlavou-kozou--1648738).
- STRAPÁČOVÁ, Michaela; HLOUŠEK, Vít. Budování státu a národa v podmínkách postkonfliktní rekonstrukce Kosova. *Středoevropské politické studie.* 2014, 16 (2–3), 160–187. DOI: <https://www.doi.org/10.5817/CEPSR.2014.23.160>.

- SULTANOV, A. (ed.) *Kyrgyzstan cifralarda. Kyrgyzstan v cifrach*. Biškeek: Nacional'nyj statističeskij komitět Kyrgyzskoj Respubliki, 2006, s. 48. Další dostupnost z: <http://www.stat.kg/media/publicationarchive/b40aaf45-f887-467a-8b7d-ca3943392999.pdf>
- Těrritorija i naselenije*. [online] Nacional'nyj statističeskij komitět Kyrgyzskoj Respubliki. [cit. 22. 7. 2017] Dostupné z: <http://www.stat.kg/media/files/d5a59588-1ad7-4c9e-952d-451f4da124cb.pdf>.
- Vsemirnye igry kočevnikov – 2016 v Kirgizii* (Всемирные игры кочевников – 2016 в Киргизии). [online] RIA Novosti, 5. 9. 2016 [cit. 20. 4. 2020]. Dostupné z: <https://ria.ru/20160905/1476064391.html>.
- Vsemirnye igry kočevnikov v Kyrgyzstaně*. (Всемирные игры кочевников в Кыргызстане). [online] Asiarussia.ru, 5. 9. 2016 [cit. 1. 5. 2020]. Dostupné z: <http://www.asiarussia.ru/news/13466/>.
- Vsemirnye igry kočevnikov. Čto znajut o Vsemirnych igrach kočevnikov žitěli SŠA, Švecii Grecii, Irana*. (Что знают о Всемирных играх кочевников жители США, Швеции Греции, Ирана). [online] Boorsok, [cit. 22. 4. 2017]. Dostupné z: <http://www.boorsok.ru/tag/vsemirnye-igry-kochevnikov/>.

## **Formovanie kultúrnej a etnickej identity Maoriov prostredníctvom príslušnosti ku gangu**

### **Forming the cultural and ethnic identity of Maoris through gang membership**

Lucia Bistárová

Filozofická fakulta UCM v Trnave, Námestie J. Herdu 2, 917 01 Trnava  
Email: lucybistar@yahoo.com

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2021.160104>

#### **Abstract**

Though often called a “*heaven on Earth*” New Zealand suffers from a serious problem with gangs. Ethnic gangs have dominated the New Zealand gang scene since the 70s when many Maoris left traditional rural areas and migrated in search of work to the cities but ended up in poverty because of lack of skills and poorly-paid jobs. Maori urbanization and the dual pressures of acculturation and discrimination resulted in a breakdown of the traditional Maori social structures and alienated many from their culture. Maoris who have been unable to maintain their ethnic and cultural identity through their genealogical ties and involvement in Maori culture attempt to find it elsewhere. For many of those that have lost contact with their cultural and ethnic links gangs have replaced families and community and provides individuals with a sense of belonging and safety. The aim of this article is to demonstrate the role of gangs in Maori ethnic and cultural identity development. This paper demonstrates the impact of gang environment on individual identity development and provides evidence that cultural engagement initiatives can enhance Maori identities, which in turn could increase psychological and socio-economic wellbeing.

#### **Keywords**

Ethnicity, cultural identity, Maori, gang, New Zealand, acculturation, tradition

#### **Kľúčová slova**

Etnicita, kultúrna identita, Maori, gang, Nový Zéland, akulturácia, tradícia

## Úvod

„Gangy začali zabezpečovať to, čo nedokázala rodina, škola a iné zariadenia sociálnych služieb – rozvoj mládeže, ich noriem správania sa a budovanie priestoru, kde nachádzajú priateľstvo, podporu a ochranu.“<sup>1</sup>

Cieľom tohto príspevku je preukázať význam gangov pri formovaní maorijskej etnickej a kultúrnej identity a zodpovedať tri základné otázky – aký je dôvod vzniku a existencie etnických gangov v priestore Nového Zélandu, ako sa v priebehu posledných 20 rokov tieto gangy zmenili a aké sú motivácie mladých Maoriiov sa k nim aj v súčasnosti pridávať?

Na Novom Zélande v súčasnosti existuje viacero druhov pouličných či motorkárskych gangov, z ktorých niektoré sa formovali za účelom poskytnutia ochrany a spolupatričnosti svojim členom, iné vznikali ako kriminálne či protispoločenské organizácie, zamerané na ilegálne aktivity. V krajine sa začali objavovať v období po skončení druhej svetovej vojny, no najväčší rozmach prišiel v 70. rokoch 20. storočia, kedy veľká časť maorijského obyvateľstva migrovala z rurálnych oblastí do miest s vidinou nájdenia lepšej práce. Nízka, alebo žiadna kvalifikácia Maoriiov, ktorí do miest prichádzali, mala za následok, že si nedokázali nájsť dobre platenú prácu. Vystavení spoločenskej a kultúrnej diskriminácii, tak mnoho mladých Maoriiov hľadalo útočisko a podporu práve v gangoch.<sup>2</sup>

Dnes Maoriiovia tvoria viac ako tri štvrtiny celkového počtu príslušníkov gangov v krajine.<sup>3</sup> Motivácie príslušnosti ku gangom sa líšia od jedného gangstra k druhému. Niektorí vstúpili do gangu s vidinou zbohatnutia z nelegálnej činnosti. Iných tam priviedli strach, problémy s drogami či alkoholom. Naprieč najväčšími gangmi Nového Zélandu, ktorými sú *Mongrel Mob*, *Black Power* či *Head Hunters*, však rezonujú príbehy o hľadaní rodiny, komunity a pocitu spolupatričnosti, ktorú v spoločnosti nenachádzajú. Mnohí považujú príslušnosť ku gangu za demonštráciu toho, že sú Maoriiovia. Gang pre nich predstavuje formu protestu voči zbytkom koloniálnej politiky a akulturačných tlakov, ktoré ich pripravili o pôvodnú kultúru a možnosť identifikovať sa ako Maori.

<sup>1</sup> VIGIL, James, D. *Barrio Gangs: Street life and identity in Southern California*. Austin: University of Texas Press, 1988, s. 168.

<sup>2</sup> KINNEAR, Karen L. *Gangs: A Reference Handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2009, s.109.

<sup>3</sup> NEWBOLD, Greg a TAONUI, Rawiri. Gangs – Gangs and Crime; Te Ara – the Encyclopedia of New Zealand [online]. 2011 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: <https://teara.govt.nz/en/gangs/page-4>.

## Výskum v špecifickom regióne

Nový Zéland je veľmi špecifická krajina, pri zmienení ktorej si snád' ani nedokážeme predstaviť všetky rastliny a zvieratá, ktoré na tomto geograficky izolovanom súostroví môžeme nájsť. Čo je však pre predstavu ešte ťažšie, je to, že by mala byť iná aj kultúra obyvateľov tejto krajiny, ktorú poznáme ako súčasť nám tak dobre známeho, „západného sveta“<sup>4</sup>. Nový Zéland je domovom rozličných ľudí a rozličných kultúr.<sup>5</sup> Aj pri prevahe obyvateľov európskeho pôvodu, môže skrývať výskum v tamojšom prostredí mnoho metodologických, ale i spoločenských nástrah, ktoré sa môžu stať problémom pri zbere a neskoršom vyhodnocovaní výskumného materiálu.

Ako však takýto terénny výskum v prostredí Nového Zélandu vlastne prebieha? Vo všeobecnosti treba myslieť na pravidlo, platné nielen pri skúmaní v priestore Nového Zélandu, že výskumník prichádza do terénu pripravený. Štúdium literatúry a rôznych iných zdrojov pomôže výskumníkovi aspoň čiastočne pochopiť kultúru, ktorú sa vydáva skúmať a môže tak zmierniť kultúrny šok, ktorý s veľkou pravdepodobnosťou čaká už za bránami letiska vybranej destinácie. Spoznávanie danej kultúry do najmenších podrobností je údelom a cestou etnológa, na ktorú sa vydal výberom tejto vednej disciplíny.<sup>6</sup> Neznalosť miestnych sociálnych noriem môže spôsobiť problémy v teréne a častokrát napáchať nenapraviteľné škody, ktoré môžu výskumníkovi nadobro zavrieť dvere u respondentu, alebo v horšom prípade v celej komunite.

Už v počiatočnej fáze prípravy sa etnograf môže dopustiť prvých chýb. Kultúrny suicentrizmus, alebo etnocentrizmus a stereotypy o určitých geografických priestoroch a ich obyvateľoch môžu predstavovať základnú chybu pri výskume. Konštruovanie obrazu o mimoeurópskych kultúrach a balíčok predstáv a očakávaní, ktoré si so sebou na výskum

<sup>4</sup> V tomto prípade pod pojmom „západný svet“ máme na mysli krajiny EÚ, USA, Kanady, Austrálie a Nového Zélandu.

<sup>5</sup> Nový Zéland je v súčasnosti označovaný ako multikultúrna krajina s bikultúrnym „dedičstvom“, ktoré vychádza zo znenia tzv. Zmluvy z Waitangi (podpísaná 6. 2. 1840), uzatvorenej medzi maorijskými vodcami a predstaviteľmi britskej koruny, ktorá právne ukotvila odovzdanie Nového Zélandu pod správu britskej koruny a zároveň stanovila rovnoprávne postavenie maorijského obyvateľstva. Zmluvu z Waitangi považujú mnohí z radov Maorirov aj európskych Novozélandčanov za najvýznamnejší národný symbol a zakladajúcu listinu krajiny. Dokument bol v deň podpisu podpísaný viac ako 40 maorijskými náčelníkmi a zástupcami britskej koruny v zátok Waitangi, na severe Severného ostrova v Zátok ostrovov (*Bay of Islands*). Následne boli naprieč ostrovmi rozoslané kópie podpísanej zmluvy, ktoré dodatočne podpísalo ďalších približne 500 náčelníkov.

KOLLÁROVÁ, Lubica. Identita a jazyk dvoch hlavných zložiek novozélandskej spoločnosti: Maori a Pakeha. Praha: Tribun EU, 2013, s.16.

<sup>6</sup> Podľa Franza Boasa je „...potrebné každú kultúru skúmať v jej jedinečnosti a jej jedinečnom geografickom a klimatickom prostredí, ktoré nadväzuje na jedinečný historický vývin.“ Viac v: KANOVSKÝ, Martin. Kultúrna a sociálna antropológia: Osobnosti a teórie. Bratislava: Chronos, 2004, s.42.



nesieme, nám totiž podmieňuje to, čo v teréne uvidíme a neuvidíme, teda v konečnom dôsledku determinuje a skresľuje naše poznanie týchto kultúr.<sup>7</sup>

Od obdobia prvých kontaktov maorijského obyvateľstva s európskymi osadníkmi nastala vzťahová situácia, ktorej následky môžeme pozorovať do súčasnosti. Od začiatku kolonizácie krajiny totiž čelili pôvodní obyvatelia Nového Zélandu spoločenskému, ale aj legislatívnemu a ústavnému útlaku zo strany európskych prisťahovalcov.<sup>8</sup> S koncom represívnej koloniálnej éry však prichádzajú globalizačné procesy, ktoré pôvodnému obyvateľstvu ponúkajú tak nevýhody, ako aj príležitosti. Maoriovia ako jednotlivci, ale i ako kolektív reagujú rôzne na tieto zmeny a procesy, ktoré ovplyvňujú ich sebaurčenie a ciele.<sup>9</sup> Posledných približne 200 rokov<sup>10</sup> prichádza ku stretom a konfrontáciám dvoch svetov, ktoré sa vzájomne prelínajú a ovplyvňujú, a vytvárajú tak špecifické prostredie Nového Zélandu.

Koloniálna politika, asimilačné tlaky, nútené adopcie a čiastočná segregácia maorijského obyvateľstva vyústila do rôznych vyhrotených situácií a predovšetkým má za následok veľkú nedôveru a skepticizmus, ba prípadnú nevraživosť voči európskemu obyvateľstvu – *Pakehom*<sup>11</sup> zo strany Maori. Predovšetkým u starších ľudí a v chudobných vrstvách rurálnej maorijskej spoločnosti sa zakorenil stereotyp, že biely človek (Európan) je nepriateľ, alebo ten, kto môže za ich biedu či nepriazeň osudu. Napriek tomu, že sa nám môže tento prístup zdať nanajvýš úsmevný, alebo „nefér“, treba mať na pamäti realitu maorijskej

<sup>7</sup> KARÁSEK, Matej. Ľudskosť ako elementárna metóda (nie len v Indii). *Terénny výskum v špecifickom prostredí*. Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2015, s. 8.

<sup>8</sup> Podpísaním Zmluvy z Waitangi začali na ostrove platiť britské zákony. Každý narodený na území britského impéria získaval na Novom Zélande rovnaké zákonné práva, ako občania Veľkej Británie. Maoriovia získali všetky práva a výsady Britov podľa článku 3 Zmluvy z Waitangi, a túto pozíciu posilňoval aj zákon o právach domorodých obyvateľov z roku 1865. Avšak následné úpravy zákonov znevýhodňovali pôvodné obyvateľstvo vo viacerých smeroch. Narastajúci počet anglicky hovoriacich obyvateľov spôsobil, že maoričina viac nebola považovaná za lukratívny jazyk a angličtina predstavovala vidinu lepšej budúcnosti. Angličtina bola povýšená na úradný a vyučovací jazyk a dodatok zákonu o školách z roku 1879 zakazoval používanie maoričiny v školách. Zákon „*The Tohunga Suppression Act*“ z roku 1907, zas vyslovene zakazuje Maoriom praktizovať svoju kultúru tým, že zakazuje akúkoľvek vzdelávaciu alebo duchovnú činnosť *Tohunga* (kňaz, spirituálny vodca a odborník na tradičnú maorijskú kultúru). V praxi to znamenalo, že Maoriovia mohli byť sankcionovaní za to, že akoukoľvek formou praktizovali svoju pôvodnú kultúru. Viac na: *New Zealand Acts As Enacted: Native Rights Act 1865 (29 Victoriae 1865 No 11)* [online]. 2020 [cit. 2021-01-26]. Dostupné z: [http://www.nzlii.org/nz/legis/hist\\_act/nra186529v1865n11281/](http://www.nzlii.org/nz/legis/hist_act/nra186529v1865n11281/).

KOLLÁROVÁ, Eubica. *Status a revitalizácia jazyka novozélandských Maori: Jazyk je poklad* [online]. 2003 [cit. 2021-01-26]. Dostupné z: [is.cuni.cz › webapps › zzp › download](https://is.cuni.cz/webapps/zzp/download).

<sup>9</sup> DURIE, Mason. *Te Mana, Te Kawanatanga – The politics of Maori Self-Determination*. Auckland: Oxford University Press New Zealand, 1998, s. 4-13.

<sup>10</sup> Počítam od podpísania Zmluvy z Waitangi z roku 1840.

<sup>11</sup> *Pakeha* je oficiálnym a v bežnej reči zaužívaným termín označujúci Novozélandanov európskeho pôvodu. Jedným z možných doslovných prekladov tohto maorijského slova je „bledý“. Od roku 2000 je v anglickom jazyku za pravopisne správnu považovaná forma písania veľkého „P“ na začiatku, nakoľko tento termín označuje etnický pôvod, nie rasu. V texte je, na základe týchto pravidiel, používaná forma písania *Pakeha* s veľkým „P“. Viac na: GRAY, Claire, Nabila JABER a Jim ANGLEM. *Pakeha identity and whiteness: What does it mean to be white? Sites: New Series 10(2)* [online]. 2013 [cit. 2021-01-26]. Dostupné z: <https://sites.otago.ac.nz/Sites/article/viewFile/223/255>.

spoločnosti v minulosti a v súčasnosti. V spoločnosti rezonujúci rasizmus a údajný nezáujem vlády a príslušných orgánov o problémové rodiny či skupiny na okraji spoločnosti, ktoré sú tvorené prevažne jedincami maorijského pôvodu, vyústila do atmosféry nedôvery a strachu voči autoritám, alebo vo všeobecnosti voči belochom.

Veľká časť maorijskej populácie aj v súčasnosti žije vo vidieckych lokalitách za mestami, čo môže v priestore Nového Zélandu pokojne znamenať aj odľahlé oblasti, medzi sebou vzdialené desiatky kilometrov. Odľahlé rurálne oblasti sú zvyčajne osídlené farmármi a malými skupinami Maoriou. Budovanie vzťahov a dôvery je veľmi zdĺhavá a komplexná záležitosť, spoločnosť a pomoc tamojších priateľov, alebo lokálnych autorít je pri skúmaní izolovaných skupín v špecifickom prostredí nevyhnutnosťou. Hlúšek uvádza, že „*situácia na vidieku je pre výskumníka, a ešte k tomu cudzinca, náročná a krátkodobý výskum je možný iba v tých lokalitách, v ktorých už bol predtým uskutočnený výskum dlhodobý a bádateľ v nich má vytvorené dostatočné zázemie v podobe známych a priateľov.*“<sup>12</sup>

Jednoduché situácie bádateľ nenachádza ani v mestách. Odstup zo strany respondentov, opísaný na predchádzajúcich riadkoch sa v urbánnom prostredí nezmenšuje, práve naopak, častokrát môže pôsobiť ešte vyhrotenejšie, vzhľadom na sociálne rozdiely, ktoré sú v meste badateľnejšie. Nerovnosti a znevýhodnenie pôvodných obyvateľov voči majoritnej spoločnosti vychádzajú vo veľkej miere z koloniálnej histórie Nového Zélandu. Môžu mať za následok obmedzený prístup ku kvalitnému vzdelaniu a pracovným príležitostiam, nízke príjmy a vyššiu mieru chudoby, nízky štandard bývania, vyššie riziko zdravotných problémov, vysokú mieru psychických porúch a relatívne vysokú mieru kriminality a marginalizáciu tejto minority.<sup>13</sup>

Získavanie dôvery informátorov, ktorí boli ochotní a schopní poskytnúť relevantné dáta, predstavovalo nepochybne najzložitejšiu a časovo náročnú časť celého procesu získavania informácií v teréne. Informátormi boli Maoriovia, ktorí sú aktívnymi členmi gangu, bývalými členmi, alebo sú v blízkom spojení s niekým, kto v gangu je. Výskum prebiehal vo viacerých oblastiach Severného ostrova, predovšetkým v mestskej štvrti Otara na juhu Aucklandu, v mestečku Opotiky, Tolaga Bay a Tauranga, na prelome rokov 2018 a 2019. Ani predchádzajúci pobyt, štúdium literatúry, dokumentov a filmov ma nedokázal

<sup>12</sup> HLÚŠEK, Radoslav. Špecifika výskumu v domorodých komunitách v Mexiku. *Terénny výskum v špecifickom prostredí*. Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2015, s. 23.

<sup>13</sup> Obraz postavenia Maoriou v spoločnosti Nového Zélandu je vypracovaný na základe oficiálnych údajov Novozélandského štatistického úradu (Statistics of New Zealand) a Agentúry pre spracovanie výsledkov sčítania ľudu (Stats NZ—Census 2018. Viac na: Census. Stats New Zealand [online]. 2020 [cit. 2021-01-26]. Dostupné z: <https://www.stats.govt.nz/topics/census>.

prípraviť na niektoré situácie, ktoré sa s odstupom času zdajú prosté, no v momentoch keď sa diali boli šokujúce. Tento špecifický kultúrny šok však bolo potrebné prekonať snád rýchlejšie, ako si ho vôbec uvedomiť. Akokoľvek absurdne, nesprávne či nespravodlivo mohla situácia pôsobiť, v komunitách týchto marginalizovaných skupín išlo o každodennú realitu, ktorá sa stala pre nich *normálnou*. Práve bezprostredné vyrovnanie sa so šokujúcimi situáciami bolo kľúčovým pri budovaní si (nevyhnutného) vzťahu s informátormi. Nadviazanie takéhoto vzťahu a akéhosi spojenia medzi etnografom a informátorom predstavuje budovanie pocitu dôvery, ktorá počas rozhovorov zabezpečuje voľný tok informácií.<sup>14</sup> Jedným zo spôsobov, ako bolo tento vzťah možné dosiahnuť, bol ambivalentný prístup k nezákonnému či protispoločenskému správaniu, ktorého svedkom som bola.<sup>15</sup>

Miera zainteresovanosti v každodennom živote niektorých informátorov presiahla akékoľvek predstavy, ktoré som pred príchodom do lokality mala. Napriek tomu, že sa stala najdôležitejším pohonom toku informácií od respondentov, prinášala, vzhľadom na citlivú povahu výskumu, rôzne etické dilemy. Rozhovory často zasahovali do citlivých spoločenských tém, akými sú domáce násilie, sexualita, zneužívanie, protispoločenské správanie. Stalo sa, že počas rozhovorov „vyplávali na povrch“ také informácie, ktoré boli v rozpore s mojím osobným presvedčením, no napriek tomu nebolo možné ich komentovať, alebo do tejto reality akokoľvek zasahovať a to v rámci zachovania bezpečnosti informátorov, ale aj mojej vlastnej.

Ako už bolo uvedené, získanie dôvery respondentov je nevyhnutnou súčasťou výskumu, o to zložitejšou však je, ak ide o komunity, kde skúmané osoby nie sú ochotné odpovedať v súlade so skutočnosťou, nakoľko majú obavy a predsudky, že ich výpoveď môže byť použitá proti nim. Výskumník pre nich totiž často predstavuje rovnakú hrozbu, ako sociálni pracovníci, ktorí im odoberajú ich deti, alebo napr. exekútori, ktorí im berú to málo, čo im ešte ostáva. Je základnou povinnosťou výskumníka všetky citlivé informácie zabezpečiť proti zneužitiu,<sup>16</sup> a preto v tomto príspevku neuvádzam mená respondentov z výskumu v komunitách, ktoré obklopovali niektorý z gangov.

Všeobecná podozrievavosť a nedôvera členov voči „outsiderom“ komplikovala nie len nadväzovanie kontaktov, ale aj pozorovanie, pri ktorom si výskumník ponecháva od aktérov

<sup>14</sup> SPRADLEY, James. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1979, s. 78.

<sup>15</sup> Považujem za dôležité uviesť, že počas môjho pôsobenia v komunite, som sa nestala svedkom žiadneho závažného trestného činu zo strany informátorov s ktorými som bola v kontakte. Avšak s výskumom skupín, ktoré prejavujú kriminálne, alebo protispoločenské správanie, prichádza aj určité riziko, ktoré výskumník pre získanie materiálu musí podstúpiť.

<sup>16</sup> REICHEL, Jiří. Kapitoly metodologie sociálních výzkumů. Praha: Grada, 2009, s. 175-178.

odstup. Prítomnosť cudzinky – ženy vyvolávala rôzne reakcie, ktoré neboli pri výskume nápomocné, práve naopak, častokrát situácie komplikovali. Moja prítomnosť, často vo výlučne mužskom kolektíve, pôsobila príliš rušivo a z týchto dôvodov som uprednostňovala rozhovory s jednotlivcami, pred rozhovormi skupinovými.

## Literatúra a médiá ako zdroj informácií

Pre získanie kvalitných a relevantných informácií k skúmanej téme bolo potrebné štúdium veľkého množstva historických prameňov a archívnych súborov rôznych médií. Patrili k nim články z novín, prepisy politických diskusií, správy, výskumy a výsledky štatistík vlády a polície, prípadne rôzne osobné dokumenty pochádzajúce od informátorov. Významným zdrojom informácií boli archívy novozélandského denníka *New Zealand Herald (NZ Herald)*, z ktorých hojný obsah je dostupný online na stránkach denníka<sup>17</sup> a národnej knižnice<sup>18</sup>. Články a úvodníky týkajúce sa gangov boli dôležité pri mapovaní histórie gangov v krajine a časovom rozvrhu hlavných udalostí, ktoré sa dostali do médií. *NZ Herald* pochopiteľne nebol jediným mediálnym zdrojom pri získavaní informácií o konkrétnych miestnych udalostiach, no poskytol prehľad najdôležitejších tém týkajúcich sa gangov, ktoré rezonovali v spoločnosti od konca 60. rokov.

Tematike gangu a kriminálnych skupín sa v súčasnosti venuje veľké množstvo literatúry, nakoľko sa tento fenomén objavuje v mestách naprieč celým svetom. Tento príspevok sa zaoberá gangmi v prostredí Nového Zélandu, ale terénny materiál a získané informácie boli pri vyhodnocovaní konfrontované literatúrou zaoberajúcou sa predovšetkým gangmi v prostredí Spojených Štátov Amerických, so širokou škálou prehľadu súčasných etnických gangov, ale aj minulosti. Z kľúčových je nutné spomenúť dielo akademika – priekopníka, ktorý sa ako prvý zaoberal detailným štúdiom gangov, príčinám a následkom ich vzniku. Frederic Thrasher svojím dielom *The Gang: A Study of 1,313 Gangs in Chicago* z roku 1927 poskytol prvý komplexný popis mládežníckych gangov a ich organizácie a položil tak základy vedeckého záujmu o gangy 20. storočia.<sup>19</sup> Diela Joan Moore (1978, 1991) venujúce sa barrio gangom (latinoamerické gangy ako napr. Mara Salvatrucha, 18th Street gang atď.) predstavujú veľký zdroj inšpirácie v kontextoch významu etnickej identity

<sup>17</sup> *New Zealand Herald: Searched topic: Gangs* [online]. Archív. [cit. 2021-04-22]. Dostupné z: <https://www.nzherald.co.nz/search/gangs/>

<sup>18</sup> *National Library: Topic: NZ Herald* [online]. Archív. [cit. 2021-04-22]. Dostupné z: <https://natlib.govt.nz/items?text=NZ+herald>

<sup>19</sup> THRASHER, Frederic M. *The Gang: A Study of 1,313 Gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press, 1927.

pri členstve v gangu. Z novozélandských autorov spomeniem Grega Newbolda a Jarroda Gilberta, ktorí sa venujú histórii a kriminalite gangov v krajine a ich diela predstavujú zdroj informácií, pochádzajúcich z ich vlastných dlhoročných výskumov priamo v komunitách gangov.<sup>20</sup> Tieto diela poskytujú nie len chronologický prehľad dôležitých míľnikov súvisiacich s vývojom gangov v prostredí Nového Zélandu, ale aj osobné skúsenosti s príslušníkmi a komunitami, ktoré ich obklopujú, čím pomohli zodpovedať rôzne otázky či pochybnosti, ktoré počas vyhodnocovania vlastného materiálu vznikli.

Ďalšou ústrednou témou tohto príspevku je problematika formovania etnickej a kultúrnej identity súčasných Maoriov.<sup>21</sup> Podľa Kollárovej (2013), Durieho (1998) či Metgeovej (1964) bola maorijská identita tradične určovaná príslušnosťou k súboru rozšírenej rodiny (*whanau*) a kmeňu (*iwi*). Tieto sociálne skupiny boli a v istej miere stále sú, zodpovedné za medzigeneračné odovzdanie kmeňových a sub-kmeňových vedomostí, ktoré sú piliermi kultúrnej identity Maoriov.<sup>22</sup> Veľmi dôležitými aspektmi maorijskej identity sú aj genealogické línie *whakapapa*, zmysel príslušnosti k určitému priestoru spájanému s predkom, ovládanie jazyka, kmeňovej histórie a mytológie.<sup>23</sup> Výchova jednotlivca, komunita a priestor, v ktorom vyrastá, prípadná obmedzená interakcia s kmeňovými oblasťami môžu ale viesť k tomu, že jedinec tieto vedomosti nezíska. To malo za následok, že mnohí Maoriovia v mestách, ďaleko odvzhl'adom na absenciu genealogických a kultúrnych informácií, neboli schopní sa identifikovať ako Maori.

Identita je sociálny konštrukt, ktorý jednotlivec bežne používa na opis toho, za koho sa považuje. Je to dynamický koncept, ktorý sa neustále mení, vyvíja a prispôsobuje, podľa toho, čo človek zažíva a v akých situáciách sa nachádza.<sup>24</sup> Etnická identita je ovplyvnená sociálnym kontextom a vonkajšími faktormi a je opísaná ako trvalý aspekt seba samého, ktorý zahŕňa zmysel pre príslušnosť k etnickej skupine a všetky postoje a pocity s týmto členstvom

<sup>20</sup> GILBERT, Jarrod. *Patched: The History of Gangs in New Zealand*, 2013.; GILBERT, Jarrod a NEWBOLD, Greg. *Youth Gangs*, 2006.; NEWBOLD, Greg. *Crime in New Zealand*, 2000 a iné.

<sup>21</sup> Nakoľko je gang fenomén týkajúci sa prevažne miest a tento príspevok sa sústreďuje na formovanie identity prostredníctvom príslušnosti ku týmto skupinám, venujem pozornosť predovšetkým procesom formovania maorijskej identity v mestskom prostredí.

<sup>22</sup> DURIE, Mason. *Te Mana, Te Kawanatanga – The politics of Maori Self-Determination*, Auckland: Oxford University Press New Zealand, 1998, s. 58.

<sup>23</sup> METGE, Joan. *A new Maori migration: Rural and urban relations in northern New Zealand*. London: The Athlone Press, 1964.

<sup>24</sup> BOURDIEU, Pierre. Teorie jednání. In: *Teorie Jednání* [online]. 1998, s. 16-24. [cit. 2021-04-22]. Dostupné z: [http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/pb\\_tj.htm](http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/pb_tj.htm).

spojené.<sup>25</sup> Podľa Bartha (1969) etnicitou označujeme súbor teórií, ktoré sú založené na tvrdení, že ľudia môžu byť klasifikovaní v rámci ohraničených skupín, na základe spoločných fyzických a behaviorálnych podobností, ktoré „...sú pravdepodobne určené pôvodom a sociálnym pozadím...“.<sup>26</sup> Etnicita je podľa neho vecou sociálnej organizácie, kedy je nepodstatné, ak sú jednotlivé skupiny rozdielne, pokiaľ si dokážu nájsť aspoň nejaký spoločný prvok, a ten si nejakým spôsobom brániť. V tomto prípade, teda nie je podstatné, či sa osoba kmeňovo identifikuje s nejakým predkom a konkrétnym priestorom v rámci tradičného rurálneho priestoru, alebo si svoju etnickú identitu vytvára v mestskom priestore, bez konkrétneho genealogického pozadia. Spájajú ju s etnikom totiž určité prvky, ako napr. jazyk a prejavy tradičnej kultúry (nasledovanie tradičných zvykov a rituálov pri narodení, smrti, prejav prostredníctvom tetovania, umenie a i.). Táto koncepcia predstavuje základ pri hľadaní súvislostí medzi príslušnosťou ku gangu a tvorením identity Maorirov, ktoré sú predstavené na nasledujúcich riadkoch.

## Akulturácia Maorirov a jej následky

Pôvodní obyvatelia Nového Zélandu – Maorirovia, sú považovaní za etnickú skupinu vážne poznamenanú kolonizáciou.<sup>27</sup> Po podpísaní Zmluvy z Waitangi boli vystavení procesu európskej kolonizácie, ktorý viedol k postupnému odcudzeniu Maorirov od ich tradičnej kultúry a prijatiu kultúry európskej. Na tieto procesy straty vlastnej kultúry a jej čiastočné či úplné nahradenie cudzou (prinesenou) kultúrou možno nahliadať prostredníctvom konceptu akulturácie a nútenej asimilácie domorodého obyvateľstva Nového Zélandu.<sup>28</sup>

V súčasnosti sociálni vedci definujú akulturáciu ako proces psychologickej a sociokultúrnej adaptácie, ktorý je výsledkom nepretržitého kontaktu kultúrne rozdielnych skupín s následkom zmien pôvodných kultúrnych vzorcov u jednej alebo oboch skupín.<sup>29</sup> Tieto zmeny by podľa Redfielda, Lintona a Herskovitsa, nemali byť zamieňané s procesom asimilácie, nakoľko tá je len jednou z fáz samotnej akulturácie. Takýto úzky kontakt dvoch

---

<sup>25</sup> PHINNEY, Jean S. Understanding ethnic diversity: The role of Ethnic identity. *American Behavioral Scientist* 40(2) [online]. 1996, s. 143-152. [cit. 2021-04-22]. Dostupné z: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0002764296040002005>.

<sup>26</sup> BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969, s. 13.

<sup>27</sup> FERGUSSON, David M. Ethnicity and Interpersonal Violence in a New Zealand Birth Cohort. *Violent Crime: Assessing Race and Ethnic Differences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 138-153.

<sup>28</sup> *Tamtiež*, s. 139.

<sup>29</sup> REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph a HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, 38(1). 1936. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1936.38.1.02a00330>. s. 150.

odlišných skupín (kultúr) má vplyv na obe skupiny, no intenzívnejšie je zvyčajne ovplyvnená nedominantná skupina a jej členovia.<sup>30</sup> Zmeny spôsobené procesmi akulturácie môžu mať vplyv na rôzne aspekty života ovplyvňovaných jedincov, ako napríklad správanie, postoje, hodnoty, alebo kultúrna identita.<sup>31</sup>

Průchova definícia akulturácie tiež poukazuje na fakt preberania určitých prvkov z cudzej kultúry, ale zároveň aj ich odmietanie, vylúčovanie alebo pretváranie, počas ktorého môže dochádzať k udržiavaniu vlastnej kultúry, alebo aspoň jej čiastkových aspektov.<sup>32</sup> V tomto procese tak prichádza k akémusi „importovaniu“ tradičných kultúrnych zvyklostí, ktoré v novovzniknutom sociokultúrnom priestore môžu úplne, alebo čiastočne zmeniť svoj pôvodný význam.

V priestore maorijského Nového Zélandu sa stretávame pomerne často s úkonmi a zvykmi, ktoré nazývame tradičnými, v zmysle Hobsbawm-Rangerovho konceptu vymyslených (resp. znovuobjavených) tradícií (*invented tradition*). Pod pojmom vymyslené tradície máme na mysli tie, ktoré sú akýmisi prijatými pravidlami a snažia sa vštepovať určité hodnoty a normy správania sa. Tieto „tradície“ čiastočne, alebo úplne nadväzujú na ich pôvodnú historickú podstatu. Maoriovia ich obnovujú, resp. znovuobjavujú po období akulturačného tlaku, počas ktorého mohli byť určité fragmenty tradícií a kultúry stratené, a teda môžu byť čiastočne modifikované podľa ich súčasných potrieb.<sup>33</sup> Cez túto koncepčnú optiku je možné sledovať a vyhodnocovať viaceré aspekty života súčasných Maoriov, ktorými je aj formovanie ich kultúrnej a etnickej identity v priestore súčasného Nového Zélandu.

Chalmersová vo svojom výskume naznačuje, že členovia etnických skupín môžu čeliť stresu a marginalizácii, ak sa neintegrujú do dominantnej kultúry, avšak na druhej strane, pri „úspešnej“ integrácii jednotlivcov z minoritných skupín hrozí, že sa odcudzia svojej vlastnej skupine, čo môže viesť k strate ich kultúrnej identity.<sup>34</sup> Ďalej jednotlivci, ktorí sa nedokážu integrovať, ale zároveň ani nedokážu udržať kontakt so svojou kultúrou, sú ponechaní na

<sup>30</sup> JELEŇOVÁ, Iveta a SÁPOSOVÁ, Zlatica. *Jazyk, Interetnické vzťahy a používanie maďarského jazyka v Košiciach*. Košice: Centrum spoločenských a psychologických vied SAV, 2018, s. 21.

<sup>31</sup> *Tamtiež*, s. 22.

<sup>32</sup> PRŮCHA, Jan. *Interkulturní psychologie*. Praha: Portál, 2010, s. 32.

<sup>33</sup> HOBBSAWM, Eric a RANGER, Terence O. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 3.

<sup>34</sup> CHALMERS, Tess. *Exploring Māori Identity Behind Closed Doors: An investigation of Māori cultural identity and offender change within Waikeria Prison's Maori Focus Unit, Te Aa Marama*. Albany: Massey University, 2014, s. 24.

pomedzí týchto dvoch svetov bez kultúry, nepatriac ani do jednej skupiny, ako napríklad mestskí Maoriovia.<sup>35</sup>

Existuje teda relatívny konsenzus, že kolonizácia a akulturácia mali za následok stratu aspektov maorijskej kultúry s negatívnymi dôsledkami, ako sú sociálne nevýhodnejšia pozícia, nižšia miera vzdelanosti, vyššia kriminalita.<sup>36</sup> Tieto pretrvávajúce väzby medzi etnickým pôvodom a individuálnym alebo kolektívnym blahobytom poskytujú možné odpovede v oblasti vysokej miery medziľudského násilia a príslušnosti ku gangom u novozélandských Maorirov.

### **„Byť Maori“ – koncept formovania identity**

Cieľom tohto príspevku je poukázať na proces formovania etnickej a kultúrnej identity novozélandských Maorirov prostredníctvom príslušnosti ku gangu. Na to je však potrebné vysvetliť koncept chápania kultúrnej identity v prostredí Nového Zélandu, ktorá sa prelína s definíciou etnickej identity. Kultúrnou identitou sa nazýva spoločenská identifikácia toho, kto sme, založená na jazyku, viere, spoločných znalostiach mýtov a hrdinov. Určuje spoločné postoje, pocity ale i hodnotové orientácie jednotlivca v rámci skupiny a zároveň ovplyvňuje jeho osobnú identitu.<sup>37</sup> Identita etnická využíva určitý aspekt kultúry či predstavu na odlíšenie sa od ostatných.<sup>38</sup> Identita Maorirov pred príchodom Európanov bola zakorenená v príbuzenskej sieti založenej na genealógii (*whakapapa*) a vzťahujúcej sa na určitú lokalitu. Hlavným identifikačným kritériom bola príslušnosť ku kmeňu (*iwi*), v rámci neho k rodu

<sup>35</sup> Urbanizačné procesy v krajine, po druhej svetovej vojne, spôsobili migračný tok celých skupín, rodín, ale aj jednotlivcov z vidieckeho prostredia do mestských centier. Presun do miest predstavoval vidinu kvalitnejšieho života, v podobe lepšie platennej práce, vzdelania a nových príležitostí, ktoré mal tento urbánny svet ponúkať. Realita v mestách však bola odlišná. Napriek tomu, že urbánne prostredie bolo štedrejšie na ponuku práce, často šlo o prácu bez úväzkov a veľmi zle platenú. Väčšina Maorirov nebola dostatočne kvalifikovaná na prácu, ktorú vykonávali, a tomu zodpovedala aj finančná odmena. V mestách tak začali vznikať chudobné zóny, v ktorých sa Maoriovia sústreďovali bez prostriedkov na kontakt so svojimi domovskými oblasťami. Kmeňové spoločenstvá, ktoré ostávali v rurálnych oblastiach, si často nemohli dovoliť podporovať tých v mestách (finančne ani duchovne), a tí tak ostali vytrhnutí z komunity, ktorá by podporovala rozvoj ich kultúrnej a etnickej identity. Akulturačný a asimilačný tlak majoritnej spoločnosti spôsobil, že v urbánnom prostredí vznikli generácie tzv. mestských Maorirov (*Urban Maori*), ktorí neboli schopní sa kultúrne identifikovať ako Maoriovia a zároveň boli vystavení rasizmu a odmietnutiu dominantnou kultúrou. BISTÁROVÁ, Lucia. Bojovníci z krajiny Dlhého bieleho oblaku. *Původní obyvatelé a globalizace*. Pardubice: Pavel Mervart, 2021.

<sup>36</sup> DURIE, Mason. *Te Mana, Te Kawanatanga – The politics of Maori Self-Determination*. Auckland: Oxford University Press New Zealand, 1998, s.57.

<sup>37</sup> DODD, Carley H. *Dynamics of intercultural communication*. Iowa: Brown & Benchmark Publishers, 1995, s.35.

<sup>38</sup> BARŠA, Pavel a STRMISKA, Maximilián. *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: Centrum pro studium Demokracie a Kultury, 1999, s.67.



(*hapu*) a rodine (*whanau*), vzťahujúca sa na určitú lokalitu – kmeňové územie.<sup>39</sup> Kultúrna identita, rovnako ako etnická, pôsobí teda ako zjednocujúce kritérium, ktoré zahŕňa zdieľanú kultúru, jazyk a územie.

Úsilie o zachovanie či revitalizáciu kultúry a ďalší rozvoj etnických menšín je však treba v prípade Maoriov vidieť v súvislosti s ich existenciou v priestore bikultúrnej spoločnosti súčasného globalizovaného Nového Zélandu a jeho zdieľanej maorijsko-európskej kultúrnej identity. Šatava uvádza ako príklad koncepciu „*nie len – ale aj*“, ktorá sa vzťahuje na etnicitu a jazyk v multikultúrnom priestore, ktorého spoločným záujmom je koexistencia minoritnej a majoritnej zložky spoločnosti. Dôraz je v tomto prípade kladený predovšetkým na kultúrne a jazykové aspekty, väzba na etnickú identitu je menej podstatná, pretože jazyk je považovaný za *kultúrny kapitál* etnika, aj keď je obvykle označovaný za hlavný znak etnicity.<sup>40</sup>

U jednotlivcov, ale i celých spoločností v multikultúrnom priestore je stále bežnejšia rovina dvojítých, alebo multiplikovaných identít (*multiple identities*), ktoré sú výraznejšie (viac alebo menej), v závislosti od okolností v ktorých sa nositeľ nachádza. U väčšiny Maoriov je možné, aj vďaka jazyku a silnej kultúrnej emancipácii, veľmi jasne stanoviť hranicu medzi „maorijským“, „novozélandským“ alebo „euro-novozélandským“, v zmysle dichotomického etnického vymedzenia „my“ verus „oni“.<sup>41</sup>

Adam Kuper uvádza, že každá komunita má svoju vlastnú kultúru, so svojimi vlastnými špecifikami a hodnotami, ktoré ju odlišujú od ostatných. Upozorňuje však na to, že táto kultúra neodkazuje na uniformitu jej nositeľov. Kultúra, podobne ako etnicita nevysvetľuje zásadné vlastnosti ľudí, ani spôsob, akým žijú svoj život.<sup>42</sup> V jednotlivých skupinách totiž neexistuje homogenita a preto neexistuje ani jediný „správny“ spôsob ako byť Maori.<sup>43</sup>

Pri získavaní stabilnej etnickej či kultúrnej identity, musia mať jej nositelia nielen prístup k svojmu kultúrnemu dedičstvu a pocit kolektívnej spolupatričnosti, ale aj možnosť slobodného kultúrneho prejavu a podpory tejto kultúry v spoločenských inštitúciách. Potlačenie týchto prejavov môže totiž viesť ku strate kultúrnej identity, pocitu

<sup>39</sup> KOLLÁROVÁ, Ľubica. Kultúrna identita pôvodných obyvateľov Nového Zélandu. [diplomová práca. Školiteľ: PhDr. Viktor Krupa, DrSc.]. Trnava: s.n., 2002, s.50.

<sup>40</sup> ŠATAVA, Leoš. Etnicita a jazyk – Teorie, praxe, trendy: Čítanka textů. s.l.: Tribun EU, 2013, s. 25.

<sup>41</sup> *Tamtiež*, s. 26.

<sup>42</sup> KUPER, Adam. *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, s. 16.

<sup>43</sup> DURIE, Mason. *Imprisonment, Trapped Lifestyles, and Strategies for Freedom. Ngā Kāhui Pou: Launching Māori Futures*. Wellington: Huia Publishers, 2003, s.59.

spolupatričnosti a sebaúcty, s negatívnym dopadom na oblasti zdravotného štandardu, vzdelania a spoločenského postavenia Maorirov.<sup>44</sup>

Pri zhrnutí tohto popisu môže teda koncept kultúrnej identity jasne naznačovať, že Maoriovia kolonizáciou a následným procesom akulturácie, pod tlakom kultúry dominantného kolonizujúceho národa, definitívne alebo dočasne stratili určité aspekty svojej kultúry<sup>45</sup>, čo mohlo viesť k negatívnym dôsledkom, akými sú už spomínaná marginalizácia, frustrácia a následne protispoločenské tendencie (kriminálna aktivita). Štúdiom týchto koncepcií, ale aj terénny výskum v komunite novozélandských Maorirov, naznačuje, že rozvoj kultúrnej identity a etnického sebaurčenia pozitívne vplýva na správanie Maorirov, predovšetkým v období dospievania, a môže zmierniť asociálne postoje, nezáujem o vzdelanie a tendencie združovania sa v gangoch, ktoré v mnohých prípadoch môžu viesť ku kriminálnej aktivite.

## Formovanie identity prostredníctvom príslušnosti ku gangu

Vznik gangov je v súčasnosti všeobecne spájaný s problémom chudoby v mestských štvrtiach, sociálnej segregácie vychádzajúcej z odlišnosti náboženstva, sociálnej triedy, či etnickej príslušnosti. Gangy sú tvorené skupinami (prevažne) mladých mužov, ktorí sa cítia vyradení z bežnej spoločnosti, je im odopretá dôstojná práca, majú zlé rodičovské vzory a podobne. Členstvo v týchto gangoch pre nich predstavuje zmysel života, ktorý v majoritnej spoločnosti a predovšetkým problémových rodinách nižšej spoločenskej triedy nenachádzajú. Člen má pocit bezpečia, ochrany a v priestoroch, kde gang pôsobí, nachádza útočisko v čase potreby.<sup>46</sup>

Opakovaný terénny výskum potvrdil teóriu, ktorá naznačuje, že ak Maoriovia nezískajú stabilnú identitu tým, že sú súčasťou komunity jednotlivých *whanau* hľadajú náhradnú identitu niekde inde.<sup>47</sup> Keď nie sú schopní si nájsť, alebo udržať pocit

<sup>44</sup> *Tamtiež*, s.69-70.

<sup>45</sup> Spoločenský, ale aj legislatívny tlak anglicky hovoriacej väčšiny v krajine spôsobil takmer úplné vymretie pôvodného jazyka. Ďalším dôležitým kultúrnym aspektom Maorirov bolo napr. tradičné tvárové tetovanie *ta moko*, ktoré bolo považované za barbarské a už samotná vizuálna podstata bola stigmou, nakoľko Maoriovia s tvárovým tetovaním si v novom svete *Pakehov* nevedeli nájsť prácu a vylúčenie zo spoločnosti bolo ešte intenzívnejšie ako u nepotetovaných Maorirov. Už spomínaný zákon *The Tohunga Susspession Act*, zakazujúci akúkoľvek duchovnú alebo vzdelávaciu aktivitu kňazov *tohunga*, znemožnil Maoriom akokoľvek praktizovať ich kultúru pod hrozbou finančných sankcií a tak ich jazyk, umenie a kultúra boli pod tlakom koloniálnej vlády *Pakehov* vytlačené na perifériu spoločnosti. DUFF, Alan. *Maori: the crisis and the challenge*. Auckland: Harper Colins Publishers, 1993.

<sup>46</sup> KINNEAR, Karen L. *Gangs: A Reference Handbook*. 2009, s.7.

<sup>47</sup> WINTER, Pahmi. *Pulling the Teams Out of the Dark Room: The Politicisation of the Mongrel Mob. Gangs and Youth Subcultures*. New York: Routledge, 1998, s.247.

spolupatričnosti prostredníctvom genealogických väzieb používaním maorijského jazyka a nasledovaním kultúrneho protokolu Maori – *tikanga Maori*<sup>48</sup>, môžu hľadať alternatívnu cestu k dosiahnutiu pocitu spolupatričnosti napríklad prostredníctvom príslušnosti k niektorému z gangov.<sup>49</sup>

Newbold a Taonui, vo svojej štúdií o novozélandských gangoch, uvádzajú, že v súčasnosti je v krajine približne 46 aktívnych gangov s cca 20 000 členmi, z ktorých viac ako 7000 je riadne iniciovaných (aktívne sa podieľa na činnosti gangu).<sup>50</sup>

Podľa výsledkov štatistík Ministerstva spravodlivosti Nového Zélandu (*Department of Corrections: Ara Poutama Aotearoa*) sú v súčasnosti aktívne gangy tvorené predovšetkým Maormi, alebo prisťahovalcami z okolitých ostrovov (*Pacific Islanders*), a tvoria tak tzv. etnické gangy.<sup>51</sup> Veľká väčšina aktívnych členov gangov je príslušníkmi niektorého z troch najväčších gangov *Black Power*, *Mongrel Mob*, alebo *Nomads*. Napriek tomu, že *Mongrel mob*, ktorý je v súčasnosti najväčším gangom v krajine, nie je výlučne etnický (maorijský), väčšina jeho členov je práve maorijského pôvodu.

Gilbert uvádza, že gangy vznikajú prevažne v deprivovaných komunitách menších, ktoré boli, alebo sú vystavované marginalizácii a strate etnickej emancipácie, hrdosti a spolupatričnosti. Následkom kolonizačnej politiky mnohí Maoriovia stratili znalosti svojich genealogických línií a pocit príslušnosti nielen k jednotlivým *whanau*, ale všeobecne k svojmu etniku. Práve gang môže nahradiť rodinnú bunku a poskytnúť útočisko a podporu v čase potreby. Gangy sa v súčasnosti stávajú útočiskom mladých Maori, ktorí majú problém sa kultúrne alebo etnicky identifikovať a stať sa plnohodnotnou súčasťou spoločnosti.<sup>52</sup>

Podľa Ministerstva sociálneho rozvoja (*Ministry of Social Development: Te Manatu Whakahiato Ora*) Maoriovia, ktorí stratili podporu svojej rozšírenej rodiny *whanau* a nie sú schopní sa kultúrne identifikovať, sú najčastejšie motivovaní k tomu, aby sa pridali ku gangu.<sup>53</sup> Eggleston uvádza, že príslušnosťou k takémuto gangu jednotlivci často nachádzajú

<sup>48</sup> *tikanga Maori* je súbor zvykov – kanón maorijských zvyklostí (napr. zvyky spojené so smrťou, narodením dieťaťa a iných významných udalostí v živote človeka) a správania sa.

<sup>49</sup> CHALMERS, Tess. Exploring Māori Identity Behind Closed Doors: An investigation of Māori cultural identity and offender change within Waikeria Prison's Maori Focus Unit, Te Aa Marama. 2014, s.46.

<sup>50</sup> NEWBOLD, Greg a TAONUI, Rawiri. Gangs – Gangs and Crime; Te Ara – the Encyclopedia of New Zealand [online]. 2011 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: <https://teara.govt.nz/en/gangs/page-4>.

<sup>51</sup> Community sentences and order. *Department of Corrections* [online]. 2021 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: [https://www.corrections.govt.nz/resources/research\\_and\\_statistics](https://www.corrections.govt.nz/resources/research_and_statistics).

<sup>52</sup> GILBERT, Jarrod. *Patched: The History of Gangs in New Zealand*. Auckland: Auckland University Press, 2013, s.5.

<sup>53</sup> EGGLESTON, Erin, J. *Ministry of Social Development: New Zealand Youth Gangs: Key Findings and Recommendations from an Urban Ethnography* [online]. Social Policy Journal of New Zealand (14), 2000 [cit.

novú formu rodiny a široký priestor pre demonštráciu etnickej identity. Podľa jeho teórie bola práve túžba po spolupatričnosti prvotným motívom vzniku gangov a identita dôležitou súčasťou členstva v týchto organizáciách.<sup>54</sup>

Ako už bolo uvedené, maorijská etnická identita nevzniká automaticky, len tým, že niekto je členom etnickej skupiny. Priamo súvisí s kultúrnou identitou jedinca, ktorej markery sú aj v súčasnosti považované za základné komponenty maorijskej identity.

Maorijské komunity tiež vyžadujú aktívnu účasť jednotlivcov na komunitných záležitostiach. Touto účasťou jednotlivec potvrdzuje svoju etnickú identitu, a tiež získava uznanie zvyšku kolektívu.<sup>55</sup>

Tento proces vytvorenia a validácie identity je možné pozorovať práve pri maorijských gangoch. Akékoľvek kultúrne znalosti a praktiky, ktoré si tieto skupiny osvojili (napr. spôsob tvárového tetovania, zvyky spojené s významnými udalosťami v živote (smrť – uctievanie si pamiatky zosnulého), spoločenská organizácia a hierarchizácia, iniciácia, regionálne delenie atď.) sú čiastočne pretvorené, vychádzajú z pôvodných maorijských kultúrnych zvyklostí<sup>56</sup> a dá sa povedať, že priamo nahrádzajú u svojich členov kultúrne markery, na základe ktorých sa môžu identifikovať jednak ako členovia gangu, ale aj ako Maori.

Počas môjho výskumu bolo zrejmé, že viacerí respondenti mali obmedzené znalosti kultúrneho protokolu *tikanga Maori*, niektorí plynule neovládali maorijský jazyk a nezapájali sa do kultúrnych aktivít. Z rozhovorov jednoznačne vyplývalo, že ich hodnoty, ako aj schopnosť identifikovať sa ako Maori, vychádzali z ich príslušnosti ku gangu, ktorý im poskytoval „kultúru“, pocit spolupatričnosti, formu *whanau* a zmysel či esenciu ich identity. V mnohých prípadoch bolo pozorované, že gang, ako organizácia, symbolicky nahrádzal predka, od ktorého by jednotlivec, alebo skupina tradične odvodzovali svoj pôvod.<sup>57</sup>

Vo svojom príspevku o *Mongrel Mob*, z roku 1998, Wintersová naznačuje, že vzhľadom na nedostatočnú mieru kultúrneho povedomia väčšina regionálnych vetiev *Mongrel Mob* nenasleduje protokol *tikanga*, ani nejakým spôsobom neoslavuje a nestotožňuje sa so svojim kultúrnym dedičstvom. Uvádza ale aj príklad vetvy v Opotiky (východné pobrežie Severného ostrova), ktorej prezident Pat Aramoana intenzívne využíval a propagoval

---

2021-02-01]. Dostupné z: <https://www.msd.govt.nz/about-msd-and-our-work/publications-resources/journals-and-magazines/social-policy-journal>

<sup>54</sup> Tamtiež.

<sup>55</sup> PARINGATAI, Karyn. Maori identity development outside of tribal environments. *Aotearoa New Zealand Social Work Journal*, 26(1). 2014, s.47

<sup>56</sup> HOBBSAWM, Eric a RANGER, Terence O. *The Invention of Tradition*. 1903.

<sup>57</sup> BISTÁROVÁ, Lucia. *Terénny výskum*. Nový Zéland, 2018.

kmeňové hodnoty a zvyky, ktoré sa nenachádzali v lokálnej komunite, ako základ pre zlepšenie blahobytu svojich ľudí.<sup>58</sup>

Ďalším príkladom takejto kultúrnej zanietenosti je prezident vetvy *Mongrel Mob* v Hamiltone, v regióne Waikato, Sonny Fatupaito, ktorý má samoánsko-africký pôvod, avšak povzbudzuje príslušníkov svojej vetvy, aby si ctili a nasledovali maorijské tradičné zvyky vo všetkých aspektoch života. Fatupaito sám plynule hovorí maorijským jazykom a podporuje jeho rozvoj a učenie v komunite. V novembri 2019 zorganizoval *Mongrel Mob Waikato* „kultúrny workshop“, ktorý oslavoval nielen gang, ale aj maorijskú kultúru. Súčasťou udalosti bolo oficiálne otvorenie *marae*<sup>59</sup> určené pre *whanau* tohto gangu, ktoré má poskytovať členom útočisko a zmysel pre lepšiu, účelnejšiu život, a popri tom reprezentovať spolupatričnosť, ktorú gang poskytuje.<sup>60</sup>

Pozoruhodný sled udalostí nastal po tragédii v novozélandskom meste Christchurch, kde 15. marca 2019 počas teroristického útoku na mešity prišlo o život 51 ľudí. Smútočné zhromaždenia v blízkosti miesta tragédie boli vtedy sprevádzané zvukom motoriek lokálnych gangov. Pri príležitosti vyjadrenia sústrasti si prezidenti rôznych (znenárodných) gangov symbolicky podali ruky a na počesť obetí útoku predviedli maorijský tanec *haka*. Pre novozélandský denník *NZ Herald* celonárodný prezident *Black Power Whenua* McKinnon uviedol, že „v časoch ako sú tieto, je potrebné odložiť bokom všetku vzájomnú zaujatosť a preukázať solidaritu a podporu tak, ako to káže *tangi* (rituály spojené so smrťou, pozn. autora).“<sup>61</sup> „Je to maorijský spôsob vyrovnávania sa so smrťou, maorijský spôsob ako vyjadriť smútok. Je to maorijský spôsob ako vyjadriť lásku,“ uviedol zas profesor z Univerzity vo Waikato (*University of Waikato*) Te Kahautu Maxwell.<sup>62</sup>

Takáto výzva k solidarite a nasledovaniu kultúrneho protokolu síce nepredstavuje riešenie problému, ktorým gangy bezpochyby sú, avšak potvrdzuje rolu gangu pri formovaní

<sup>58</sup> WINTER, Pahmi. Pulling the Teams Out of the Dark Room: The Politicisation of the Mongrel Mob. *Gangs and Youth Subcultures*. New York: Routledge, 1998, s.256.

<sup>59</sup> *Marae* je komplex niekoľkých budov a pozemkov, ktoré patria určitému kmeňu. Pre hlavnú budovu je typický ozdobne vyrezávaný drevený štít. *Marae* predstavuje centrum rituálneho života jednotlivých maorijských komunit kmeňovej podstaty. Poskytuje priestor pre prerokovanie záležitostí týkajúcich sa ich komunity, oslavy a dôležité životné udalosti, vzdelávanie a pod. DURIE, Mason. *Te Mana, Te Kawanatanga – The politics of Maori Self-Determination*, s. 221.

<sup>60</sup> SAVAGE, Jared. Inside a Mongrel Mob workshop. In: *NZ Herald* [online]. 2019 [cit. 2021-02-02]. Dostupné z: <https://www.nzherald.co.nz/nz/inside-a-mongrel-mob-workshop/>.

<sup>61</sup> Mass haka and waiata performed outside Christchurch mosque to honour shooting victims. In: *NZ Herald* [online]. 2019 [cit. 2021-02-02]. Dostupné z: <https://www.nzherald.co.nz/nz/mass-haka-and-waiata-performed-outside-christchurch-mosque-to-honour-shooting-victims/>.

<sup>62</sup> CLIFFTON, Katy. Mongrel Mob biker gang turns up to guard New Zealand mosque during Friday prayers – and are cheered as they perform haka outside. In: *Evening Standard* [online]. 2019 [cit. 2021-02-02]; dostupné na: <https://www.standard.co.uk/news/world/>.

kultúrnej a etnickej identity jej členov. Na princípe rozvoja maorstva (*Maoridom*) bol založený aj sociálny program premiéra Roberta Muldoona z konca 70. rokov, ktorý mal pomôcť vyriešiť problém gangov na Novom Zélande.<sup>63</sup> V spolupráci s doživotným členom *Black Power* Denisom O'Reillym bol za účelom vytvorenia stratégie znižovania kriminality maorijskej mládeže založený oddiel terénnych sociálnych pracovníkov. Poslaním týchto sociálnych pracovníkov bolo vzdelávať mládež v gangoch (aj) v oblasti maorijského kultúrneho dedičstva, čo malo poskytnúť členom nové perspektívy a možnosti sebaidentifikácie, zníženie miery kriminality v týchto komunitách, budovanie pro-spoločenského zmýšľania a následne zlepšenie kvality života členov gangu.<sup>64</sup>

Napriek rozporuplným názorom ohľadom účinnosti Muldoonovho programu ako takého, pôvodná myšlienka rozvoja a posilnenia kultúrnej identity sa v problémových maorijských komunitách, väzenských a nápravno-výchovných zariadeniach ukázala ako funkčná a stala sa inšpiráciou pre viaceré reedukačné programy.<sup>65</sup>

## Záver

Cieľom tohto príspevku bolo preukázať význam gangu pri formovaní a rozvíjaní etnickej a kultúrnej identity mladých Maorirov, zo sociálne znevýhodneného prostredia, ktorí žijúc v mestách – ďaleko od tradičného vidieckeho prostredia, nedokážu nájsť iný spôsob ako sa identifikovať ako Maori, než byť súčasťou gangu. Pri dokazovaní stanoveného cieľu bolo nevyhnutné zodpovedať otázku, prečo tieto skupiny v krajine vznikli v prvom rade, a ako je možné, že aj v súčasnosti predstavujú vážny problém v spoločnosti Nového Zélandu.

<sup>63</sup> Problémy gangov vrcholili na Novom Zélande koncom 70. rokov 20. storočia. Protest voči koloniálnej politike, málo práce pre ľudí v mestách a následne zhoršujúca sa sociálna situácia robotníckej triedy, mali na svedomí zvyšovanie kriminality gangov, ozbrojené bitky, znásilnenia, vraždy, mnohopočetné napadnutia civilistov aj príslušníkov polície, ktoré otriasali spoločnosťou Nového Zélandu. Následkom tejto delikvencie boli prijatia rôznych legislatívnych opatrení a zákonov, ktoré mali zabrániť, alebo obmedziť kriminálnu činnosť gangov. Viac: GILBERT, Jarrod. *The Rise and Development of Gangs in New Zealand*. Christchurch: University of Canterbury Press, 2010, s.277-346.

<sup>64</sup> GILBERT, Jarrod. *The Rise and Development of Gangs in New Zealand*. 2010, s.331.

<sup>65</sup> Motivačné programy *tikanga* (*Motivational tikanga Maori programmes*) sú zriaďované za podpory Ministerstva spravodlivosti (*Department of Corrections: Ara Poutama Aotearoa*) a zahŕňajú širokú škálu kultúrne smerovaných a motivačných programov pre problémové komunity a zverencov maorijského pôvodu. Úlohou *tikanga* programov je motivovať týchto jedincov k snahe o pochopenie ich kultúrnej identity a nasledovanie zásad správania sa, ktoré *tikanga* obsahuje. Sú koncipované tak, aby pomáhali jednotlivcom určiť príčiny ich protispoločenského správania a rozvinúť stratégie, ktoré im zabránia v páchaní ďalších trestných činov. Programy poskytujú rôzne edukačné štýly a aktivity môžu obsahovať diskusie, oboznamovanie sa s protokolom *tikanga*, a tiež nácvik rôznych perfoancií, napr. veľmi známa *kapa haka*. CAMPBELL, Neil. *Department of Corrections: The Department of Corrections' tikanga-based programmes* [online]. Practice: The New Zealand Corrections Journal, 4(2), 2016 [cit. 2021-02-01]. Dostupné z: [https://www.corrections.govt.nz/resources/newsletters\\_and\\_brochures/journal/](https://www.corrections.govt.nz/resources/newsletters_and_brochures/journal/).

Ako bolo v príspevku preukázané, akulturačné tlaky zo strany majority európskeho pôvodu a následná degradácia kultúry a životnej úrovne veľkej časti Maori, mali za následok vznik sociálne výrazne horšie situovanej vrstvy spoločnosti. Stále zhoršujúca sa socio-ekonomická situácia v priebehu 60. a 70. rokov 20. storočia viedla k vzniku a rozmachu delikventných skupín, ktoré sa stali permanentnou súčasťou spoločnosti Nového Zélandu.

Gangy, hlboko zakorenené v spoločnosti a predovšetkým komunitách Maori, predstavujú akési inštitúcie, v ktorých mnohí vyrástli, alebo dokonca zostarli. Novozélandské gangy boli pôvodne tvorené mladými rozhnevanými chlapcami, ktorých vek často nepresahoval 20 rokov. Mat' kriminálnu zložku bolo súčasťou imidžu a gangovej scény a ich členstvo bolo o tom „byť zlý“. V súčasnosti majú títo muži 60 – 70 rokov a ich pohľad na svet, ale aj na spoločnosť, v ktorej žijú sa zmenil. Z rozhnevaných chlapcov sa stali muži, ktorí majú vlastné rodiny, deti, vnúčatá a ohliadajúc sa späť, za búrlivým životom „na hrane“, túžia po lepšej budúcnosti pre svojich potomkov.

Začiatkom 90. rokov 20. storočia pozorujeme v prípade viacerých gangov akési „dozrievanie“, resp. vývoj gangov, ktorý podnietil zmenu skupín „rozhnevaných mužov“ na inštitucionalizované, sofistikovanejšie organizácie.<sup>66</sup> Tieto inštitucionalizované gangy pretrvali v spoločnosti napriek zmenám vo vedení, kedy čelili strate vodcov a potrebe určiť nových – bez toho aby sa rozštiepili na menšie. Pretrvali aj napriek tlaku vlády a zvyšku spoločnosti na ich potlačenie či zničenie. Legislatívne zmeny, policajné represie a sociálne programy tiež nezaručili, aby gangy zo spoločnosti zmizli, ale bezpochyby mali za následok ich vývoj a mnohostranné zmeny. Z týchto zmien nemožno ignorovať, že organizácia a pravidlá gangov sa prestali dotýkať len samotných členov a poskytli priestor pre vytvorenie úloh a rozličných rolí aj pre ich okolie, ako napr. rodina členov. Gangy začali plniť nové funkcie a služby pre širšiu komunitu, akými sú napr. ekonomická podpora, ochrana a programy, ktoré sú prínosom nie len pre gangy a členov, ale aj pre ich okolie.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> HAGEDORN, John M. The Global Impact of Gang. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 21 (2), s.153-169. 2005, Sage Publications, s.162.

<sup>67</sup> Z týchto môžem uviesť niektoré, ktorých svedkom som bola počas pobytu v teréne a považujem ich za dôkaz zmeny povahy gangov a ich pozitívneho prínosu pre spoločnosť. Aucklandský *chapter Hells Angels* každoročne v decembri organizuje pokrove turnaje a motorkársky zjazd s platenou účasťou – *Auckland Poker run*. Finančný výťažok z tohto podujatia je následne venovaný aucklandskej rehabilitačnej klinike, na ktorej sa pred viacerými rokmi zotavoval jeden z príslušníkov. Obdobné podujatia a zjazdy organizujú viaceré gangy (*Rebels, Nomads, Black Power*) a podobne, zisk z podujatia je venovaný rôznych charitatívnym organizáciám, alebo na zaistenie jedla pre deti z chudobných rodín. Komunitné akcie gangy organizovali počas mojej prítomnosti napr. cez vianočné prázdniny (na Novom Zélande sú to dlhé letné prázdniny), kedy deti nechodili do školy, čo pre tie zo sociálne slabších rodín znamenalo, že nemali zaistené žiadne jedlo (školský nutričný program školopovinným deťom zabezpečuje jedno jedlo denne). V rámci spoločných osláv, tak bol poskytnutý priestor pre chudobné deti sa zadarmo najesť, prípadne mohli dostať malé darčeky, ktoré by si rodičia nemohli dovoliť.

Gang začal predstavovať organizáciu, ktorá v rámci komunity, ktorá ich obklopuje vytvára určitý svetonázor. Jeho súčasťou môžu byť konkrétne pravidlá, ako je nosenie nášiviek a iných insígnií gangu, ale tiež môže ísť o pravidlá správania sa a nasledovania zvykov či rituálov v rámci *tikanga Maori* (súbor pravidiel tradičnej maorijskej kultúry), ako sú napr. zvyky spojené so smrťou, či pohostinnosť a zdieľanie jedla. Gangy pri príležitosti úmrtia niektorého z členov organizujú pohreby podľa pravidiel *tangihanga* (pravidlá a zvyky spojené s úmrtím), kedy sa príslušníci z celej krajiny zídu, aby si uctili pamiatku zosnulého. Opísané venovanie financií a jedla je zas súčasťou mravného kódexu *manaakitanga* (pohostinnosť), ktorý (okrem iného) káže zdieľať jedlo s tými, ktorí to potrebujú. Napriek tomu, že sa gangy od ich vzniku takto radikálne zmenili a mnohé z nich sa v súčasnosti angažujú vo veciach rozvoja prosperity a zlepšovania podmienok v chudobných komunitách, ich história a kriminálna podstata stále vyvolávajú množstvo pochybností a negatívnych konotácií.

Zmena povahy gangov, ich pro-komunitné aktivity a rastúca popularita, ktoré v posledných 10-20 rokoch pozorujeme, môžu byť pre mnohých prínosom, avšak sú len výsledkom predchádzajúcich desaťročí zlyhávania vlády vo veci zabezpečovania zlepšenia sociálneho postavenia Maorirov. Nie je teda prekvapením, že sa významná časť maorijskej mládeže (aj v súčasnosti) utieka o „pomoc“, ktorú nenachádza v systéme, práve ku gangom. Propagácia tradícií, kmeňových hodnôt a zvykov, ktoré často v sociálne znevýhodnených mestských komunitách absentujú, sa ukázali v gangoch ako účelové, a tak mnohé z vetiev gangov môžu plniť funkciu komunity prospešnej organizácie. Nesmieme však zabúdať na nezanedbateľnú časť členov a ich blízkych, na ktorých gang takýto pozitívny dopad nemá.

Násilie, drogy, alkohol a kriminalita sú veci, ktoré sú často práve tým dôvodom, prečo sa jednotlivci ku takémuto gangu pridávajú a sú každodennou súčasťou ich existencie. Na každého člena gangu pripadá rodina, tvorená partnerkou, alebo partnerom, deťmi a tými, ktorí sú im blízki. Veľmi veľká časť z nich, je konfrontovaná problémami a násilím, ktoré gangy obklopujú. V každej takejto rodine vyrastajú generácie, na ktoré má toto násilné chovanie dopad. U dieťaťa z rodiny, kde bol aspoň jeden rodič trestne stíhaný, je sedemnásobne vyššia pravdepodobnosť, že skončí vo väzení tiež.<sup>68</sup> A tento kolobeh sa stále opakuje. Vysoká miera chudoby, kriminality a domáceho násillia je niečo, čo sa stalo v národných štatistikách Maoriom vlastné. Štatistiky Ministerstva spravodlivosti uvádzajú, že členovia gangov majú

<sup>68</sup> Community sentences and order. *Department of Corrections* [online]. 2020 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: [https://www.corrections.govt.nz/resources/research\\_and\\_statistics](https://www.corrections.govt.nz/resources/research_and_statistics).



vyššiu mieru odsúdenia za násilné činy v porovnaní s páchatel'mi, ktorí v gangoch nie sú.<sup>69</sup> Akokoľvek prospešná, v oblasti formovania kultúrnej a etnickej identity Maoriiov, tak môže príslušnosť ku gangom byť, nedá sa poprieť aj ich negatívny vplyv na správanie členov, prevažne to kriminálne. Nadobudnutý zmysel pre maorijskú kultúrnu identitu tak môže byť konfrontovaný s kriminálnou identitou, rovnako získanou príslušnosťou ku gangu.

Novozélandský sociológ Jarrod Gilbert,<sup>70</sup> ktorý sa zaoberá problematikou maorijských gangov, dlhodobo vyzýva k zmene prístupu k týmto problémovým skupinám. Uvádza, že pokusy o rozbitie organizovaných gangov sa ukázali naprieč históriou ako zbytočné a napriek všetkým snahám a politickým sľubom, ostal tento problém nevyriešeným. Naopak pro-komunitný prístup viacerých gangov viditeľne zvýšil ich popularitu v komunitách a záujem mladých Maoriiov o členstvo. Gilbert tvrdí, že autorita, ktorú gangy predstavujú, by mohla byť využitá v prospech budovania stratégie zlepšovania spoločenského postavenia vylúčených komunít. Problém podľa neho nepredstavujú gangy ako také, ale ich protizákonné aktivity, ktoré by sa mohli časom zredukovať na minimum, ak by bola vláda ochotná spolupracovať s pro-komunitne zameranými vodcami gangov, ktorí v komunitách predstavujú vodcovskú autoritu. Zodpovedné orgány by sa preto nemali zameriavať na problém existencie gangov, ale jednotlivé sociálno-patologické javy, ktoré môžu, ale nemusia byť ich súčasťou.<sup>71</sup>

Aj keď nie je možné prehliadať kriminálnu podstatu gangov a teror, ktorý sa s ich minulosťou spája, pre pochopenie ich úlohy pri formovaní etnickej a kultúrnej identity je potrebné tieto skutočnosti vnímať v kontexte akulturačného tlaku koloniálnej politiky, ktorý bol jedným z dôvodov ich vzniku. Úlohou vedcov nie je pripisovať niekomu, alebo niečomu, podiel viny na vzniku protispoločenských skupín, ale nájsť dôvody a vysvetliť ich. Absencia kultúrnej identity u Maoriiov a ich oslabená, alebo utlačená etnická hrdosť sa ukázali ako jeden z hlavných dôvodov degradácie kultúry a životnej úrovne pôvodných obyvateľov Nového Zélandu. Gangy vznikali ako jeden z dôsledkov zhoršovania sa životnej úrovne mladých ľudí, ktorí sa takouto formou stavali na odpor koloniálnej politike. Mnohé gangy na tento protest využili napr. spoločnosťou neakceptované (v maorijskej tradičnej kultúre významné) tvárové tetovania, ktoré mali jasne preukázať ich pôvod a vzdor, čím prinavrátili

---

<sup>69</sup> Tamtiež.

<sup>70</sup> Jarrod Gilbert je vysokoškolský pedagóg a vedecký pracovník na univerzite v Canterbury. Je hlavným výskumným pracovníkom spoločnosti *Independent Research Solutions*. Vypracoval množstvo štúdií o trestnej činnosti, so zameraním na ich praktickú aplikáciu. Je autorom knihy *Patched: the History of Gangs in New Zealand* (História gangov na Novom Zélande), ktorá je výsledkom šesťročného výskumu gangov na Novom Zélande.

<sup>71</sup> Zdroj: GILBERT, Jarrod. *Gangs are Changing... We should too*. Radio New Zealand [rozhovor]. 2018 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: <https://www.nz.co.nz/series/on-the-inside/>.

tetovaniu jeho sociálny a kultúrny rozmer, v zmysle znovuobjavených tradícií. Etnické gangy sa stali útočiskom pre mnohých, ktorí boli odvrhnutí spoločnosťou *Pakehova*, ale mnohokrát aj samotných Maoriou. Poskytli im útočisko, ochranu a spôsob pre znovuobjavenie maorstva, ktoré v europeizovanej spoločnosti nenachádzali.

Nasledovanie protokolu *tikanga Maori* je iniciované a podporované vodcami gangov, čo u členov posilňuje kultúrnu identitu a etnickú hrdosť. Mnoho z vodcov verí, že rozvoj kmeňových hodnôt a zvykov (a teda rozvoj kultúrnej identity) u členov gangu, môže predstavovať základ pre zlepšenie blahobytu aj pre ich okolie. Gangy plne nahrádzajú tradičné kmeňové komunity pre tých, ktorí v mestách stratili kontakty so svojím pôvodným *whanau*, predstavujú akýchsi garantov správania sa a podporujú ich kultúrny rozvoj. V tomto slova zmysle je členstvo v gangu významným prínosom vo veci formovania etnickej a kultúrnej identity a hrdosti Maoriou, ktorý nie je možné poprieť a ani prehliadať.

## Zoznam použitých zdrojov

- BARŠA, Pavel a STRMISKA, Maximilián. *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: Centrum pro studium Demokracie a Kultury, 1999.
- BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969, s. 13.
- Behavioral Scientist* 40(2) [online]. 1996, s. 143-152. 143-152 [cit. 2021-10-04]. Dostupné z: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0002764296040002005>.
- BISTÁROVÁ, Lucia. *Bojovníci z krajiny Dlhého bieleho oblaku. Původní obyvatelé a globalizace*. Pardubice: Pavel Mervart, 2021.
- CAMPBELL, Neil. *Department of Corrections: The Department of Corrections' tikanga-based programmes* [online]. Practice: The New Zealand Corrections Journal, 4(2), 2016 [cit. 2021-02-01]. Dostupné z: [https://www.corrections.govt.nz/resources/newsletters\\_and\\_brochures/journal/](https://www.corrections.govt.nz/resources/newsletters_and_brochures/journal/).
- CLIFFTON, Katy. *Mongrel Mob biker gang turns up to guard New Zealand mosque during Friday prayers – and are cheered as they perform haka outside*. In: *Evening Standard* [online]. 2019 [cit. 2021-02-02]; dostupné na: <https://www.standard.co.uk/news/world/>.
- Community sentences and order. *Department of Corrections* [online]. 2020 [cit. 2020-08-07].
- DODD, Carley H. *Dynamics of intercultural communication*. Iowa: Brown & Benchmark Publishers, 1995.
- Dostupné z: [https://www.corrections.govt.nz/resources/research\\_and\\_statistics](https://www.corrections.govt.nz/resources/research_and_statistics).
- DUFF, Alan. *Maori: the crisis and the challenge*. Auckland: Harper Colins Publishers, 1993.
- DURIE, Mason. *Imprisonment, Trapped Lifestyles, and Strategies for Freedom. Ngā Kāhui Pou: Launching Māori Futures*. Wellington: Huia Publishers, 2003, s. 59-73.
- DURIE, Mason. *Te Mana, Te Kawanatanga – The politics of Maori Self-Determination*. s.l.: Oxford University Press, 1998.
- EGGLESTON, Erin, J. *Ministry of Social Development: New Zealand Youth Gangs: Key Findings and Recommendations from an Urban Ethnography* [online]. Social Policy Journal of New Zealand (14), 2000 [cit. 2021-02-01]. Dostupné z: <https://www.msd.govt.nz/about-msd-and-our-work/publications-resources/journals-and-magazines/social-policy-journal/>.
- FERGUSON, David M. *Ethnicity and Interpersonal Violence in a New Zealand Birth Cohort. Violent Crime: Assessing Race and Ethnic Differences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 138-153.
- GILBERT, Jarrod a NEWBOLD, Greg. *Youth Gangs: A review of the literature prepared for the Ministry of Social Development*. Wellington: Ministry of Social Development, 2006.
- GILBERT, Jarrod. *Gangs are Changing... We should too*. Radio New Zealand [rozhovor]. 2018 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: <https://www.rnz.co.nz/series/on-the-inside/>.
- GILBERT, Jarrod. *Patched: The History of Gangs in New Zealand*. Auckland: Auckland University Press, 2013.
- GILBERT, Jarrod. *The Rise and Development of Gangs in New Zealand*. Christchurch: University of Canterbury Press, 2010.
- GRAY, Claire, JABER, Nabila a ANGLEM, Jim. *Pakeha identity and whiteness: What does it mean to be white? Sites: New Series; 10(2)*. 2013.
- HLÚŠEK, Radoslav. *Špecifiká výskumu v domorodých komunitách v Mexiku. Terénny výskum v špecifickom prostredí*. Trnava: UCM Trnava, 2015.
- HOBBSAWM, Eric a RANGER, Terence O. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

- <https://natlib.govt.nz/items?text=NZ+herald>  
<https://www.nzherald.co.nz/search/gangs/>
- CHALMERS, Tess. Exploring Māori Identity Behind Closed Doors: An investigation of Māori cultural identity and offender change within Waikeria Prison's Maori Focus Unit, Te Aa Marama. Albany: Massey University, 2014.
- JELEŇOVÁ, Iveta a SÁPOSOVÁ, Zlatica. *Jazyk, Interetnické vzťahy a používanie maďarského jazyka v Košiciach*. Košice: Centrum spoločenských a psychologických vied SAV, 2018.
- KANOVSKÝ, Martin. *Kultúrna a sociálna antropológia: Osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos, 2004.
- KARÁSEK, Matej. Ľudskosť ako elementárna metóda (nie len v Indii). *Terénny výskum v špecifickom prostredí*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2015.
- KINNEAR, Karen L. *Gangs: A Reference Handbook*. Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2009.
- KOLLÁROVÁ, Ľubica. *Identita a jazyk dvoch hlavných zložiek novozélandskej spoločnosti: Maori a Pakeha*. Brno: Tribun EU, 2013.
- KOLLÁROVÁ, Ľubica. *Kultúrna identita pôvodných obyvateľov Nového Zélandu*. [diplomová práca. Školiteľ: PhDr. Viktor Krupa, DrSc.]. Trnava: s.n., 2002.
- KOLLÁROVÁ, Ľubica. *Status a revitalizácia jazyka novozélandských Maorirov – Jazyk je poklad*. [Online] 2003 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: [is.cuni.cz › webapps › zpp › download](http://is.cuni.cz/webapps/zpp/download).
- KUPER, Adam. *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- METGE, Joan. *A new Maori migration: Rural and urban relations in northern New Zealand*. London: The Athlone Press, 1964.
- MOORE, Joan W., et al. *Homeboys: Gangs, drugs, and prison in the barrios of Los Angeles*. Philadelphia: Temple University Press, 1978.
- MOORE, Joan, W. *Going Down to The Barrio: Homeboys and Homegirls in Change*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- National Library: Topic: NZ Herald* [online]. Archív. [cit. 2021-04-22]. Dostupné z: *New Zealand Acts As Enacted: Native Rights Act 1865 (29 Victoriae 1865 No 11)* [online]. 2020 [cit. 2021-01-26]. Dostupné z: [http://www.nzlii.org/nz/legis/hist\\_act/nra186529v1865n11281/](http://www.nzlii.org/nz/legis/hist_act/nra186529v1865n11281/).
- New Zealand Herald: Searched topic: Gangs* [online]. Archív. [cit. 2021-04-22]. Dostupné z: <https://www.nzherald.co.nz/search/gangs/>
- NEWBOLD, Greg a TAONUI, Rawiri. *Gangs – Gangs and Crime; Te Ara – the Encyclopedia of New Zealand*. [online] 2011 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: <https://teara.govt.nz/en/gangs/page-4>.
- NEWBOLD, Greg. *Crime in New Zealand*. Palmerston North: Dunmore Press Ltd, 2000.
- PARINGATAI, Karyn. Maori identity development outside of tribal environments. *Aotearoa New Zealand Social Work Journal*, 26(1). 2014, s. 47-54.
- PHINNEY, Jean S. Understanding ethnic diversity: The role of Ethnic identity. *American*
- PRŮCHA, Jan. *Interkulturní psychologie*. Praha: Portál, 2010.
- REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph a HERSKOVITS, Melville J. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, 38(1). [Online] 1936 [cit. 2021-01-27]. Dostupné z: <https://doi.org/10.1525/aa.1936.38.1.02a00330>.
- REICHEL, Jiří. Kapitoly metodologie sociálních výzkumů. Praha: Grada, 2009.
- SAVAGE, Jared. Inside a Mongrel Mob workshop. In: *NZ Herald* [online]. 2019 [cit. 2021-02-02]. Dostupné z: <https://www.nzherald.co.nz/nz/inside-a-mongrel-mob-workshop/>.

- SPRADLEY, James. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rineheart, and Winston, 1979.
- Stats New Zealand* [online]. Cenzus. 2020 [cit. 2020-08-22]. Dostupné z: <https://www.stats.govt.nz/topics/census>.
- ŠATAVA, Leoš. *Etnicita a jazyk – Teorie, praxe, trendy: Čítanka textů*. s.l.: Tribun EU, 2013.
- THRASHER, Frederic M. *The Gang: A Study of 1,313 Gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press, 1927.
- VIGIL, James, D. *Barrio Gangs: Street life and identity in Southern California*. Austin: University of Texas Press, 1988.
- WINTER, Pahmi. Pulling the Teams Out of the Dark Room: The Politicisation of the Mongrel Mob. *Gangs and Youth Subcultures*. New York: Routledge, 1998, s. 245-267.

# The Xinjiang Uyghur Autonomous Region as an example of separatism in China

Dru C. Gladney

Pomona College, 333 N. College Way, Claremont, CA 91711, USA

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2021.160105>

Prof. Dru Gladney specializes in the peoples, cultures and politics along the ancient and modern Silk Road—in particular, issues of globalization and transnationalism in China and its close neighbors. Over the last few years, he has engaged in a large comparative survey of nomadic families in Western China, bolstered by in-depth fieldwork with nomadic Kazakhs in the Altai Mountains bordering China and Mongolia.

## Abstract

In this paper, I will argue that the continuing incidents of violence that have occurred in the region known as the Uyghur Autonomous Region of Xinjiang, or Eastern Turkestan, are best understood as incidents of civil unrest in the public sphere, and rarely can be described as “secessionism” (*fenliezhuyi*) in the traditional sense of the term (which I take to mean coordinated acts of violence against the government and civilian populations for the purpose of establishing an independent state).<sup>1</sup> The struggles of the Uyghur people with the Chinese nation-state that have taken place since its incorporation in 1949 are best understood in the context of efforts to attain sovereignty, not as a religious or Islam-inspired campaign. Except for the fact that the Uyghur are a Muslim people, their concerns and issues resemble that of Tibet, and the occasional violence that takes place in the Tibetan Autonomous Region in China and protests against Chinese rule, are rarely if ever described as “terrorist,” though they are often lumped together with the Uyghur incidents as “secessionist” (*fenliezhuyi*). At the same time, in this paper an attempt will be made to show that the region of Xinjiang, which had been extremely peaceful since the late 1990s, but then erupted in the last few years, has been caught up in an economic boom that would be the envy of any of its surrounding Central Asian states. Indeed, China should be congratulated for the enormous economic and social transformation of the region over the past two decades, but at the same time should be encouraged to find ways to preserve and promote the vibrant and extraordinary Central Asian civilization that Uyghur culture represents.

## Keywords

Xinjiang Uyghur Autonomous Region, China, Uyghur, secessionism

---

<sup>1</sup> For the sake of coherence (cf. Introduction), we decided to translate *fenliezhuyi* as “secessionism” instead of “separatism”. Although the Chinese translation of “secession” is *tuoli*, “*tuolizhuyi*” is never used and what the Chinese authorities derogatively qualify as *fenliezhuyi* can cover, on purpose and in order to dismiss them, both the movements that fight for independence and the ones that only demand a meaningful political autonomy.

## Introduction

By paying attention to Uyghur engagement in the public sphere, especially domestically in the urban spaces of Urumqi and other Uyghur centers, such as Kashgar and Khotan, as well as examining further Uyghur participation in the virtual public sphere through new forms of social media and the internet, in this paper it will be argued that a new virtual community of Uyghur have begun to counter the hegemonic discourse of the Chinese state regarding to Uyghur unrest and aspirations in the region. Cites of contestation, it will be argued, have thus been translocated through these new forms of social media, leading to a re-territorialization of public space, not only virtually on the internet, but with real implications for actions on the ground. Arjun Appadurai<sup>2</sup> seminally argued that “deterritorialization” is a prominent condition of modernity at large in the new public sphere, yet I am suggesting that we are witnessing the increasing role of the internet in *re-territorializing* homeland spaces lost to subject peoples, often displaced by authoritarian regimes. In an earlier article<sup>3</sup>, I argued that growing Uyghur “cyber-secessionism” and “cyber-separatism” did not really pose a threat to the Chinese state at that time as it was supported by a disembodied mix of competing international diasporic groups who had little chance of mounting any organized resistance which could possibly challenge Chinese sovereignty within Xinjiang. In his masterful survey, Yitzhak Shichor similarly argued that contradictions and competing agendas among the diaspora kept the Uyghur from forming a unified agenda<sup>4</sup>. However, given the dramatic rise in Uyghur connectivity and recent events in the Middle East among the various Arab Springs and Jasmine Revolutions of 2011, in this paper I shall argue that a new virtual Uyghur community has begun to emerge in the diaspora that has indeed given Beijing much greater cause for concern. In short, this paper suggests that cyber-separatism is becoming more than just virtual for the Uyghur diaspora, and not unlike events in the Middle East, has begun to have real impacts on the colonized space that was once known as Eastern Turkestan leading, indeed, to a possible future re-territorialization. To some extent then, Uyghur cyber-secessionism/separatism could lead to the establishment of a virtual nation, but one that for

---

<sup>2</sup> APPADURAI, Arjun. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,” *Public Culture* 1990, 2.2:1-24, p. 2.

<sup>3</sup> GLADNEY, Dru C. Cyber-Separatism, Islam, and the State in China. In J. Craig Jenkins and Esther E. Gottlieb (eds.) *Identity Conflicts: Can Violence be Regulated?* New Brunswick: Transaction Publishers, 2007, pp. 95-97.

<sup>4</sup> SCHICHOR, Yitzhak. Virtual Transnationalism: Uyghur Communities in Europe and The Quest for East Turkestan Independence. *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, edited by S. Allievi and J. Nielsen, 281-311. Leiden: E. J. Brill, 2003, 283-284.

the distant future will remain outside of China, virtually existing in the diaspora and on the internet.

## Rumblings from the West

After nearly 10 years of relative peace in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region, sporadic incidents of violence in 2008 presaged a huge urban uprising in Urumqi in 2009 that nearly overwhelmed local authorities, leading to the highest death toll from civil violence in the history of the People's Republic of China.<sup>5</sup> Previously, in 1997, bombs exploded in a city park in Beijing on 13 May (killing one) and on two buses on 7 March (killing two), as well as in the northwestern border city of Urumqi, the capital of Xinjiang Uyghur Autonomous Region, on 25 February (killing 9), with over 30 other bombings in 1998, and six in Tibet that year as well. Most of these are thought to have been related to demands by Muslim and Tibetan secessionists. Numerous members of the Uyghur Muslim minority have been executed since those events of the late 1990s, with hundreds arrested on suspicion of taking part in ethnic riots and engaging in secessionist activities. Though sporadically reported since the early 1980s, such incidents were rather frequent in the late 1990s, and harsh treatment by suspects involved in those incidents was documented in a scathing report of Chinese government policy in the region by Amnesty International.<sup>6</sup> As far as we know, these late 1990s incidents represent the only documented incidents of violence that appeared to be well-coordinated, taking place at the same time across urban and national spaces. Nothing since has matched the level of sophistication or coordination of these late 1990s events. The *Wall Street Journal*<sup>7</sup> reported the arrest on 11 August 1999 of Rebiya Kadeer, a well known Uyghur businesswoman once sent to represent the Xinjiang region to the International Women's Conference in Beijing (1995) during a visit by the United States Congressional Research Service delegation to the region, indicating China's strong response to these tensions. Amnesty International labeled Rebiya a "prisoner of conscience" as her only

---

<sup>5</sup> Estimates range from 140-1000+ deaths, two-thirds Han Chinese, which led to unprecedented coverage and criticism in the Chinese media. See "Xinjiang riot hits regional anti-terror nerve", *Xinhua*, 7 July 2009, [http://news.xinhuanet.com/english/2009-07/18/content\\_11727782.htm](http://news.xinhuanet.com/english/2009-07/18/content_11727782.htm); also Minxin Pei, "Uighur Riots show need for Re-think in Beijing" *Financial Times*, 9 July 2009; "China says 140 Die in Riot, Uighur Separatists Blamed" 6 July 2009, <http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=newsarchive&sid=aBWP2E9DJPIU>. An extensive report by the Uyghur Human Rights Project of the Uyghur American Association was released on July 5, 2011, "A city ruled by fear and silence: Urumchi, two years on" <http://docs.uyghuramerican.org/July5-report.pdf>.

<sup>6</sup> Amnesty International. *Peoples Republic of China: Gross Violations of Human Rights in the Xinjiang Uighur Autonomous Region*. London, 21 April 1999.

<sup>7</sup> *Wall Street Journal*. Ian Johnson. "China Arrests Noted Businesswoman in Crackdown in Muslim Region". 18 August 1999.



tangible offense was an unsuccessful attempt to meet with the USCRS.<sup>8</sup> Her release to the US in 2005, and her active role in promoting a “World Uyghur Congress” has led to her assuming a prominent position among the Uyghur exile community both in the US and abroad and her being labeled as a “terrorist” and “secessionist” by the Chinese government.<sup>9</sup> Her leadership has helped galvanize the Uyghur diaspora like never before, and lacking a Dalai Lama, some analysts have started referring to her as the “Dalai Mama” for the Uyghur diaspora. Skillful use of the public media and international news outlets have helped bring her message about the “plight” of her people to the greater public to an unprecedented degree.

It is important to note that the Uyghur protests and subsequent crackdowns of the 1990s and mid-2000s have rarely been connected to freedom of religion issues, but rather to a range of “indigenous rights” issues, of which religion is only one concern. Chinese officials argue that “splittists” (that is, secessionists) violate the law and that full freedom of religion is allowed under Article 36 of the constitution.<sup>10</sup> An earlier White Paper on nationalities policy in China published just prior to the 50<sup>th</sup> Anniversary of the PRC in October 1999, argued that religious freedom was guaranteed for all minorities, but acknowledged continuing problems in minority regions, especially vast economic inequities (China State Council 1999).

Despite on-going tensions and frequent reports of isolated terrorist acts, there has been no evidence that any of these actions have been aimed at disrupting the economic development of the region. Not a single documented incident has targeted infrastructure (railways, bridges, power stations, airports), which one would expect if there were a well-organized terrorist or secessionist conspiracy. Most confirmed incidents have been directed against Han Chinese security forces, recent Han Chinese émigrés to the region, and even Uyghur Muslims perceived to be too closely collaborating with the Chinese government. Even those who claim that there is active Taliban and al-Qaida coordination of Uyghur violence in the region, have a hard time pointing to violent incidents that resemble al-Qaida

---

<sup>8</sup> Amnesty International. “China: Uighur businesswoman Rebiya Kadeer sentenced to eight years' after secret trial” News Service 47/00, AI INDEX: ASA 17/10/00, 10 March 2000.

<sup>9</sup> Although she has yet to be received by the Obama administration, Ms. Kadeer presented testimony on 10 June 2009 to the US Committee on Foreign Affairs, Congressional Subcommittee on International Organizations, Human Rights, and Oversight, entitled: “The Uyghurs: A History of Persecution” <http://foreignaffairs.house.gov/111/kad061009.pdf>

<sup>10</sup> Freedom of Religion law, Article 36 of the PRC Constitution: “Citizens of the People’s Republic of China enjoy freedom of religious belief. No state organ, public organization or individual may compel citizens to believe in, or not to believe in, any religion; nor may they discriminate against citizens who believe in, or do not believe in, any religion. The state protects normal religious activities. No one may make use of religion to engage in activities that disrupt public order, impair the health of citizens or interfere with the educational system of the state. Religious bodies and religious affairs are not subject to any foreign domination”.

techniques, such as sophisticated weaponry, roadside bombs, or even suicide bombings.<sup>11</sup> There has been no confirmed evidence of such violence in the Xinjiang region, with almost all incidents evidencing low-grade weaponry (knives, stones, public buses) and public security targets (police stations, checkpoints, etc.). Most analysts agree that China is not vulnerable to the same ethnic separatism that split the former Soviet Union. But few doubt that should China fall apart, it would divide, like the USSR, along centuries old ethnic, linguistic, regional, and cultural fault lines. If China did break apart, Xinjiang would split in a way that would resemble the conflicts experienced in neighboring regions like modern Kashmir, or the mid-1990s violent civil war of Tajikistan.

### **Xinjiang: a “new region” rooted in the past**

Chinese histories notwithstanding, every Uyghur firmly believes that their ancestors were the indigenous people of the Tarim basin, which did not become known in Chinese as “Xinjiang” (“new dominion”) until the eighteenth century. Nevertheless, the identity of the present people known as Uyghur is a rather recent phenomenon related to Great Game rivalries, Sino-Soviet geopolitical maneuverings, and Chinese nation-building. While a collection of nomadic steppe peoples known as the “Uyghur” have existed since before the eighth century, this identity was lost from the fifteenth to the twentieth century. It is one of the world’s least subtle ironies that Chinese histories resolutely assert the long-term dominance of the region by Chinese rulers, yet continue to officially promote the term “Xinjiang” (“New Region”) as the territory’s appellation. This irony is certainly not lost on the Uyghurs, who continue to regard themselves as an internal colony of China, and a rather recent one at that.<sup>12</sup>

The idea of a Uyghur nation, and as an independent state that has roots back to the 7<sup>th</sup> century Uyghur empire, has been further aided by the internet which regularly refers to this romanticized, territorialized past.<sup>13</sup> The Uyghur culture and its people’s genetic make-up, reflect the fact that they migrated from an area that is now in Mongolia to the region now

---

<sup>11</sup> Rohan Gunaratna, as cited in “Xinjiang riot hits regional anti-terror nerve”. Xinhua. China Daily. 2009-07-18. [http://www.chinadaily.com.cn/china/2009-07/18/content\\_8445811.htm](http://www.chinadaily.com.cn/china/2009-07/18/content_8445811.htm). Although Gunaratna, a self-styled terrorism expert with no research experience in China, has claimed direct links between ETIM and al-Qaida, he has yet to offer independent confirmation that the group is still active, or that any of the violence in Xinjiang is connected to global jihadism, other than Chinese sources (see Rohan Gunaratna, 2002. *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*. New York: Columbia University Press).

<sup>12</sup> GLADNEY, Dru C. Internal Colonialism and China’s Uyghur Muslim Minority. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter*. October, 1: 20-21, 1998 (d). <http://isim.leidenuniv.nl/newsletter/1/regional/01AC23.html>

<sup>13</sup> One of the best examples of this is the website maintained by the ethnomusicologist, Dr. Nathan Light, <http://homepages.utoledo.edu/nlight/uyghpg.htm>

known as Xinjiang or Eastern Turkistan. The region had always been at the center of a “civilizational cross-roads”, involving long-distance travel and inter-mixing by speakers of Iranian, Indian, Chinese, Tibetan, Turkic, Mongolian, and even European tongues. Until their rather belated conversion to Islam (compared to the rather rapid conversion of other Central Asian peoples), the Uyghurs were shamanists, Buddhists, Manichaeans, and even Nestorian Christians. The Uyghur-dominated oases of the region, due to their superior agricultural and mercantile economies, were frequently over-run by nomadic powers from the steppes of Mongolia and Central Asia, and even intermittently, Chinese dynasties who showed interest in controlling the lucrative trade routes across Eurasia. According to Morris Rossabi, it was not until 1760, and after their defeat of the Mongolian Zungars, that the Manchu Qing dynasty exerted full and formal control over the region, establishing it as their “new dominions” (*Xinjiang*), an administration that had lasted barely 100 years, when it fell to the Yakub Beg rebellion (1864–1877) and expanding Russian influence.<sup>14</sup> Until major migrations of Han Chinese was encouraged in the mid-nineteenth century, the Qing were mainly interested in pacifying the region by setting up military outposts which supported a vassal-state relationship. Colonization had begun with the migrations of the Han in the mid-nineteenth century, but was cut short by the Yakub Beg rebellion, the fall of the Qing Empire in 1911, and the ensuing warlord era which dismembered the region until its incorporation as part of the People’s Republic in 1949. Competition for the loyalties of the peoples of the oases in the Great Game played between China, Russia and Britain further contributed to divisions among the Uyghur according to political, religious, and military lines. The peoples of the oases in this region, until the challenge of nation-state incorporation, lacked any coherent sense of identity.

Thus, the incorporation of Xinjiang for the first time into a nation-state required unprecedented delineation of the so-called nations involved. Before its recent re-emergence, the label “Uyghur” was last time used 500 years ago to describe the largely Buddhist population of the Turfan Basin. In spite of this, this label has been in use in the last 80 years as the appellation for the settled Turkic-speaking Muslim oasis dwellers. Its use has never been disputed by the people themselves or the states involved. There is too much at stake for the people labeled as such to wish to challenge that identification. For Uyghur nationalists

---

<sup>14</sup> ROSSABI, Morris. “Muslim and Central Asian Revolts” in Jonathan D. Spence & John E. Wills Jr. eds. *From Ming to Ch’ing*. New Haven: Yale University Press, 1979.

today, the direct lineal descent from the Uyghur Kingdom in seventh century Mongolia is accepted as fact, despite overwhelming historical and archeological evidence to the contrary.<sup>15</sup>

The end of the Qing dynasty and the rise of Great Game rivalries between China, Russia, and Britain saw the region torn by competing loyalties and marked by two short-lived and drastically different attempts at independence: the proclamations of an “East Turkestan Republic” in Kashgar in 1933 and another in Yining (Ghulje) in 1944.<sup>16</sup> As Linda Benson<sup>17</sup> has extensively documented, these rebellions and attempts at self-rule did little to bridge competing political, religious, and regional differences within the Turkic Muslim people who became officially known as the Uyghur in 1934 under successive Chinese Kuomintang (KMT) warlord administrations. Andrew Forbes<sup>18</sup> describes, in exhaustive detail, the great ethnic, religious, and political cleavages during the period from 1911 to 1949 that pitted Muslim against Chinese, Muslim against Muslim, Uyghur against Uyghur, Hui against Uyghur, Uyghur against Kazak, warlord against commoner, and Nationalist against Communist. There was short-lived independent Uyghur rule during two important periods, which Uyghur today claim provide indisputable evidence of self-governance and even secular-inspired democratic rule. Uyghurs, Uzbeks, and other Central Asian Turkic peoples formed an “Eastern Turkestan Republic” (ETR) in Kashgar for less than a year in 1933, that was inspired by religious, Islamic ideals.

A decade later, the Soviet Union supported another attempt at independent Uyghur rule, establishing a more secular nationalist state, another “Eastern Turkestan Republic” in the northern part of Xinjiang, around the town now known as Yining (where there was a Russian consulate in recognition of this newly formed nation-state). During 1944-45, the ETR fought against the Chinese Nationalists (KMT) who were holding southern Xinjiang. Due to a wartime alliance between the KMT and the Soviets, the Russian eventually pressured the ETR to cooperate with the Chinese, and they formed an uneasy alliance, until the Chinese communists defeated the KMT and occupied the region in 1949, in what they described as a “peaceful liberation” (due to Sino-Soviet cooperation at that time). Uyghur nationalists then

---

<sup>15</sup> The best “Uighur nationalist” retelling of this unbroken descent from Karakhorum is in the document from the Eastern Turkestan Union in Europe (cf. references). For a review and critique, including historical evidence for the multi-ethnic background of the contemporary Uighur, see Gladney 1998c; for a discussion of the recent archeological evidence derived from DNA dating of the desiccated corpses of Xinjiang, see Mair 1998.

<sup>16</sup> The best discussion of the politics and importance of Xinjiang during this period is that of an eyewitness and participant, Owen Lattimore (Lattimore 1950).

<sup>17</sup> BENSON, Linda. *The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang, 1944-1949*. New York: M.E. Sharpe, 1990.

<sup>18</sup> FORBES, Andrew. *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

had hoped to achieve a semi-independent Republic along the Soviet lines of Uzbekistan and Kazakstan, but they had to settle for recognition as a Chinese “minority nationality” with an Autonomous Region of Xinjiang (with much less juridical authority than the Soviet “union republics”). The extraordinary factionalism and civil disunion during this period which caused large scale depletion of lives and resources in the region, still lives in the minds of the population. Indeed, it is this memory that many argue keeps the region together, a deep-seated fear of widespread social disorder.<sup>19</sup>

Today, despite continued regional differences among three, and perhaps four macro-regions, including the northwestern Zungaria plateau, the southern Tarim basin, the southwest Pamir region, and the eastern Kumul-Turpan-Hami corridor, there are nearly 10 million people spread throughout this vast region that regard themselves as Uyghur, among a total population of 17 million<sup>20</sup>. Many of them dream of, and some agitate for, an independent “Uyghuristan”. The “nationality” policy under the KMT identified five peoples of China, with the Han in the majority. The Uyghur were included at that time under the general rubric of “Hui Muslims”, which then included all Muslim groups in China. This policy was continued under the Communists, eventually recognizing 56 nationalities, the Uyghur and 8 other Muslim groups split out from the general category “Hui” (which was confined to mainly Chinese-speaking Muslims).

The separate nationality designation awarded to the Uyghurs in China continued to mask very considerable regional and linguistic diversity, with the designation also applied to many “non-Uyghur” groups such as the Loplyk and Dolans, that had very little to do with the oasis-based Turkic Muslims that became known as the Uyghur. At the same time, contemporary Uyghur secessionists look back to the brief periods of independent self-rule under Yakub Beg and the Eastern Turkestan Republics, in addition to the earlier glories of the Uyghur kingdoms in Turpan and Karabalghasan, as evidence of their rightful claims to the region. Contemporary Uyghur secessionist organizations based in Istanbul, Ankara, Almaty, Munich, Amsterdam, Melbourne, and Washington may differ in their political goals and strategies for the region, but they all share a common vision of a continuous Uyghur claim on the region, disrupted by Chinese and Soviet intervention. The independence of the former Soviet Central Asian Republics in 1991 has done much to encourage these Uyghur

<sup>19</sup> James Millward’s history is the best overview of this tumultuous period (Millward 2007).

<sup>20</sup> RUDELSON, Justin Jon. *Oasis Identities: Uighur Nationalism along China’s Silk Road*. New York: Columbia University Press, 1998.

CHEN, Jack. *The Sinkiang Story*. New York: Macmillan, 1977.

GLADNEY, Dru C. The ethnogenesis of the Uighur. *Central Asian Survey*, 1990, 9.1: 1-28.

organizations in their hopes for an independent “Uyghuristan”, despite the fact that the new, mainly Muslim, Central Asian governments all signed protocols with China in Shanghai in the Spring of 1996 that they would not harbor or support secessionist groups. These protocols were reaffirmed in the 25 August 1999 meeting between Boris Yeltsin and Jiang Zemin, committing the “Shanghai Five” nations (China, Russia, Kazakstan, Kyrgyzstan, Tajikistan) to respecting border security and suppressing terrorism, drug smuggling, and secessionism.<sup>21</sup> The policy was enforced on 15 June 1999, when three alleged Uyghur secessionists (Hammit Muhammed, Ilyan Zurdin, Khasim Makpur) were deported from Kazakhstan to China, with several others in Kyrgyzstan and Kazakhstan awaiting extradition.<sup>22</sup> The Shanghai Cooperation Organization (SCO) has evolved from what was originally a trade and border settlement alliance to become an increasingly powerful multi-lateral organization with a strong focus on anti-terrorism security cooperation.

That Islam became an important, but not exclusive, cultural marker of Uyghur identity is not surprising given the socio-political oppositions with which the Uyghur were confronted. In terms of religion, the Uyghurs are Sunni Muslims, practicing Islamic traditions similar to their co-religionists in the region. In addition, many of them are Sufi, adhering to branches of *Naqshbandiyya* Central Asian Sufism. Uyghur’s are powerfully attached to their musical traditions, colorful dress, and patronage of saintly tomb complexes (*mazar*).<sup>23</sup> These practices are anathema to the strict Wahhabi-inspired Islamist codes of the Taliban and al-Qaida who severely persecute many Sufi’s and folk artists.

However, it is also important to note that Islam was only one of several unifying markers for Uyghur identity, depending on those with whom they cooperating at the time. This suggests that Islamic fundamentalist groups such as the Taliban in Afghanistan will have only limited appeal among the Uyghur. For example, to the Hui Muslim Chinese in Xinjiang, numbering over 600,000, the Uyghur distinguish themselves as the legitimate autochthonous minority, since both share a belief in Sunni Islam. In contrast to the formerly nomadic Muslim peoples, such as the Kazakh, numbering more than one million, the Uyghur might stress their attachment to the land and oasis of origin. Most profoundly, modern Uyghurs, especially those living in larger towns and urban areas, are marked by their reaction to Chinese influence

---

<sup>21</sup> CNN News Service. Rym Brahimi. “Russia, China, and Central Asian Leaders Pledge to Fight Terrorism, Drug Smuggling” 25 August 1999, [www.uygur.org/enorg/wunn99/990825e.html](http://www.uygur.org/enorg/wunn99/990825e.html)

<sup>22</sup> Eastern Turkistan Information Center. “Kasakistan Government Deport Political Refugees to China”. Munich, 15 June 1999. [www.uygur.org/enorg/reports99/990615.html](http://www.uygur.org/enorg/reports99/990615.html)

<sup>23</sup> See the important article by Rahile Dawut a Uyghur female ethno-historian on Uyghur tomb complexes and grave veneration with beautiful color photograph. (Dawut 2009: 56-67). ([http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol6num2/srjournal\\_v6n2.pdf](http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol6num2/srjournal_v6n2.pdf))

and incorporation. It is often Islamic traditions that become the focal point for Uyghur efforts to preserve their culture and history. One such popular tradition that has resurfaced in recent years is that of the *Mashrap*, where generally young Uyghurs gather to recite poetry and sing songs (often of folk or religious content), dance, and share traditional foods. These evening events have often become foci for Uyghur resistance to Chinese rule in past years. However, although within the region many portray the Uyghur as united around secessionist or Islamist causes, Uyghur continue to be divided from within by religious conflicts, in this case competing Sufi and non-Sufi factions, territorial loyalties (whether they be oases or places of origin), linguistic discrepancies, commoner-elite alienation, and competing political loyalties. These divided loyalties were evidenced by the attack in May 1996 on the Imam of the Idgah Mosque in Kashgar by other Uyghurs, as well as the assassination of at least six Uyghur officials in September 1997. It is this contested understanding of history that continues to influence much of the current debate over secessionist and Chinese claims to the region. That many of these divided loyalties are beginning to be overcome in the diaspora marks an important development in global Uyghur identity. As Kristian Petersen<sup>24</sup> has noted, the internet has played an increasingly important role in uniting Uyghur sectarianism and factionalism.

## **Han nationalism and the Uyghur**

The Uyghur are an official minority nationality of China, identified as the second largest of ten Muslim peoples in China, primarily inhabiting the Xinjiang Uyghur *Autonomous Region*. Many Uyghur with whom I have spoken in Turfan and Kashgar argue persuasively that they are the autochthonous people of this region. The fact that over 99.8 per cent of the Uyghur population are located in Xinjiang, whereas other Muslim peoples of China have significant populations in other provinces (e.g. the Hui) and outside the country (e.g. the Kazak), contributes to this important sense of belonging to the land. The Uyghur continue to conceive of their ancestors as originating in Xinjiang, claiming to outsiders that “it is our land, our territory”, despite the fact that the early Uyghur kingdom was based in what is now Outer Mongolia and the present region of Xinjiang is under the control of the Chinese State.

Unprecedented socio-political integration of Xinjiang into the Chinese nation-state has taken place in the last 60 years. While Xinjiang has been under Chinese political domination

---

<sup>24</sup> PETERSEN, Kristian. “Usurping the Nation: Cyber-Leadership in the Uighur Nationalist Movement” *Journal of Muslim Minority Affairs* 2006, 26 (1), p. 66.

since the defeat of the Zungar in 1754, until the middle of the twentieth century it was but loosely incorporated into China proper. The extent of the incorporation of the Xinjiang Region into China is indicated by Chinese policies encouraging Han migration, communication, education, and occupational shifts since the 1940s. Han migration into Xinjiang increased their local population a massive 2,500 per cent between 1940 and 1982, representing an average annual growth of 8.1 per cent, and have maintained an average growth of nearly 5 percent ever since, with a current population of nearly 45 percent. Indeed, many conclude that China's primary programme for assimilating its border regions is a policy of integration through immigration.<sup>25</sup> This was certainly the case for Inner Mongolia, where Mongol population now stands at a mere 17 (rather than 12, according to more recent data) per cent, and given the following figures may well be the case for Xinjiang. The former Party Secretary of Xinjiang from 1994-2010, Wang Lequan, also known as the "stability secretary" for his role in ruthlessly suppressing dissent and fervently executing Beijing's "strike hard campaign", masterminded the unparalleled flooding of Xinjiang with Han migrants from the interior. A native and former vice-governor of Shandong province, many suspect Chairman Wang lost his position as Party Secretary of Xinjiang for his poor handling of the July 2009 riots, although he retained his position in the central Politbyro of the CCP (elevated in 2004).<sup>26</sup>

### **Meager Uyghur efforts at cultural survival**

Integration with China has not been smooth for the Uyghur. Many Uyghur resent the threats to their cultural survival and have resorted to violence. After denying the existence of conflicts for decades and stressing instead China's "national unity", official reports have detailed Tibetan and Muslim conflict activities in the border regions of Tibet, Yunnan, Xinjiang, Ningxia, and Inner Mongolia. With the March 1997 bus bombings in Beijing, widely attributed (though this has never been verified) to Uyghur secessionists, coupled with the Urumqi bus bombings on the day of Deng Xiaoping's 1997 memorial on 25 February, Beijing can no longer keep them secret. The Yining uprising on 7 February 1997, which left at least nine dead and hundreds injured, with seven Uyghur suspects arrested and most probably slated for execution, was widely covered by the world's media. This distinguishes

---

<sup>25</sup> For China's minority integration program, see Mackerras 1994.

<sup>26</sup> Edward Wong and Jonathan Ansfield, "China Replaces Leader of the Restive Xinjiang Region" *The New York Times* May 15, 2010: A10; Michael Wines, "A Strongman is China's Rock in Ethnic Strife" *The New York Times* July 10, 2009: A11; Gladney 2004: 378-85.



these last few events from on-going problems in the region in the mid-1980s that met with little media coverage. In 1996, the *Xinjiang Daily* reported five serious incidents since February 1996, with a crackdown that rounded up 2,773 terrorist suspects, 6,000 lbs of explosives, and 31,000 rounds of ammunition. Overseas Uyghur groups have claimed that over 10,000 were arrested in the round-up, with over 1,000 killed. The largest protest which took place from 2 to 8 February 1996, was sparked by a Chinese raid on an evening *Mashrap* cultural meeting. Protests against the arrests made during the meeting led to 120 deaths and over 2,500 arrests. On 2 March 1996 the pro-government *mullah* of Kashgar's Idgah mosque and his son were stabbed by knife-wielding Uyghur militants, on 27 May there was another attack on a senior government official, and in September of the same year six Uyghur government officials were killed by other Uyghurs in Yecheng.

The government responded severely in the late 1990s with a widespread arrests and new policy announcements. In Spring 1998, the National People's Congress passed a New Criminal Law that redefined "counter-revolutionary" crimes to be "crimes against the state", liable to severe prison terms and even execution. Included in "crimes against the state" were any actions considered to involve "ethnic discrimination" or "stirring up anti-ethnic sentiment". Many human rights activists have argued that this is a thinly veiled attempt to criminalize "political" actions and to make them appear as illegal as traffic violations, supporting China's claims that it holds "no political prisoners". Since any minority activity could be regarded as stirring "anti-ethnic feeling", many ethnic activists are concerned that the New Criminal Law will be easily turned against them.

Chinese authorities are correct that increasing international attention to the plight of indigenous border peoples have put pressure on the regions. Notably, the formerly elected chair of the Unrepresented Nations and People's Organization (UNPO) based in the Hague was the Uyghur, Erkin Alptekin, son of the Uyghur nationalist leader, Isa Yusuf Alptekin, who died in Istanbul in December 1995 where there is now a park dedicated to his memory. There are numerous international organizations working for the independence of Xinjiang [under the name of Eastern Turkestan], based in Amsterdam, Munich, Istanbul, Melbourne, Washington DC, and New York. An organization that seeks to coordinate these disparate movements is the World Uyghur Congress, formed in 2004 with Erkin Alptekin as President. In its Washington, DC, meeting from May 21-25, 2006, the Congress elected Madam Rebiya

Kadeer as President (<http://www.uyghurcongress.org>). Although, as Chung<sup>27</sup> has noted, the WUC is merely an umbrella organization uniting for the first time a large number of disparate Uyghur diaspora organizations in a democratic format, the Chinese government has nevertheless labeled the WUC as a “terrorist organization” (Mackerras 2007: 101). The official position of the WUC, which is growing in influence among Uyghur communities and organizations across the globe, is to push for real autonomy and not demand independence or secession at this time, along the same lines as the Tibetan Government in Exile.<sup>28</sup>

Clearly, since Xinjiang is the last Muslim region under communism, the international support for the WUC and Uyghur independence is of more concern to Chinese authorities than is the international support for Tibetan independence.

The important question is: why do the Chinese authorities call such attention to these Tibetan and Muslim activities and external organizations? From 1998 to 2008, there was a decade without a single incident of Uyghur-related violence. The Istanbul-based groups have existed since the 1950s, and the Dalai Lama has been active since his exile in 1959. Secessionist actions have taken place on a small but regular basis since the expansion of market and trade policies in China, and with the opening of overland gateways to Xinjiang in addition to the trans-Eurasian railway since 1991, there seems to be no chance of closing up shop. In his 1994 visit to the newly independent nations of Central Asia, Li Peng called for the opening of a “new Silk Road”. This was a clear attempt to calm fears in the newly established Central Asian states over Chinese expansionism, as was the April 1996 Shanghai communiqué that solidified the existing Sino-Central Asian borders. Documented separatist and violent incidents in Xinjiang had dropped off dramatically since the late 1990s. In July 14, 2002 *Washington Post* (2002) interview Philip Pan reported that local Xinjiang security officials were only able to cite three relatively small occurrences. Beijing’s official publication of the secessionist issue may have more to do with domestic politics than any real internal or external threat. Recent moves such as evidenced in the 2008 Olympics suggest efforts to promote Chinese nationalism as a “unifying ideology” that will prove more attractive than communism and more manageable than capitalism. By highlighting secessionist threats and external intervention, China can divert attention away from its own

---

<sup>27</sup> Chung, Chien-peng. “Confronting Terrorism and Other Evils in China: All Quiet on the Western Front?” *China and Eurasia Forum Quarterly*. 2006, 4(2), 75—87.

<sup>28</sup> See the position of the World Uyghur Congress at <http://www.uyghurcongress.org/en/?cat=1>. The Globalsecurity.org report on “Uyghur militants” states unequivocally that with regard to the World Uyghur Congress, it is “a nonviolent and peaceful opposition movement against Chinese occupation of East Turkestan...” with an “unconditional rejection of totalitarianism, religious intolerance and terrorism as an instrument of policy” (<http://www.globalsecurity.org/military/world/para/uyghur.htm>).

domestic challenges of natural disasters (especially the 2008 Sichuan earthquake), economic crises (such as the Asian economic downturn's drag on China's currency), rising inflation, increased income disparity, displaced "floating populations", Taiwan reunification, and the many other internal and external problems facing the Chinese Communist Party leadership. Perhaps nationalism will be the only "unifying ideology" left to a Chinese nation that has begun to distance itself from Communism, as it has from Confucianism, Buddhism, and Daoism in the past. This is perhaps why religiously-based nationalisms, like Islamic fundamentalism and Tibetan Buddhism, are targeted by Beijing, while the rise of shamanism and popular religion goes nearly unchecked. At the same time, a firm lid on Muslim activism in China sends a message to foreign Muslim militant organizations to stay out of China's internal affairs, and the Taliban to stay well within their Afghan borders. Although it is hard to gauge the extent of support for Uyghur secessionism and separatism among the broader population, it is clear that cultural survival is a critical concern for many, and a significant attempt to preserve Uyghur culture is taking place, assisted to some extent by international tourism and the state's attempts to demonstrate its goodwill toward its restive Muslim population.

### **Territorializing the Uyghur future**

To an extent never seen before, the continued incorporation of Xinjiang into China has become inexorable, and perhaps irreversible. The need for the oil and mineral resources of the region since China became an oil importing nation in 1993 means that Chinese influence will only grow. To be sure, the Uyghur are still oriented culturally and historically toward Central Asia in terms of religion, language, and ethnic custom, and interaction has increased in recent years due to the opening of the roads to Pakistan and Almaty. China has also recently discussed opening the border between Afghanistan and Xinjiang via the ancient Wakhan Corridor, where there is no road but only an ancient donkey trail used since Silk Road days.<sup>29</sup> Certainly, pan-Turkism was appealing to some, but not all, Uyghurs during the early part of this century. Historical ties to Central Asia are strong. Turkey's late Prime Minister Turgut Ozal espoused a popular Turkish belief when, on his first state visit to Beijing in 1985, which sought to open a consulate there, he commented that the Turkish nation originated in what is now China. Yet separatist notions, given the current political incorporation of Xinjiang into

---

<sup>29</sup> See the Stratfor paper documenting the Afghan Prime Minister's request for China to open the Wakhan corridor, June 11, 2009, "China: Afghan FM Seeks Wakhan Corridor Supply Route", [http://www.stratfor.com/sitreps/20090611\\_china\\_afghan\\_fm\\_seeks\\_wakhan\\_corridor\\_supply\\_route](http://www.stratfor.com/sitreps/20090611_china_afghan_fm_seeks_wakhan_corridor_supply_route)

China, while perhaps present, are not practicable. They remain visions of a virtual community, but a community that is nevertheless becoming better organized and more audible in its message broadcast to those inside and outside of China. In his prescient article, Dale Eickelman<sup>30</sup> noted that the new social media were beginning to transform the heretofore isolated authoritarian and reform-resistant regimes of the Middle East. Why should China be immune to these global trends? As noted above, much of what is written about China is predicated on the assumption that China as a nation holds together. But, if China should fail at the centre, or the Great Wall of information-control should be breached, the peripheries will certainly destabilize, with Xinjiang and Tibet having the strongest prospects for secession given their cultural unity and attempts at government-in-exile, as substantially augmented by the networking and community-building power of the internet and social networks.

The problems facing Xinjiang, however, are much greater than those of Tibet if it were to become independent. Not only is Xinjiang more integrated into the rest of China, but the Uyghur part of the population is less than half of the total and primarily located in the south, where there is less industry and natural resources, except for oil. As noted above, however, unless significant investment is found, Tarim oil and energy resources will never be a viable source of independent wealth. Poor past relations between the three main Muslim groups, Uyghur, Kazakh, and Hui, suggest that conflicts among Muslims would be as great as those between Muslims and Han Chinese. Most local residents believe that independence would lead to significant conflicts between these groups, along ethnic, religious, urban-rural, and territorial lines. Given the harsh climate and poor resources in the region, those caught in the middle would have few places to flee. Xinjiang Han would naturally seek to return to the interior of China, since Russia and Mongolia would be in no position to receive them. Yet given the premise that only a complete collapse of the state could precipitate a viable independence movement and internal civil war in Xinjiang, there would be few places the Han would be able to go. Certainly, the bordering provinces of Gansu and Qinghai would be just as disrupted, and Tibet would not be an option. Uyghur refugees would most likely seek to move south, since the north would be dominated by the Han and the western routes would be closed off by Kazakhstan and Kyrgyzstan. That leaves only the southern routes, and with the exception of Pakistan, no nation in the region would probably be equipped to receive them. Certainly, they would not be better off in present-day Tajikistan and Afghanistan.

---

<sup>30</sup> EICKELMAN, Dale F. 2. New Media in the Arab Middle East and the Emergence of Open Societies. In: *Remaking Muslim Politics*. Princeton University Press, 2009. p. 37-59.

Given the on-going conflicts in Kashmir, even Pakistan, the most likely recipient of Uyghur refugees, would probably not wish further destabilization of the region. Note also that the main southern route to India and Pakistan, along the Karakorum highway through the Torghurat pass, is generally passable less than six months out of the year. India, despite its poor relations with China, would probably not want to add to its Muslim population. During many conversations in Xinjiang with local residents, Muslim and Han alike, it became clear that this is a well-known fact. Most think that in such a worst-case scenario, there would be nothing to do but stay and fight.

In terms of religious freedom, as with many other policies, the Chinese constitution is laudable when honored. However, in a country where the rule of law often gives way to local and national politics, it is often only honored in the breach. As long as religion is perceived by Chinese officials as a threat to Chinese sovereignty, mosques and religious practice will be closely monitored and in some cases restricted. In light of international Islamic interest, however, Chinese officials have to be careful regarding any oppressive treatment of religious practice – especially if casting it as “splittist” or seditious, as in the February 1997 incident in Ili.

The history of Chinese-Muslim relations in Xinjiang, as Millward’s (2007) book documented, has been one of relative peace and quiet, broken by enormous social and political disruptions, fostered by both internal and external crises. The opposition to Chinese rule in Xinjiang has not reached the level of Syria, Yemen, Chechnya or the Intifada, but similar to the Basque separatists of the ETA in Spain, or former IRA in Ireland and England, it is one that may erupt in limited, violent moments of terror and resistance. And just as these conflicts have not been resolved in the Middle East, North Africa, or Europe, the Uyghur problem in Xinjiang does not appear to be one that will readily go away. Nor are Uyghur in the diaspora able to engage with the region and participate regularly in its reform or development. To paraphrase Sean Roberts, unlike many Middle Easterners who regularly visit their homelands, Uyghur who are “waiting for Uyghuristan” must do their waiting and imagining on the internet, as expatriots are not allowed to visit the region. The admitted problem of Uyghur terrorism and dissent, even in the diaspora, is thus problematic for a government that wants to encourage integration and development in a region where the majority population are not only ethnically different, but also devoutly Muslim. How does a government integrate a strongly religious minority (be it Muslim, Tibetan, Christian, or Buddhist) into a “market-Leninist” system? China’s policy of intolerance toward dissent and

economic stimulus has not seemed to have resolved this issue. Given events on the western end of the Eurasian continent, China should find ways to open dialogue with representative Uyghur individuals and groups to better cooperate in finding solutions to this on-going problem. There has been much progress and relatively peaceful development of this important region. Surely a dialogue can be opened up in order to help insure a more prosperous and peaceful future, for both Uyghur and Han alike.

## References

- Amnesty International. *Peoples Republic of China: Gross Violations of Human Rights in the Xinjiang Uighur Autonomous Region*. London, 21 April 1999.
- Amnesty International. "China: Uighur businesswoman Rebiya Kadeer sentenced to eight years' after secret trial" News Service 47/00, AI INDEX: ASA 17/10/00, 10 March 2000.
- APPADURAI, Arjun. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," *Public Culture* 1990, 2.2:1-24.
- BANISTER, Judith. *China's Changing Population*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- BENSON, Linda. *The Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang, 1944-1949*. New York: M.E. Sharpe, 1990.
- China State Council. "National Minorities Policy and its Practice in China", Beijing, Information Office of the State Council of the People's Republic of China, September 1999.
- CNN News Service. Rym Brahimi. "Russia, China, and Central Asian Leaders Pledge to Fight Terrorism, Drug Smuggling" 25 August 1999, [www.uygur.org/enorg/wunn99/990825e.html](http://www.uygur.org/enorg/wunn99/990825e.html)
- CHEN, Jack. *The Sinkiang Story*. New York: Macmillan, 1977.
- CHUNG, Chien-peng. "Confronting Terrorism and Other Evils in China: All Quiet on the Western Front?" *China and Eurasia Forum Quarterly*. 2006, 4(2), 75—87.
- DAWUT, Rahile. Shrine Pilgrimage among the Uighurs. *The Silk Road Journal*, Winter/Spring 2009 (6) 2: 56-67.  
[http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol6num2/srjournal\\_v6n2.pdf](http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol6num2/srjournal_v6n2.pdf)
- DORIAN, James P.; WIGDORTZ, Brett; GLADNEY, Dru. Central Asia and Xinjiang, China: Emerging energy, economic and ethnic relations. *Central Asian Survey*, 1997, 16.4: 461-486.
- Eastern Turkistan Information Center. "Kasakistan Government Deport Political Refugees to China". Munich, 15 June 1999. [www.uygur.org/enorg/reports99/990615.html](http://www.uygur.org/enorg/reports99/990615.html)
- Eastern Turkistan Information Center. "Population of Eastern Turkistan: The Population in Local Records". Munich, n.d. [www.uygur.org/enorg/turkistan/nopus.html](http://www.uygur.org/enorg/turkistan/nopus.html)
- Eastern Turkestan Union in Europe. "Brief History of the Uyghers". N. d. [www.geocities.com/CapitolHill/1730/buh.html](http://www.geocities.com/CapitolHill/1730/buh.html)
- EICKELMAN, Dale F. 2. New Media in the Arab Middle East and the Emergence of Open Societies. In: *Remaking Muslim Politics*. Princeton University Press, 2009. p. 37-59.
- FORBES, Andrew. *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- FRANKE, Herbert & TWITCHETT, Denis. *Cambridge History of China: Volume 6: Alien Regimes and Border States (907-1368)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- GLADNEY, Dru C. The ethnogenesis of the Uighur. *Central Asian Survey*, 1990, 9.1: 1-28.
- GLADNEY, Dru C. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic of China*. 2 ed., Cambridge MA: Harvard University Press, 1996.
- GLADNEY, Dru C. *Ethnic Identity in China*. Fort Worth: Harcourt Brace, 1998 (a).
- GLADNEY, Dru C. ed. *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*. Stanford: Stanford University Press, 1998 (b).

- GLADNEY, Dru C. Ethnogenesis and Ethnic Identity in China: Considering the Uygurs and Kazakhs. In Victor Mair (ed.) *The Bronze Age and Early Iron Age People of Eastern Central Asia: Volume II*. Washington DC: Institute for the Study of Man, 1998 (c), pp. 812-34.
- GLADNEY, Dru C. Internal Colonialism and China's Uyghur Muslim Minority. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter*. October, 1: 20-21, 1998 (d). <http://isim.leidenuniv.nl/newsletter/1/regional/01AC23.html>
- GLADNEY, Dru C. "Making Muslims in China: Education, Islamicization, and Representation" in Gerard A. Postiglione, ed. *China's National Minority Education: Culture, State Schooling and Development*. New York: Garland Press, 1999.
- GLADNEY, Dru C. *Dislocating China: Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- GLADNEY, Dru C. Cyber-Separatism, Islam, and the State in China. In J. Craig Jenkins and Esther E. Gottlieb (eds.) *Identity Conflicts: Can Violence be Regulated?* New Brunswick: Transaction Publishers, 2007, pp. 95-97.
- International Taklamakan Human Rights Association (ITHRA). "How Has the Population Distribution Changed in Eastern Turkestan since 1949". N.d. [www.taklamakan.org/uighur-L/et\\_faq\\_pl.html](http://www.taklamakan.org/uighur-L/et_faq_pl.html)
- LATTIMORE, Owen. *Pivot of Asia: Sinkiang and the Inner Asian Frontiers of China and Russia*. Boston: Little, Brown, 1950.
- MACKERRAS, Colin. *China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century*. Hong Kong: Oxford University Press, 1994.
- MAIR, Victor. "Introduction" in Victor Mair ed. *The Bronze Age and Early Iron Age People of Eastern Central Asia: Volume II*. Washington DC: Institute for the Study of Man, 1998, pp. 1-40.
- MILLWARD, James A. *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*. New York: Columbia University Press, 2007.
- MOSELEY, George. *The Party and the National Question in China*. Cambridge MA: MIT Press, 1966.
- People's Republic of China. National Population Census Office. *Population Atlas of China*. Hong Kong: Oxford University Press, 1987.
- People's Republic of China. National Population Census Office. *Major Figures of the Fourth National Population Census: Vol. 4*. Beijing: China Statistical Publishing House, 1991.
- People's Republic of China. Department of Population Statistics of State Statistical Bureau and Economic Department of State Nationalities Affairs Commission. *Population of China's Nationality (Data of 1990 Population Census) [Zhongguo Minzu Renkou Ziliao (1990 nian Renkou Pucha Shuju)]*. Beijing: China Statistical Publishing House, 1994.
- PETERSEN, Kristian. "Usurping the Nation: Cyber-Leadership in the Uighur Nationalist Movement" *Journal of Muslim Minority Affairs* 2006, 26 (1): 63-73.
- Renmin Ribao* [Beijing]. "Guanyu 1990 nian renkou pucha zhuyao de gongbao [Report regarding the 1990 population census primary statistics]". 14 November 1991.
- ROBERTS, Sean R. *Waiting for Uighurstan*. Los Angeles: University of Southern California, Center for Visual Anthropology (video documentary), 1996.
- ROSSABI, Morris. "Muslim and Central Asian Revolts" in Jonathan D. Spence & John E. Wills Jr. eds. *From Ming to Ch'ing*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- RUDELSON, Justin Jon. *Oasis Identities: Uighur Nationalism along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press, 1998.
- MACKERRAS, Colin. "Xinjiang and the War against Terror." In Simon Shen ed. *China and Antiterrorism*. New York: Nova Science Publishers, 2007, pp. 91-112.



- SCHICHOR, Yitzhak. Virtual Transnationalism: Uyghur Communities in Europe and The Quest for East Turkestan Independence. *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, edited by S. Allievi and J. Nielsen, 281-311. Leiden: E. J. Brill, 2003.
- STARR, S. Frederick. *Xinjiang: China's Muslim Borderland*. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2015.
- TODD, Reed J. & Raschke, Diana. *The ETIM: China's Islamic Militants and the Global Terrorist Threat*. Westport, Connecticut: Praeger, 2010.
- Turkistan News & Information Network. "Press Release", 8 June 1999.
- Wall Street Journal*. Ian Johnson. "China Arrests Noted Businesswoman in Crackdown in Muslim Region". 18 August 1999.
- Washington Post*. Philip Pan, "In China's West, Ethnic Strife Becomes 'Terrorism'" July 14 2002: A4.

---

## **Studentská sekce**

---

## Gruzie: od pobřeží Černého moře po vrcholky Kavkazu

Albina Iskandarova

Když jsem jela letos poprvé do Gruzie, vůbec jsem nevěděla, co od cesty očekávat. Nakonec mě ale Gruzie jednoznačně nadchla – dobrosrdečnými lidmi, chutným jídlem, mořem i horami. A 21 dní bylo tak málo na to si tam všechno užít. Jako nejlepší a nejlevnější spoj z Prahy je let do města Kutaisi, což je jedno z hlavních historických a ekonomických center západní Gruzie. Vyšla jsem z poměrně starého letiště a první věcí, která mě překvapila, byli toulaví psi. Nyní už je pro mě těžké si Gruzii bez nich představit. Problém pouličních zvířat v Gruzii je řešen lidsky, jsou sterilizováni a s čipem.

S Gruzíny jsem zpočátku mluvila anglicky, ale pak jsem pochopila, že je to zbytečné – všichni starší lidé, s kterými jsem mluvila, rozuměli a mluvili rusky. S mladšími lidmi se dalo bez problému domluvit anglicky. Jako Ruska jsem ani jednou neměla žádný problém kvůli napjatým vztahům mezi Ruskem a Gruzii.

Hlavním městem Gruzie je Tbilisi. Ačkoli je země jen o málo menší než Česká republika, celková populace je asi jen 4,6 milionu obyvatel. Nejpočetnější národnostní skupiny jsou Gruzínci, Azerové, Arméni, Osetinci a Rusové.

Obyvatelé Gruzie se považují jednoznačně za Evropany. Je to dáno tím, že ani geograficky není úplně jasné, zda je Gruzie v Asii nebo v Evropě a často se to bere různě. Gruzínci vzhlížejí k Evropské unii, všude mají vyvěšeny vlajky Gruzie společně s vlajkou Evropské unie. To svědčí o tom, že by Gruzínci chtěli vstoupit do EU, ale zatím se jim to nedaří.

### Adžárie

Adžárie je autonomní republikou a nachází se v jihozápadní Gruzii. Je omývaná Černým mořem a zároveň leží na úpatí hor Malého Kavkazu. Hlavním městem je přístavní město Batumi, které bylo jedním z hlavních turistických měst bývalého Sovětského svazu. I v dnešní Gruzii patří mezi hlavní turistická centra. Batumi se považuje za město, kde je největší množství ročních srážek ze všech měst bývalého Sovětského svazu.

Stačí odjet pouze 10 kilometrů od rušného Batumi a ocitla jsem se na jedinečných panenských místech, kterých se civilizace nedotkla. Hory, subtropické lesy a moře, výjimečné

---

chráněné území Gruzie – horská Adžárie. Zde jsem obdivovala přírodu, hory, navštívila jsem vodopád Makhuntsetis a most královny Tamary. Tamara Gruzínská je dodnes nejuctyhodnější postavou mezi Gruzíny. Byla to královna Gruzínského království v letech 1184 až 1213. Její jméno je spojeno s jedním z nejlepších období v historii Gruzie.

Největším zážitkem pro mě ale byla návštěva adžárské rodiny. Gruzínská pohostinnost je velmi slavná. Koneckonců, mezi Gruzíny se říká, že host je Pánovým poslem. Z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že Gruzíni jsou nejpohostinnějšími lidé, které jsem v životě potkala.



Obrázek 1. – Žena v tradičním adžárkém kroji, vlastní foto



Obrázek 2. – Ačaruli Chačapuri z Adžárie, vlastní foto

Naše hostitelka připravila skutečná adžárská domácí jídla a hostitel pořádal degustaci domácího adžárského vína a domácí pálenky – čači. Gruzíni hrdě vyprávějí o tom, že to byla právě Gruzie, kde víno vůbec vzniklo. Celá hostina probíhala s doprovodem gruzínských národních tanců a živé hudby. Gruzínský proslov před pitím alkoholu je také nedílnou součástí posezení. Hostitel sděluje svoji životní filozofii a zkušenosti, popřeje hodně zdraví, štěstí a lásky všem přítomným. Před ukončením večera se všechny ženy převlékly do tradičních krojů a hostitelé nás učili gruzínským lidovým tancům. Muži a ženy tančí zvlášť, což vysvětluje to, že Gruzíni mají odpradáвна výjimečný vztah k ženám. Ženy by tady měly být skromnější a berou se jako slabší jedinci v tom dobrém slova smyslu.

Tato návštěva byla prvním krokem moji zamilovanosti k této zemi.

## Svanetie

Dále jsem navštívila horskou oblast Gruzie – Svanetii, divokou a krásnou zemi Svanů. Hlavními důvody pro návštěvu této oblasti byl můj zájem vidět zasněžené vrcholy Kavkazu nad malebnými údolími, bouřlivými horskými řekami a vysokohorskými loukami.



**Obrázek 3. – Město Mestia, vlastní foto**

**Obrázek 4. – H ospodářská zvířata ve Svanetii, vlastní foto**

Cesta začala na hlavním nádraží v Batumi, ze kterého jsem se vypravila do Zugdidi. Jako hlavní způsob veřejné dopravy nám posloužila maršrutka, která je stále velmi rozšířená v zemích bývalého Sovětského svazu a na Balkánu.

Pokračovat ze Zugdidi do Mestie veřejnou dopravou není snadné, protože maršrutka odjede až poté, co se auto naplní. Proto je lepší si pronajmout taxi. Na rozdíl od Adžárie se v této oblasti rusky už skoro nemluví. Avšak kvůli turismu se i tady dalo domluvit anglicky.

Hlavním cílem této cesty byla vesnice Ušguli. Ušguli je vysokohorská trvale osídlená vesnice, která se nachází v nadmořské výšce 2 200 metrů nad mořem a je nejvýše položenou obývanou vesnicí v Evropě, pokud se budeme řadit mezi ty, kteří považují Gruzii za Evropu. V Ušguli dnes žije kolem sedmdesáti rodin, příslušníků jihokavkazského národa Svanů.

Svanetie je obecně drsné místo, po většinu roku je zde chladno, a po většinu zimy je Ušguli izolováno od vnějšího světa sněhovými závějemi. Kvůli klimatu zde nerostou hrozny a Svanové tedy nepěstují víno. Pijí však vlastní pálenku – araku, vyrobenou z jablek nebo medu.

Ušguli se považuje za nejnepřístupnější kout obydlené Svanetie – i proto není snadné se dostat z Mestie do Ušguli. Celá potíž spočívá v tom, že do Ušguli silnice, tak jak je obvykle chápeme, chybí. Spíše než o silnici se jedná pouze horská cesta. Abychom překonali vzdálenost 46 km, museli jsme strávit asi tři hodiny v autě.

Ale stálo to za to! Dechberoucí je výhled na nejvyšší gruzínskou horu Šcharu s výškou hlavního vrcholu 5 201 m.



Obrázek 5. – Vesnice Ušguli, vlastní foto



Obrázek 6. – Jezdci v Ušguli, zdroj: vlastní foto

## Svanové

Obyvatele této vesnice – Svanové – jsou často světlolasci a vysocí lidé s modrýma očima, což je pro většinu Gruzínů atypické. Podle jedné verze jsou Svanové potomci evropských rytířů, kteří kdysi sloužili ve službách gruzínských králů.

Svanové jsou pravoslavní křesťané. Zároveň si však Svanové zachovali mnoho pohanských zvyků. Například starověký festival Lamprob je průvodem nočních svítilen, ve kterém jde každý muž z vesnice a drží v ruce hořící pochodeň.

Svanové si do našich dnů dochovali zvyky související s krevní mstou. Za vraždu jednoho muže se jeho příbuzní následně brutálně pomstí všem mužům klanu vraha. Symbolem regionu jsou svanetské věže. Velké věže z vysokých kamenů, z nichž mnohé byly postaveny před tisíci lety, to je jeden z hlavních zázraků, pro které turisté do Svanetie přicházejí. Věž má tři až pět pater. První patro – bez oken a mezer – je chlév pro hospodářská zvířata. Druhé patro je typicky obytné. A patro třetí je obranné – sem se během obléhání uchýlovala rodina do bezpečí. Některé věže jsou obytné, jiné jsou strážní věže a v některých jsou zásoby. Dnes jsou některé věže přeměněny na turistické restaurace – zde můžete stolovat přímo na střeše a obdivovat krásy okolí.



Obrázek 7. – Svanetská věž, vlastní foto

O Svanech najdete na internetu poměrně málo informací. Tento národ je výjimečný, mají unikátní tradice a styl života. Proto jakmile jsem z Gruzie odletěla zpět do Prahy, už jsem věděla, že se tam určitě vrátím, a to především kvůli Svanetii a Svanům.

---

## Letní škola v Indii

Tereza Braunsbergerová, Andrea Černá, Michaela Kotrbatá, Nela Riegerová

Indie, druhá nejlidnatější země světa. Země, kterou jsme měly šanci navštívit díky letní škole, a do konce života na tuto zkušenost nezapomeneme. Tři blondýny a jedna zrzka se vydaly poznávat jiný svět. Ani jeden den ze šesti týdnů nebyl obyčejným. Před odletem jsme byly ze všech stran varovány před nejrůznějšími nástrahami této země. Z vyprávění jsme očekávaly nepříjemný zápach, který nás omráčí hned při výstupu z letiště. Obávaly jsme se také častých krádeží či mužského obtěžování. Naštěstí jsme se ani s jedním případem nesetkaly. Poprvé v životě jsme se cítily jako hollywoodské hvězdy. Při každém kroku jsme byly doslova obklopeny místními. Zírali na nás jako na nadpozemské bytosti. Toužili se s námi dát do řeči nebo nám alespoň podat ruku a udělat selfie. Při fotografování se často tvořily fronty, ze kterých bylo téměř nemožné uniknout.

Prvním šokem byla místní doprava. Pro nás, kteří jsme zvyklí na přechody a dopravu, co má řád, to byl pěkný oříšek. Vychytat správný okamžik, kdy vkročit do naprosto přeplněné silnice aut, rikš, motorek, krav a psů bylo zpočátku nad naše síly. Při pohledu na takové množství krav nás napadala otázka: „Kde se jich tady tolik vzalo?“ Krávy nebo spíše býci nemají svůj domov kvůli technickému pokroku a jejich nepotřebnosti v zemědělství, a tak jsou ponecháni jejich vlastnímu osudu na ulicích. Pokud se chcete někam dopravit, vybavte se silným klaksonem, protože právě hlasitost trubení udává přednost v jízdě a nejen to. Klaksonem Indové zdraví protijedoucí, dávají znamení při vjezdu do zatáčky či zastráší krávy na vozovce.

Tři týdny ve městě Bhubaneswar nám dokázalo, že darovat někomu věc bez návodu k použití nemá vůbec smysl. Město bylo totiž navrženo německým architektem, který zde zavedl západní infrastrukturu, kterou ale místní využívají takřkajíc po svém. Nalezneme zde funkční semaforey i přechody, které však nikdo nerespektuje. V Bhubaneswaru, jednom z nejchudších měst Indie, nás jeden z místních pozval k sobě domů. Po počátečních obavách jsme jeho pozvání přijaly a nelitovaly jsme. Při procházení postranními uličkami jsme poprvé spatřily opravdovou chudobu. Dětem hrajícím si na smetišti jsme rozdávaly bonbóny a nevěřicně jsme hleděly kolem sebe. Najednou byl svět kolem nás něco nepředstavitelného. Něco, co se zdá absolutně nereálné.





Měly jsme možnost být svědky pohřebních obřadů ve Váránasí. Hinduisté berou smrt zcela odlišně. Smrt v této kultuře nepředstavuje nic negativního, ba naopak. Indové nachází ve smrti naději lepšího života, díky dosažení samsáry, neboli znovuzrození. Každý hinduista touží být pohřben ve Váránasí do posvátné řeky Gangy. Ta zaručuje zbavení všech hříchů a dosažení mokši.

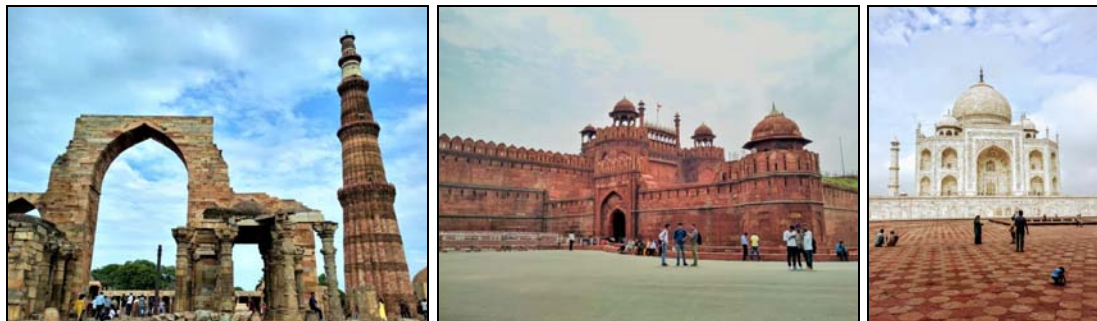


Váránasí, místo, kde je každý den spáleno přes 400 lidí. Rodiny sem převážejí zesnulé i několik dní a dokážou se kvůli obřadu zadlužit na zbytek života. To vše jen kvůli posvátné Ganze, ve které provádí poslední koupel zesnulého a následně do ní vhazují i jeho ostatky.

---

Pokud ale zemře těhotná žena, svatý muž, dítě do 12 let, člověk uštknutý hadem či postižený leprou vhazují do řeky tělo bez kremace. Do řeky jsou rovněž vhazovány posvátné krávy. Váránasí je místo, kde se střetává hinduismus s islámem a dalšími náboženstvími. I přes odlišnosti v jednotlivých vírách se zde navzájem tolerují.

Po Váránasí naše cesty vedly do Jaipuru, kterému se přezdívá růžové město. Budovy v tomto městě byly přetřeny v minulosti na růžovo jako pocta návštěvy britského krále. Jaipur bylo ideálním místem pro nákup typických šperků, oděvů i pokrmů. Obchůdky se nacházely blízko sebe a každý z nich měl své číslo pro lepší orientaci při nákupech. Dále jsme se vydaly do Agry, města, ve kterém se nachází jeden ze sedmi divů světa. Z našeho pohledu si toto označení Taj Mahal zaslouží opravdu právem. Z Agry si odnášíme velký zážitek. Po přistání jsme z letiště jely místním autobusem blíže do centra. Hned po vystoupení se k nám seběhly davy taxikářů a předháněly se, kdo nás odveze. Taxikář, se kterým jsme jezdily nakonec po celou dobu našeho pobytu v Agře, se stal zároveň i našim průvodcem. Jedna z nás v Agře onemocněla a právě „náš“ taxikář byl ten, kdo ji dovezl do nemocnice, pomohl jí vše vyřídit, šel s ní až do ordinace a dokonce jí několikrát opakoval, jak správně brát všechny léky. Tento Ind nás odvezl z Agry do Dillí, odkud jsme se ze zalidněných a horkých měst vydaly do horských oblastí.



Vrtulákem se z Dillí přesouváme do severní Indie, konkrétně do oblasti McLeod Ganj, jenž je takovým předměstím Dharamsaly. Tato oblast je pro nás naprosto odlišná od ostatních míst, které jsme již v této zemi mohly vidět. Najednou jsme se ocitly v oáze klidu, obklopeni Himalájemi, modlitebními vlaječkami poletujícími si vzduchem a spoustou usmívajících se mnichů v červených hábitech procházejících se kolem. Tato oblast je totiž již od počátku 60. let tohoto století sídlem exilové vlády Tibetu s oficiálním bydlištěm samotného Dalajlámy, kterého do této oblasti následovalo tisíce tibetských uprchlíků, kteří zde vytvořili již velmi značnou komunitu.



McLeod Ganj se sice nerozléhá na velkém území, ale nabídl nám toho mnoho. Uživaly jsme si několikahodinovou ranní jógu s výhledem na Himaláje, které byly zahaleny mlhou, ale stále si uchovávaly své kouzlo a hlavně tajuplnost. Po tomto našem ranním rituálu jsme se vydávaly objevovat přírodní a kulturní krásy, které oblast nabízela. Z počátku jsme navštívily vodopády a čajové plantáže, a poté jsme se zaměřily na místní kulturu. Ta se zabývala především kulturou tibetskou, avšak byl zde k nalezení i křesťanský kostel. Jedna z našich prvních cest vedla do tibetské dětské vesničky, která funguje jako vzdělávací komunita pro chudé děti, žijící v tomto exilu či tibetské uprchlíky, kterých každoročně přibývá. Těmto dětem je ve vesničce poskytováno vzdělání, výuka tibetštiny, tradic, tanců a celkové tibetské kultury. Děti se ale musí naučit i samostatnosti v podobě vaření nebo úklidu. K našemu překvapení jsme si návštěvu naplánovaly tak, že se zde zrovna konala školní besídka. Děti různých věkových skupin zde tancují a zpívají ve svých tradičních oděvech.



Nemohly jsme zde vynechat ani chrámový komplex Tsuglagkhang, kde se nachází mimo jiné i sídlo Dalajlámy. Zde jsme byly přítomny u debat mezi mnichy, doprovázené neustálým smíchem a tleskání do dlaní. Prohlídly jsme si místní chrám, zachráněné artefakty z Tibetu i pozlacenou sochu Buddhy. V areálu se také nachází muzeum, které se věnuje období převážně od čínské anexe Tibetu až po současnou situaci. Mnozí obyvatelé tuto situaci řeší nebo na ni upozorňují skrze obětování, a to na veřejných místech formou sebeupálení.

Po lehké ochutnávce Tibetu se vydáváme zpět do Dillí, tentokrát již autobusem. Cesta trvala necelých deset hodin. Nebyla nijak náročná, jelikož se jelo přes noc a dá se říct, že velmi rychle utekla. Utekla dokonce tak rychle, že jsme si nestihly zamluvit ani žádné ubytování v Dillí, jak jsme plánovaly. Ocitly jsme se tedy v půl páté ráno u hlavní silnice v Dillí, obklopeny taxikáři, kteří jen čekali, kterou adresu jim sdělíme. Naštěstí Dillí je obrovské město se spoustou hotelů. V jednom z nich se nacházeli i naši přátelé z letní školy, ke kterým jsme se rozhodly připojit.

Hned na začátek se v Dillí konal jeden z „tisíců“ hinduistických svátků doprovázený bubny, průvody a nabarvenými krávami, které za sebou táhly vozíky s hinduistickým božstvem. Naše kroky však směřovaly ke Qutub Minar, nejvyššímu minaretu Indie, který je částečně postaven ze zničených hinduistických staveb.



Dále jsme navštívily Humájúnovu hrobku, která byla inspirací pro stavbu samotného Taj Mahalu. Podobnost je velmi zřetelná. Tato stavba má však červenou barvu, nachází se zde i více hrobek a k naší radosti méně turistů. Neodolaly jsme ani slavné pevnosti Red Fort, která nás popravdě zklamala. Během naší cesty jsme navštívily i jiné pevnosti a bohužel Red Fort byla spíše slabším zážitkem.

Během našeho pobytu jsme se čím dál tím více otkávaly, takže už ani smlouvání nám nedělalo takové problémy jako z počátku. Často bývalo náročné odhadnout reálnou cenu. Indové dávají turistům rádi přirážky, a to klidně i stoprocentní. Ve výsledku člověk zjistí, že se dohaduje pouze o pár korun. Avšak princip, že máme platit více jen kvůli tomu, že jsme turistky, se nám zkrátka nelíbil. Poslední den nám proto s nákupem suvenýrů pomáhali místní Indové. Ceny domluvili během chvíle bez větších dohadů. Na závěr dne nás pozvali do skvělé restaurace, kde jsme mohly ochutnat tradiční indické pokrmy i se spoustou sladkostí. Nebudeme si nic nalhávat. Už jsme se nemohly dočkat evropské kuchyně, poněvadž indické jídlo je velice ostré a kořeněné.

Tato cesta v nás zanechala mnoho. Indie je nádherná země, kde je člověk v úžasu každý den. Její rozmanitost nezná konců a člověka nepřestane fascinovat. V této zemi, kde se ve velké míře objevuje chudoba, jsme se po celou dobu nesetkaly s žádnými problémy, které by nám cestu znepříjemňovaly. Lidé i přes to vše byli velmi milí a ochotní nám v každé situaci pomoci. Tato zkušenost byla v každém případě k nezaplacení. Nejen že jsme mohly poznat jednu z našich nejstarších kultur, ale také jsme si mohly uvědomit, v jak velkém blahobytu žijeme a jakými malichernostmi se často zaobíráme v porovnání s některými obyvateli této země. Získané zkušenosti jsou nepopsatelné a kdykoliv bychom šly do této výzvy znovu. Indie je země kulturně zcela jiná, odlišná a tím krásná. Indie, děkujeme za lidskou obětavost, se kterou jsme se zde setkaly, za nové přátele, poznatky a obohacení našich životů.

---

## Obsah

### Recenzované články:

<b>EVROPSKÝ NÁROD VS. GLOBALIZOVANÝ NACIONALISMUS</b> Miroslav Hroch DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150101">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150101</a> .....	2
<b>ETNICKÁ IDENTITA URUGUAYCŮ</b> Anna Josková DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150102">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150102</a> .....	19
<b>MEZIETNICKÝ A OBČANSKÝ ASPEKT OSLAV STÁTNÍCH SVÁTKŮ V KYRGYZSTÁNU</b> Zhyldyz Kaarbaeva DOI: <a href="https://doi.org/10.7160/KS.2021.160103">https://doi.org/10.7160/KS.2021.160103</a> .....	48
<b>FORMOVANIE KULTÚRNEJ A ETNICKEJ IDENTITY MAORIOV PROSTREDNÍCTVOM PRÍSLUŠNOSTI KU GANGU</b> Lucia Bistárová DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150104">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150104</a> .....	61
<b>THE XINJIANG UYGHUR AUTONOMOUS REGION AS AN EXAMPLE OF SEPARATISM IN CHINA</b> Dru C. Gladney DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150105">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.150105</a> .....	85

### Studentská sekce:

<b>GRUZIE: OD POBŘEŽÍ ČERNÉHO MOŘE PO VRCHOLKY KAVKAZU .....</b>	<b>106</b>
<b>LETNÍ ŠKOLA V INDII.....</b>	<b>111</b>

# Kulturní studia

---

**Sedmnácté číslo časopisu Kulturní studia, vychází 1. listopadu 2021  
Vydává z. s. Kulturní studia, při oboru Hospodářská a kulturní studia, PEF ČZU**





# 150 let antropologie: Tylor, Morgan a Miklucho-Maklaj aneb kultura, komparace a terénní výzkum roku 1871

## 150 Years of Anthropology: Tylor, Morgan and Miklouho-Maclay or Culture, Comparison and Field Research in 1871

Martin Soukup

Institut komunikačních studií a žurnalistiky  
Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy

Email: soukup@antropolog.cz

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170201>

### Abstract

This paper follows up the year 1871; a milestone of hardening anthropology as scientific approach. Tylor has published *Primitive Culture*; Morgan was signed under the title *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Miklouho-Maclay landed on New Guinea in the same year. There is no strict connection between these crucial events. From the historical viewpoint is possible to see (1) rising of focus on diachronic perspective to understand society and culture; (2) a studying of kinship as the key how to understand the both – culture and society; (3) a necessity to perform field research in a particular society and culture.

### Keywords

evolution, fieldwork, Tylor, Morgan, Miklouho-Maclay

### Klíčová slova

evoluce, terénní výzkum, Tylor, Morgan, Miklucho-Maklaj

## Úvod

Vydání Tylorovy práce *Primitive Culture* (1871) se někdy pokládá za okamžik zrodu moderní antropologie jako vědy o člověku, společnosti a kultuře. Ve stejném roce, ovšem na druhé straně Atlantiku, vyšla jiná vlivná práce, bez níž si formování moderní antropologie nelze představit. Morgan toho roku vydal dílo *Systémy pokreventství a sešvagření lidské rodiny* (1871). Ve stejném roce se Miklucho-Maklaj vylodil na březích Nové Guineje, aby mezi jejími obyvateli provedl vědecké bádání. Od vydání obou děl i počátku novoguinejského

výzkumu v letošním roce uplyne sto padesát let. Že se všechny tři události vztahují k roku 1871, neznamená, že se jednalo o zlomový moment v dějinách ustanovování norem a forem antropologie jako samostatné disciplíny.

Obě práce otevřely témata, jimiž se lidé spjatí s oborem věnovali sto padesát let, ať již jejich ideje následovali, rozvíjeli, kriticky přehodnocovali, nebo striktně odmítli. Tylorova práce je často interpretována jako jedno ze zakladatelských děl antropologie, protože v ní autor předložil první nehodnotící vymezení kultury jako předmětu antropologického zájmu. Kromě jiného v ní také představil své názory na náboženství, mytologii, jazyk a mnohá další témata. Dílem se pokusil položit základy vědy o kultuře (orig. *science*) a nabídnul v něm metodu, kterou tato věda měla zkoumat evoluci lidské kultury. Morganova práce otevřela pro antropologii téma příbuzenství, které se stalo jedním z nejdůležitějších ve vývoji antropologického myšlení. Klade si v něm rovněž metodologické otázky, ale pojem kultura pro něj rozhodně nebylo těžištěm jeho úvah. Tylor budoval své spekulace na konstruování představy evoluce kultury lidstva na základě informací z druhé ruky, u kterých jej příliš nezajímala prostorová distribuce či časové určení. Morgan oproti němu vsadil na metodologicky solidní komparaci administrací dotazníků a jejich zpracováním. Ve rovnání s nimi Miklucho-Maklaj odcestoval na Novou Guineu, aby tam provedl terénní výzkum, jehož výsledky se vztahovaly výhradně k Papuáncům v zálivu Astroláb, nikoli k lidstvu.

Výtisk Morganovy knihy, ze které čerpám, kdysi patřil Herbertu McLean Evansovi, americkému anatomovi a embryologovi, který se podílel na objevu vitamínu E. S přihlédnutím k tématu této studie v tom lze spatřovat určité symbolické spojení. Vitamin E je totiž významný antioxidant, který zpomaluje stárnutí buněk. Morganova i Tylorova kniha nezestárly rychle, stejně jako nezastaral Miklucho-Maklajův výzkum, i když můžeme pojmenovat jeho slabiny. Ve studii ukážu, že všichni tři autoři nezávisle na sobě formulovali základy antropologie rámované časem a prostorem, tedy vývojovými proměnami člověka, společností a kultur, respektive jejich prostorovou distribucí. V roce 1871 došlo ke třem antropologicky významným událostem, není mezi nimi přímá souvislost, přesto mají výpovědní hodnotu k otázce vzniku a utváření forem a norem moderní antropologie jako vědy o člověku, společnosti a kultuře.

## Klasický evolucionismus 19. století

O klasickém evolucionismu vznikla již řada prací, které se buď snaží ze současné perspektivy vyhodnotit genezi tohoto směru a přínos jeho představitelů pro současnou antropologii,<sup>1</sup> nebo se snaží zdůraznit dobové hledisko a historické události, které působily na přístup a myšlení jednotlivých autorů.<sup>2</sup> V přehledových textech bývá evolucionismus běžně prezentován jako samostatné paradigma.<sup>3</sup> Některé publikace řazené do klasického evolucionismu však dělí i bezmála půl století, jak ukazuje rozdíl mezi vrocením prvního vydání Bachofenovy práce *Mateřské právo* (1861) a Westermarckova díla *Původ a vývoj morálních myšlenek* (1908). Určitě nelze hovořit o nějaké jednotné škole, na druhou stranu autoři řazení do tohoto směru vycházeli z několika předpokladů, které tvoří jistý jednotící teoretický rámec pro směr označovaný klasický evolucionismus. Všechny je spojoval názor, že společnost a kultura lidského druhu prochází evolucí (vývojem) chápanou jako pokrok, který probíhá v jasně vymezených vývojových stupních. Někteří autoři se zabývali všeobecným pokrokem kultury lidstva, čímž se zabýval například John Lubbock v práci *Původ civilizace* (1870). Jiní autoři se zabývali pokrokem ve vybraných doménách lidské společnosti a kultury: právo<sup>4</sup>, manželství<sup>5</sup>, náboženství<sup>6</sup> či umění.<sup>7</sup>

Přirozeně lze jmenovat mnoho badatelů a vědců mezi průkopníky, kteří přispěli k etablování antropologie jako samostatného vědního oboru. Uvést lze například Pricharda, Galtona, Müllera a mnohé další. Význam Tylora a Morgana zůstává i tak jen těžko přehlédnutelný, jelikož publikovali texty, které vyjádřili dlouhodobé směřování oboru, na jedné straně důrazem na studium kultury jako předmětu antropologického zájmu, na druhé straně studiem příbuzenství, které se stalo slovy Robina Foxe tím, čím se stala „logika pro filozofii a akt pro umění, je to základní disciplína oboru“<sup>8</sup> Kromě toho, Tylor se stal vůbec prvním profesorem antropologie, ač nikdy neabsolvoval univerzitní studia. Morgan se sice

---

<sup>1</sup> Např. BARNARD, Alan, 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. HARRIS, Marvin. *Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell.

<sup>2</sup> Zejména STOCKING, George, 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press. PETERMANN, Werner, 2004. *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer.

<sup>3</sup> Např. MOORE, Jerry, 2004. *Visions of Culture*. Walnut Creek: Altamira. ERICKSON, Paul; MURPHY, Liam. *A History of Anthropological Theory*. Peterborough: Broadview Press.

<sup>4</sup> MAINE, Henry, 1861. *Ancient Law*. London: John Murray.

<sup>5</sup> MCLENNAN, John. *Primitive Marriage*. Edinburgh: Adam & Charles Black. WESTERMARCK, Edvard, 1891. *The History of Human Marriage*. London: Macmillan.

<sup>6</sup> FRAZER, James George, 1890. *The Golden Bough*. London: Macmillan. MARRET, Robert, 1911. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.

<sup>7</sup> HADDON, Alfred Cort, 1895. *Evolution in Art*. London: Walter Scott.

<sup>8</sup> FOX, Robin, 1970. *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin Books, s. 10.

musel více věnovat své právní praxi a antropologii měl spíše koníčkem, přesto významně přispěl k etablování antropologie jako samostatné disciplíny. Ve srovnání s nimi zůstává ruský etnograf Miklucho-Maklaj spíše přehlíženou osobností v dějinách oboru, navzdory skutečnosti že se stal průkopníkem samotných základů oboru – terénního výzkumu chápaného jako dlouhodobý a cílevědomý kontakt s příslušníky určité skupiny za účelem jejího poznání a tvorby dat.

U všech tří autorů lze najít přítakání postulátům klasického evolucionismu, jak je vyjmenoval například Václav Soukup,<sup>9</sup> ale jejich souhrn najdeme již v Tylorově *Primitivní kultuře*: (1) stadiální charakter vývoje, (2) psychická jednota lidstva, (3) unilineární průběh evoluce, který lze studovat na základě (4) komparace a (5) s využitím konceptu přežitku.<sup>10</sup> Stejně jako Tylor i Morgan přemýšlel o aliterárních společnostech jako o primitivním reliktu prvotní fáze evoluce lidské kultury. Obdobně Miklucho-Maklaj odcestoval na Novou Guineu, aby tam studoval vzácné a rychle mizející „primitivní kultury“, které mohou vrhnout jisté světlo na podstatu člověka a vývoj jeho kultury.

## „Věda pana Tylora“: mýtus antropologické definice kultury

Lee Cronk<sup>11</sup> uvádí, že Tylorova definice kultury patří k nejcitovanějším antropologům vůbec a odkazují se na ni zvláště autoři učebnic. Význam Tylora jako průkopníka antropologie vědy o kultuře je však přeceňována, podle Stockinga<sup>12</sup> se pojem kultura začal v antropologii pozvolna prosazovat až po roce 1900 a nebylo to podle něj vlivem Tylora. Význam prvních čtyř řádků prvního svazku *Primitive Culture* se začal zdůrazňovat mnohem později. Jen letmý pohled do rané reflexe dějin oboru poskytuje nápoředu. Alfred Haddon v práci *Dějiny antropologie* nepochybně Tylorovi připisoval značné zásluhy, když jeho vyobrazení zařadil na frontispis, ale nespátroval přínos Tylora pro vznik antropologie ve formulaci konceptu kultury, nýbrž jako „zakladatele komparativní etnologie“.<sup>13</sup> Ovšem již na konci třicátých let píše Robert Lowie v díle *Dějiny etnologické teorie* (1937) o Tylorově „klasické definici kultury“<sup>14</sup> a v publikaci mu věnoval samostatnou kapitolu, ve které se věnoval rozboru jeho přínosu antropologii.<sup>15</sup> Zaslouží si dodat, že tentýž autor roku 1917 – shodou okolností v roce

<sup>9</sup> SOUKUP, Václav, 2004. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, s. 298.

<sup>10</sup> Srov. TYLOR, Edward Burnett, 1871. *Primitive Culture*. Sv. 1. London: John Murray.

<sup>11</sup> CRONK, Lee, 1999. *That Complex Whole*. Boulder: Westview Press, s. 4.

<sup>12</sup> STOCKING, George, 1982. *Race, Culture, and Evolution*. Chicago: Chicago University Press, s. 201.

<sup>13</sup> HADDON, Alfred Cort, 1910. *History of Anthropology*. London: Watts & Co, s. 129.

<sup>14</sup> LOWIE, Robert, 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Rinehart & Company, s. 12.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 68 a dále.

Tylorovy smrti – ve svém díle *Kultura a etnologie* napsal, že „kultura je ve skutečnosti jediným a výlučným předmětem zájmu etnologie“,<sup>16</sup> ovšem učinil tak bez odkazu na Tylora.

Že se antropologie stala – alespoň do doby kritiky v polovině osmdesátých let 20. století – vědou o kultuře, přesněji o různých kulturách, je zásluhou amerických představitelů oboru, nikoli Tylora. Stocking<sup>17</sup> poukázal na skutečnost, že boasiánské užití konceptu kultury odkazuje na německy psané zdroje a stalo se východiskem pro formování antropologie jako vědy o kultuře. Antropologové se stali specialisty na kulturu, o tom nebylo v polovině 20. století žádných pochyb, jak uvádí Adam Kuper.<sup>18</sup> Úspěch pojmu kultura ukazuje hojně citovaná práce Kroebera a Kluckhohna (s příspěvkem Untreiner a Meyera) *Kultura: kritické posouzení konceptů a definic* (1952). V práci provedli zevrubnou analýzu vývoje pojmu kultura a dosavadních přístupů k tomuto konceptu, shromáždili několik stovek definic a více než sto šedesát z nich zařadili do svého rozboru. Autoři vyzdvihli význam Tylorova počínu pro formování pojmu kultura jako vědecké kategorie: „Stručně řečeno, slovo kultura v jeho moderním technickém a antropologickém významu bylo v angličtině zavedeno Tylorem roku 1871“.<sup>19</sup> Oba citovaní autoři zastávali názor, že Tylorem navržená definice byla úspěšná z důvodu „historických asociací, a protože Tylor vymezil obecné důsledky konceptu, a to přesně i dostatečně abstraktně“.<sup>20</sup> Oba autoři byli toho názoru, že sice Tylor hodně těžil z Klemmovy práce *Všeobecné kulturní dějiny lidstva* (1843–1952), ale ten nedokázal v deseti svazcích to, co udělal Tylor v *Primitivní kultuře* – přikovat do názvu své knihy obecný pojem, jenž „zůstával prostý náznak pokroku, který v sobě svíral anglický pojem civilizace“.<sup>21</sup>

Historik antropologie George Stocking ukázal,<sup>22</sup> že Tylorovu citovanou práci rozhodně nelze označit za nějaký bod zlomu ve formování moderní antropologie, jelikož jím navržené pojetí kultury postrádalo atributy spojované s tímto konceptem ve 20. století: historicitu, holismus, relativismus, determinismus.<sup>23</sup> Tylor totiž pracoval s konceptem kultury v jednotném čísle a stojí na něm i jeho výčtové vymezení pojmu. Nezajímají jej různé podoby znalostí, práva či umění, ale důsledně pokrok ve vědění, právu či umění vůbec. Tylorova definice kultury je sice dostatečně známá, ale pro potřeby této studie je namístě ji zopakovat:

---

<sup>16</sup> LOWIE, Robert, 1917. *Culture and Ethnology*. New York: Boni and Liveright, s. 5.

<sup>17</sup> STOCKING, George, 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press. 0-02-931551-4, s. 303.

<sup>18</sup> KUPER, Adam, 2000. *Culture*. Harvard: Harvard University Press.

<sup>19</sup> KROEBER, Alfred; KLUCKHOHN, Clyde. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Papers. 1952, 47(1), s. 9.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 25

<sup>22</sup> Srov. STOCKING, George, 1982. *Race, Culture, and Evolution*. Chicago: Chicago University Press.

<sup>23</sup> STOCKING, George, 1982. *Race, Culture, and Evolution*. Chicago: Chicago University Press, s. 204

„Kultura neboli civilizace, chápaná v jejím širokém antropologickém smyslu, je ten komplexní celek, jenž zahrnuje poznání, víru, umění, morálku, právo, zvyklost a jakékoli jiné schopnosti a návyky, jež člověk získal jako člen nějaké společnosti“<sup>24</sup>. První část definice je celkem jasná, položil naroveň kulturu a civilizaci, čímž přiblížil anglickým čtenářům výraz kultura, který se v té době v angličtině sice již používal, ale rozmanitě a rozhodně ne antropologicky nehodnotícím způsobem. Jak jsem naznačil výše, s pojmem kultura se běžně pracovalo v německém jazykovém prostředí, nikoli v jeho pluralistickém pojetí, které se stalo charakteristické pro pozdější vývoj antropologie. Osvícenští autoři Klemm či Herder pokládali kulturu za univerzální lidský jev. Například Herder chápal kulturu jako míru osvícenosti, která se přirozeně může lišit v různých epochách a zemích. Ale neexistuje národ bez kultury, domníval se Herder. Proto je překvapivé, že na německé osvícenské myslitele navazující Tylor psal o nekulturních národech.

Na díle *Primitivní kultura* je mnohem důležitější rozvíjený přístup ke zkoumání sociálních a kulturních jevů než samotné vymezení kultury. Tylor si totiž velmi dobře uvědomoval, že existují dva hlavní způsoby, jak vysvětlit výskyt homologických kulturních jevů. Na jedné straně je lze vysvětlit společným původem, tedy difuzí invence z jednoho geografického místa. Výskyt formálně podobných kulturních jevů lze však rovněž vysvětlit nezávislou invencí, tedy že lidé v různých časech a na různých místech dospívají k podobným řešením srovnatelných problémů. K druhému vysvětlení se přiklonil Tylor, jak plyne z jeho vstupní kapitoly *Primitivní kultury*.<sup>25</sup> Následující vývoj antropologického myšlení osciloval mezi dvěma názory, buď se dávala přednost časovému hledisku (evoluce), nebo prostorovému (difuze).

## Morganova komparativní práce o příbuzenství

Americký právník Lewis Henry Morgan (1818–1881) a antropolog patří k průkopníkům moderní antropologie. Tento představitel klasického evolucionismu nezůstával pouze v teple pracovny, jak se někdy nespravedlivě píše o reprezentantech tohoto směru. Morgan podnikl terénní výzkumy u Irokézů, o nichž publikoval dvě knižní monografie.<sup>26</sup> V prvním z citovaných děl popsal irokézský příbuzenský systém, jenž pokládal za jejich vlastní

<sup>24</sup> TYLOR, Edward Burnett, 1871. *Primitive Culture*. Sv. 1. London: John Murray, s. 1.

<sup>25</sup> Tamtéž, kapitola 1.

<sup>26</sup> Zvláště MORGAN, Lewis Henry, 1851. *League of the Ho-Dé-No-Sau or Iroquois*. Rochester: Sage & Brother.

invenci.<sup>27</sup> Následující léto po vydání knihy z roku 1851 se obeznámil s příbuzenským systémem Odžibvejů. K svému překvapení seznal, že se sice pojmy pro označení příbuzných liší, ale „klasifikace příbuzných byla stejná“.<sup>28</sup> Položil si tedy otázku, zda se příbuzenský systém shoduje u všech skupin původních Američanů a zda lze jeho původ odvodit z Asie, odkud zřejmě předci prvních Američanů přišli. Otevřel stejnou otázku jako Tylor, on ovšem na případu příbuzenství: lze shody vysvětlit jako výsledek difuze a lidské migrace či se jedná o výsledek nezávislé invence.<sup>29</sup> Aby tuto otázku prozkoumal, rozhodl se provést rozsáhlé dotazníkové šetření, jehož cílem bylo získat data o příbuzenských systémech nejen u původních obyvatel Ameriky, ale rovněž z jiných částí světa, konkrétně ze skupin mluvících semitskými, árijskými<sup>30</sup> a uralskými<sup>31</sup> jazyky. Celkem zpracoval 119 dotazníků, jež získal od svých spolupracovníků, z toho osmdesát bylo o nativních skupinách Severní Ameriky. Do své analýzy ještě zahrnul další dotazníky z Číny, Malajsie a Oceánie, které však nebyly stejně bohaté na informace jako ty předchozí. Kupříkladu z Oceánie pracoval s daty z Aoatearoa (Nového Zélandu), Samoy a Havaje. Jen málo informací získal z Afriky, ač „byl učiněn pokus získat informace o negroidních národech Afriky, jenž se však ukázal být zcela neúspěšným“.<sup>32</sup>

Výsledkem Morganova rozsáhlého výzkumu a badatelské práce se stala publikace *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny* (1871), která byla po recenzním řízení přijata k vydání roku 1868, zhruba rok po dokončení rukopisu. Vydání se zdrželo kvůli vysokým nákladům spojeným s produkcí knihy, což si vyžádalo k Morganově nelibosti zkrácení textu na přijatelný rozsah. Morgan výtisk knihy obdržel v červenci 1871 a od svého asistenta se dozvěděl, že se jedná o nejnákladnější knihu, jakou dosud Smithsonianova instituce vydala. Náklady se vyšplhaly na ohromných 8000 USD, přičemž velmi nákladné byly rozsáhlé tabulky, kolem nichž autor vystavěl text knihy. Vysázet jednu stránku tabulky stálo celých 16 USD. Morgan však vlastní investice na provedení výzkumu, přípravu publikace a ušlý zisk

<sup>27</sup> MORGAN, Lewis Henry, 1871. *Systems Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: The Smithsonian Institution, s. 3.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 4.

<sup>30</sup> Ve skutečnosti se zabývá různými jazyky, které se dnes řadí do různých jazykových rodin: románská, slovanská, indoárijská, keltská a další.

<sup>31</sup> Zde se zabývá skupinami mluvícími jazyky turkickými a ugrofinskými.

<sup>32</sup> MORGAN, Lewis Henry, 1871. *Systems Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: The Smithsonian Institution, s. 462.

z právní praxe odhadl na celých 25 000 USD.<sup>33</sup> To by dnes odpovídalo závratné částce takřka dvanácti milionů korun.

Východiskem pro jeho bádání se stala filologie, jak upozorňuje hned v první větě předmluvy k dílu. Píše, že se „filologie osvědčila být skvělým nástrojem pro klasifikaci národů do rodin na základě jazykových podobností. Srovnání slovní zásoby a gramatických forem ukázalo, že určité jazyky jsou dialekty obecnější řeči.“ Tamtéž dovozuje, že „tyto dialekty zahrnuté pod společný název, obnovily svou původní jednotu jako rodina jazyků“. Podle Morgana lze tímto způsobem redukovat počet národů světa na celkem malý počet nezávislých.<sup>34</sup> A právě o to se pokusil svým výzkumem rozdílu a podobností terminologie příbuzenství. Výsledkem analýzy dat získaných rozsáhlým výzkumem, při němž kombinoval dotazníkové šetření a terénní pobyty u skupin původních obyvatel Severní Ameriky, bylo rozlišení tří typů příbuzenských systémů a dále zjištění, že příbuzenské systémy jsou buď klasifikační, nebo deskriptivní. Příbuzenské systémy arijsko-semitsko-uralský (dnes eskymácký), ganowajský (dnes irokézský) a turánsko-malajský (dnes havajský) lze podle jeho tvrzení seřadit podle evoluční posloupnosti, tedy od civilizovaných k primitivním. Stejně tak tvrdil, že klasifikační systémy (ganowajský a turánsko-malajský) evolučně předcházejí deskriptivním (arijsko-semitsko-uralský). Byl si ovšem vědom, že získaná data zdaleka nepokrývají všechny národy, zvláště upozornil, že „velký počet nižších národů zůstává v tabulkách nezastoupený“.<sup>35</sup>

Podhodnocení informací o „nižších národech“, jak se na některé lidské populace etnocentricky pohlíželo v 19. století i v podstatné části toho následujícího, má své koloniální důvody. Tehdy totiž západní koloniální nadvláda v mnoha částech světa rozhodně nebyla stabilizovaná. Stačí si třeba uvědomit, že ruský etnograf Miklucho-Maklaj začal žít mezi obyvateli Nové Guineje ve stejném roce, kdy vyšla Morganova i Tylorova práce. Na Nové Guineji i v jiných částech světa nebyla v té době zdaleka vybudována pevná koloniální administrativa, o kterou by se mohli výzkumníci opřít při snaze získat nějaké etnografické informace o kolonizovaném obyvatelstvu. Jen pro představu, Miklucho-Maklaj se vylodil na pobřeží Nové Guineje mnoho let před založením města Port Moresby, které se stalo pevnou oporou koloniálního systému.

<sup>33</sup> TRAUTMAN, Thomas, 1987. *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley: University of California Press, s. 1–2.

<sup>34</sup> MORGAN, Lewis Henry, 1871. *Systems Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: The Smithsonian Institution, s. v.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. vii.



Morgan své závěry využil v nadcházející práci *Pravěká společnost* (1877),<sup>36</sup> ve které představil teorii evoluce lidské kultury od období divoštství přes barbarství k civilizaci. I v této práci staví na evolučním hledisku chápaném jako pokrok lidské společnosti a kultury, jenž se objektivně projevuje ve vynálezech, že kontrola ohně předchází domestikaci plodin a zvířat i výrobě keramiky.<sup>37</sup> Vyjádřením evoluce se podle Morgana staly také dvě společenská uspořádání – *societas* a *civitas*. Zatímco v první se zdůrazňují skupinové vztahy a práva, v druhé formě se klade důraz na ta individuální, čemuž měly odpovídat také příbuzenské systémy. V jejich „primitivní“ formě nerozeznávaly individuální otcovství, proto v havajském příbuzenském systému označovaly stejným pojmem muže v generaci +1, když chtěli pojmenovat „otce“. Morgan se domníval, že pokrok spočíval ve zlepšující se schopnosti popsat pokrevenské vztahy a individualizace vztahů, s nimiž měly souviset také primogenitura i dědické principy.

## **Antropologie a počátky metody terénního výzkumu**

O představitelích klasického evolucionismu se traduje, že pěstovali kabinetní vědu, jelikož upřednostňovali teoretické bádání před tvorbou dat terénním výzkumem. Podsouvá se jim, že jejich závěry byly ničím nepodložené spekulace založené na četbě zpráv, knih či dopisů cestovatelů, námořníků, místodržících, misionářů a jiných zástupců západních koloniálních mocností. O mnohých průkopnících oboru to nepochybně lze říci. Zářným příkladem je James George Frazer (1854–1941), který až na vzácné výjimky neopustil Trinity College v Cambridge a tamější bohatou knihovnu. Vskutku, nikdy se ani náznakem nepokusil uskutečnit terénní výzkum. Z hlediska jeho názorů by to ani nedávalo smysl, chtěl objasnit vývoj lidského myšlení, jak by mu pomohlo k porozumění zákonitostem evoluce lidské kognice strávit několik let například na Trobriandových ostrovech. Pro něj jednotlivé kultury představovaly vzorky, které mu pomáhaly porozumět lidstvu a jeho vývoji. A jeho bytostný odpor k provádění vlastního terénního výzkumu je známý,<sup>38</sup> ale podstatu terénního výzkumu velmi oceňoval, jak dokládá i jeho předmluva k Malinowského *Argonautům západního Pacifiku* (1922), kde vyzdvihl autorův styl práce, kterou založil na „nejjistějších zdrojích – osobním pozorování a výpovědích domorodců v jejich vlastním jazyce bez zásahu

---

<sup>36</sup> Česky MORGAN, Lewis Henry, 1954. *Pravěká společnost*. Praha: Československá akademie věd.

<sup>37</sup> Této myšlence nelze v podstatě nic vyknout. Jak upozornil Matt Ridley zároveň lze jen těžko vynalézt dříve než objevit principy elektřiny. Viz RIDLEY, Matt, 2013. *Racionální optimista*. Praha – Brno: Argo – Dokořán.

<sup>38</sup> HAYS, H., 1979. *From Ape to Angel*. Westport: Greenwood Press, s. 121.

tlumočnicka“.<sup>39</sup> Zdaleka ne všichni představitelé klasického evolucionismu zvolili čistou práci v pracovně, jako Frazer, ale vydávali se získat nezprostředkovaná data v terénu. Jejich snahy získat data v terénu jistě nevyjdou dobře při srovnání se standardy antropologického výzkumu, jak se profilyovaly na počátku 20. století. Přesto nelze diskutovanému Tylorovi upřít, že prováděl terénní výzkum mezi londýnskými spiritisty, jak z Tylorova terénního deníku zjistil historik antropologie George Stocking. Upřesňuje, že Tylorova koncepce animismu se přímo zrodila v kontextu britského spiritismu, který mu také pomohl formulovat koncepci přežitku.<sup>40</sup> Ani Morgan se neomezil na čistě teoretické studium. Pracoval nejen mezi Irokézy, ale vydával se také k jiným skupinám původních obyvatel Severní Ameriky, u nichž se zajímal o příbuzenské systémy. Při studiu Irokézů navázal spolupráci s Elym Parkerem, jenž se stal jeho klíčovým spolupracovníkem mezi Irokézy. Přesto nelze Tylora a Morgana označit za terénní antropology v moderním smyslu slova, ač oba získali jisté terénní zkušenosti. Jak Tylor, tak Morgan byli spíše kabinetními typy akademiků.

Z hlediska formující se antropologie došlo roku 1871 ještě k jednomu památnému kroku, který lze označit za moment zrodu empiricky ukotvené antropologie. V novoguinejském zálivu Astroláb se toho roku vylodil ruský etnograf Nikolaj Miklucho-Maklaj (1846–1888). V září 1871 si do deníku poznamenal: „kolem 10. hod. dopolední se konečně ukázalo mraky zcela zahalené hornaté pobřeží Nové Guineje“.<sup>41</sup> Tento badatel s přírodovědnou orientací a vzděláním, jenž se hlásil k darwinismu a úzce spolupracoval s Ernstem Haeckelem (1834–1919), jedním z prvních německých stoupců darwinismu, se rozhodl žít mezi obyvateli Nové Guineje. Miklucho-Maklaj měl přírodovědné vzdělání a Novou Guineu si vybral, protože „ji obývá málo známá rasa Papuánců, jejichž postavení mezi jinými národy není dosud jasné“.<sup>42</sup> Miklucho-Maklaj rozhodně nebyl školeným etnografem, to v jeho době nemohl být nikdo, ale svými přístupy a postupy se zařadil k průkopníkům empiricky informované antropologie. Stalo se tak více než čtyřicet let před tím, než se Malinowski vlivem geopolitické situace stal technicky vzato nepřítelem v Austrálii, což mu umožnilo podniknout jeho slavné výzkumy v Melanésii,<sup>43</sup> i takřka třicet let před proslulou expedicí cambridgeských antropologů do Torresovy úžiny uspořádanou v roce 1898.

<sup>39</sup> FRAZER, James George, 1922. Preface, s. vi–vii. In MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge, s. vii–xiii.

<sup>40</sup> STOCKING, George, 2001. *Delimiting Anthropology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

<sup>41</sup> MIKLUCHO-MAKLAJ, Nikolaj, 1954. *Mezi Papuánci*. Praha: Orbis, s. 19.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>43</sup> Srov. YOUNG, Michael, 2004. *Bronislaw Malinowski*. New Haven: Yale University Press.

Miklucho-Maklaj bezesporu patří k průkopníkům moderní etnograficky informované antropologie. Terénní situace pro něj jistě nebyla snadná. Musel hbitě a bez kompromisů řešit mnoho každodenních záležitostí, které mnohdy představovaly rizika pro jeho život a zdraví. Například 17. listopadu 1871 si zapsal: „Nic nového. Vše jak bylo. Ráno jsem zoologem, přírodopycem, potom, jsou-li sluhové nemocní, jsem kuchařem, lékařem, lékárníkem, natěračem, krejčím – dokonce i pradelnou. Krátce děvče pro všechno a plné ruce práce. Ačkoli se učím řeči domorodců s velkou trpělivostí, přece jen rozumím ještě velmi málo. Spíše se pouze dovtipuji a hádám, co mi chtějí asi říci. Tím méně dovedu mluvit“.<sup>44</sup>

Etnografická genialita Miklucho-Maklaje se projevila hned na začátku jeho prvního novoguinejského pobytu (vrátil se tam opakovaně, naposledy v roce 1883). V zápisku z prvního října se lze dočíst: „Mé postavení bylo trapné: dohovořit jsem se nedovedl – bylo by lépe odejít, avšak přemáhal mě spánek. Domov je daleko. Proč bych se nevyspal zde?“ Ulehl na nové rohoži, kterou tam našel, a vprostřed vesnice usnul, aby se později probudil „velmi osvěžen“.<sup>45</sup> Když se začteme do deníků Miklucho-Maklaje, vidíme poctivou etnografickou práci založenou na zúčastněném pozorování, ač v jeho době nebyla tato technika ještě pojmenována, ani běžně uplatňována. Současně však na jeho práci lze vyzorovat také mocenský rozměr antropologie, který se v plné síle ukázal v koloniální nadvládě, ze které antropologie hodně těžila. Miklucho-Maklaj systematicky na Nové Guineji vytvářel ruskou stopu pojmenováním geografických míst – dosud na mapě Nové Guineje najdeme například Gogolovu řeku – a nepřímo se podílel na vzniku Německé Nové Guineje. Zprostředkoval totiž klíčové informace o obyvatelích a krajině zálivu Astroláb německému ornitologovi Ottu Finschovi (1839–1917). Jeho Bismarck pověřil prozkoumáním Nové Guineje a zhodnocením míst, kde by mohlo vzniknout bezpečné zázemí chystané německé kolonie. Finsch se s Miklucho-Maklajem osobně několikrát setkal a načerpal od něj cenné informace. Ty mu pomohly při osobním setkání s obyvateli „Maklajovy zátoky“, a to včetně znalosti základní slovní zásoby ruského jazyka, kterou si osvojil během expedice na Sibiř a se kterou se setkal v zálivu Astroláb, jehož obyvatelé od Miklucho-Maklaje leccos pochytili.<sup>46</sup> Jednalo se o zcela protichůdné aktivity, jelikož Miklucho-Maklaj zamýšlel vytvořit tam samosprávnou oblast a vyvinul značné úsilí, aby se záliv Astroláb nestal součástí Německé Nové Guineje. Jeho telegram Bismarckovi, v němž jej vyzval, aby obyvatelé zátoky měli samosprávu, byl oslyšen.

<sup>44</sup> MIKLUCHO-MAKLAJ, Nikolaj, 1954. *Mezi Papuánci*. Praha: Orbis, s. 49.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 31–32.

<sup>46</sup> FINSCH, Otto, 1888. *Samoafahrten*. Leipzig: F. Hirt, s. 61–62.

Význam Miklucho-Maklaje pro formování moderní antropologie zůstává nemalý, ač o něm standardní příručky dějiny antropologického myšlení povětšinou mlčí.<sup>47</sup> Miklucho-Maklaje vedl především vědecký zájem poznat a co možná nejvíce zaznamenat informace o „primitivních národech“, jelikož již nebylo „možno mrhat časem“.<sup>48</sup> O celé půlstoletí předběhl Malinowského, když napsal, že by mu přišlo hodné politování „opominutí příležitosti poznat blíže původní lidské rasy ... zvláště proto, že tyto rasy – jak známo – při styku s evropskou civilizací rok od roku zanikají.“<sup>49</sup> Malinowski v obdobném duchu otevřel své *Argonauty* slovy, že „etnologie je ve smutně-směšném neřkuli tragickém postavení“, protože jakmile má vypracované metody a vychované experty, předmět jejího zájmu „vymírá přímo před očima“.<sup>50</sup>

## Závěr

Neexistuje žádná historicky prokazatelná vazba mezi vydáním Tylorovy práce, Morganova díla a zahájením výzkumu Miklucho-Maklaje na Nové Guineji. Tylor napsal předmluvu k *Primitivní kultuře* v březnu 1871, Morganovu práci Smithsonian institut přijal k publikaci již roku 1868, vyšla však po složitých procesech až roku 1871. Miklucho-Maklaj se nalodil na korvetu *Vit'az* již na sklonku roku 1870 a Nové Guineje dosáhl o bezmála rok později, kdy se v září před posádkou objevily obrysy novoguinejského pobřeží, kde následně ruský vědec prožil několik let mezi domorodci v zálivu Astroláb. „Antropologický rok“ 1871 je tak více narací než objektivním faktem.

Rok 1871 nepochybně přinesl do rodící se antropologie důležitá témata – koncept kultury, zájem o společnosti stavících na příbuzenství a terénní výzkum. Jinak řečeno, antropologie se začala formovat jako *věda* o kultuře, začal se prosazovat zájem o pochopení příbuzenských vztahů jako základ pro výklad povahy společnosti a kultury. Především dostala impuls stát se empiricky podloženou disciplínou, ač trvalo ještě několik desetiletí, než se prosadily principy terénního výzkumu, které se v disciplíně začaly považovat za samozřejmost – zúčastněné pozorování, zvládnutí místního jazyka a zaznamenat roční cyklus společnosti.

<sup>47</sup> Srov. HARRIS, Marvin, 1968. *Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell. PETERMANN, Werner, 2004. *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag. SOUKUP, Václav, 2004. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.

<sup>48</sup> MIKLUCHO-MAKLAJ, Nikolaj, 1954. *Mezi Papuánci*. Praha: Orbis, s. 13

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>50</sup> MALINOWSKI, Bronislaw, 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge, s. xv.

## Seznam použitých zdrojů

- BARNARD, Alan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. ISBN 978-0-521-77432-1.
- CRONK, Lee. *That Complex Whole*. Boulder: Westview Press, 1999. ISBN 0-813-33705-4.
- ERICKSON, Paul; MURPHY, Liam. *A History of Anthropological Theory*. Peterborough: Broadview Press. ISBN 1-55111-198-5.
- FINSCH, Otto. *Samoafahrten*. Leipzig: F. Hirt, 1888.
- FOX, Robin. *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
- FRAZER, James George. Preface, In MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge, 1922.
- FRAZER, James George. *The Golden Bough*. London: Macmillan, 1890.
- HADDON, Alfred Cort. *Evolution in Art*. London: Walter Scott, 1895. DOI: 10.5479/sil.120683.39088002611119
- HADDON, Alfred Cort. *History of Anthropology*. London: Watts & Co., 1910.
- HARRIS, Marvin. *Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell, 1968.
- HAYS, Hoffman Reynolds. *From Ape to Angel*. Westport: Greenwood Press, 1979. ISBN 0-313-21235-X.
- KROEBER, Alfred; KLUCKHOHN, Clyde. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Papers*. 1952, 47(1), s. 3–223, v–vii.
- KUPER, Adam. *Culture*. Harvard: Harvard University Press, 2000. ISBN 0-674-00417-5.
- LOWIE, Robert. *Culture and Ethnology*. New York: Boni and Liveright, 1917.
- LOWIE, Robert. *The History of Ethnological Theory*. New York: Rinehart & Company, 1937.
- MAINE, Henry. *Ancient Law*. London: John Murray, 1861. DOI: 10.2307/25528207
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge, 1922.
- MARRETT, Robert. *The Threshold of Religion*. London: Methuen, 1911.
- MCLENNAN, John Ferguson. *Primitive marriage: an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1865.
- MIKLUCHO-MAKLAJ, Nikolaj. *Mezi Papuánci*. Praha: Orbis, 1954.
- MOORE, Jerry. *Visions of Culture*. Walnut Creek: Altamira, 2004. ISBN 0-7591-0410-7.
- MORGAN, Lewis Henry. *League of the Ho-Dé-No-Sau or Iroquosis*. Rochester: Sage & Brother, 1851.
- MORGAN, Lewis Henry. *Pravěká společnost*. Praha: Československá akademie věd, 1954.
- MORGAN, Lewis Henry. *Systems Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: The Smithsonian Institution, 1871. DOI: 10.5962/bhl.title.29577
- PETERMANN, Werner. *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal: Peter Hammer, 2004. ISBN 3-87294-930-6.
- RIDLEY, Matt. *Racionální optimista*. Praha – Brno: Argo – Dokořán, 2013. ISBN 978-80-257-0931-3.
- SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0337-3.
- STOCKING, George. *Delimiting Anthropology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2001. ISBN 0-299-17450-6.
- STOCKING, George. *Race, Culture, and Evolution*. Chicago: Chicago University Press, 1982. ISBN 0-226-77494-5.
- STOCKING, George. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987. ISBN 0-02-931551-4.

- TRAUTMAN, Thomas. *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley: University of California Press, 1987. ISBN 0-520-05849-6.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. 2 sv. London: John Murray, 1871.
- WESTERMARCK, Edvard. *The History of Human Marriage*. London: Macmillan, 1891.
- YOUNG, Michael. *Bronislaw Malinowski*. New Haven: Yale University Press, 2004. ISBN 0-300-10294-1.

# Women's Veiling: Everyday and Ceremonial Practices of Central-Asian Peoples

Tereza Hejzlarová, Olga Viktorovna Starostina

Tereza Hejzlarová, Department of Asian Studies, Faculty of Arts, Palacký University Olomouc, Třída Svobody  
26, 779 00 Olomouc, Czech Republic  
Email: tereza.hejzlarova@upol.cz

Olga Viktorovna Starostina, Department of Ethnography of the Peoples of the Caucasus, Central Asia and  
Kazakhstan, Russian Museum of Ethnography, Inzhenernaya 4/1, 191011 St. Petersburg, Russia  
Email: starostinaov73@mail.ru

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170202>

## Abstract

The study presents an analysis of traditional forms of clothing serving for women's veiling in Central Asia in the period from the second half of the 19th century to the 20th century, focusing on its occurrence and importance in both everyday and ceremonial practices. The study addresses particular types of veiling, their common features, and differences related to the manner of wearing, as well as the materials and the decorative designs used. An important part of the study is a catalogue representing individual types of clothing from the above determined period from the museum collections of the Russian Museum of Ethnography in St. Petersburg and the National Museum – the Náprstek Museum in Prague.

## Keywords

women's veiling, Central Asia, clothing, coat, headdress, veil, headscarf, wedding ceremony

## Introduction

Ethnography-related literature addressing women's clothing of Central Asia, wedding ceremonies, and everyday traditions frequently concern various aspects of women's veiling and certain items of clothing covering individual parts of their bodies. There has been no expert study, however, analysing traditional forms of this type of clothing in relation to both ceremonial and the everyday practices.

In present-day European, Russian, and Central-Asian scientific publications, there are practically no studies addressing the specifics of the existence of various material artifacts in the traditional culture of Central-Asian peoples in relation to women's veiling. The majority of works available in the scientific discourse are written from the perspective of philosophy,

culturology, or religion. They disregard both the abundance of objects and photographs in museum collections, and archive materials including expedition reports and historical inventory.

The present treatise, which is far from being a comprehensive one, is based on the analysis of collections of two prominent ethnographic museums in Europe: the Russian Museum of Ethnography (about 100,000 objects and photographs from Central Asia), and the National Museum – the Náprstek Museum (about 400 objects and photographs), as well as numerous sources related to the topic that are available on the internet. While investigating the topic, an important aspect is also scientific research of the late 19th century and the 20th century focusing on Central-Asian clothing, specifics of social relationships, women's culture, traditional beliefs, etiquette and ethical standards adopted in the traditional society, as well as Islamic traditions embedded in daily life and ritual practices.

The authors of this study aimed to define the individual types of clothing used for veiling and the manner in which this clothing was worn, as well as to identify common typical features and differences among the individual peoples of Central Asia.

In her study *Traditional and Modern Women's Clothing of the Tajikistan Mountains* (Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadjikistana), Z. A. Shirokova<sup>1</sup> presented a classification of clothing worn over the head which may be, with some reservations and additions, applied to a similar type of clothing that was used in Central Asia among the Uzbeks, the Kyrgyz, the Kazakhs, the Karakalpaks, the Turkmens and the Tajiks. This classification allows for making a distinction between the individual types of clothing based on their form, but also for determining the specifics of the particular type of clothing with regard to the manner in which it was worn, its occurrence and the importance derived from a particular tradition. This study does not analyse the emergence and development of this type of clothing; this issue having been investigated in detail by O. A. Sukhareva.<sup>2</sup>

## **Classification of Women's Veiling Clothing**

The particular type of clothing may be divided into four groups. The first group involves large headscarves that cover either the woman's entire body or only her face or part of it, such as

---

<sup>1</sup> SHIROKOVA, Zinaida Aleksandrovna, *Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadjikistana*, Dushanbe, Donish 1976, p. 84.

<sup>2</sup> SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: Opyt analiza pokroev traditsionnoy «tunikoobraznoy» sredneaziatskoy odezhdy v plane ikh istorii i evolyutsii. Sukhareva, O. A. (otv. red.) *Kostyum narodov Sredney Azii: istoriko-etnograficheskie otcherki*. Moskva, Nauka 1979, p. 77-102.



those worn at wedding ceremonies by the Mountain Tajiks, the Turkmen, and some groups of nomadic Uzbeks and Kazakhs. The second group consists of veils covering the face that were part of wedding dresses of some groups of the Mountain Tajiks, the Turkmen Yomuts, the southern Kyrgyzs and the Uyghurs. The third group involves coats worn on the head used especially by women in the settled rural environment of Central Asia; they also served as everyday clothing for men and children. Much less common are cases of women's coats of a specific fit, such as *munisak* (*kaltacha*). The fourth group involves a special type of coat worn on the head with numerous specific features unique for this type of clothing. These coats were used exclusively by women and their distinctive feature are narrow false sleeves that are tied together. Such coats were regarded as a common part of a woman's appearance in Mountain Tajikistan and Turkmenistan. This group also incorporates a long coat called *paranja* typical especially for women living in urban areas of Central Asia (the Uzbeks, the Tajiks and the Jews). It needs to be noted that this treatise does not focus on all parts of clothing.

### **Group One – Headscarves**

A large headscarf is one of the most universal items of clothing used for veiling in order to hide a woman from sight. Used without any exception by all Central-Asian peoples, it is a square or rectangular piece of cloth. The manner of its wearing and utilization as part of everyday or ceremonial clothes depends on the traditions of a particular ethnographic, territorial and local group.

In the traditional culture of the Kazakhs and the Kyrgyzs, it was not usual to cover a woman's face and body (with the exception of southern Kyrgyzstan). It was common that a young woman avoided her husband's relatives, in contrast to settled peoples; in their traditional culture, young women covered themselves with headscarfs and various coats. Wedding rituals of Central-Asian nations, however, required the veiling of the bride in the period after entering into marriage, when leaving for the husband's home, and in the first days in her new home. The bride was veiled until the ceremony of "face uncovering". Up until then, the Kyrgyz and Kazakh newly married women were veiled with a large white cotton headscarf that was placed over the headdress and covered their body down to their knees.<sup>3</sup>

The special status of brides and newly married women within the Tajik culture as well as among settled Uzbeks was also manifested in other details. As with the Kazakhs and the

---

<sup>3</sup> KISLYAKOV, Nikolay Andreevitch: *Otcherki po istorii sem'i i braka u narodov Sredney Azii i Kazakhstana*. Leningrad: Nauka, 1969, p. 113, 120.

Kyrgyzs, they wore large white scarves over their heads. These were made from silk or muslin and covered their face, chest, shoulders and back. The young women took off these scarves after the wedding night in the husband's house. Within wedding ceremonies, the white colour was considered the colour of good luck; for this reason, the clothes of both the bride and the groom had to contain white fabric.<sup>4</sup> *Paranjas*<sup>5</sup> were not worn to wedding ceremonies, with some rare exceptions, in all probability because they were considered casual clothes that did not have any deeper roots in the history of traditional clothing.<sup>6</sup>

A similar utilization of a large white headscarf was recorded in the period from the second half of the 19<sup>th</sup> century to the 20<sup>th</sup> century among the Mountain Tajiks in Kulyab and Karategin, where the clothes worn on the head, such as *paranjas*, did not appear at all.<sup>7</sup>

In many areas of Central Asia, a headscarf was used within wedding ceremonies as a veil to cover the face. It was accompanied by a specific headdress, a *paranja*, or another type of coat worn over the head. Tajik women from Kulyab and the Mascho and Hissar basins always wore, for example, a white silk headscarf under their coat called *chodar*<sup>8</sup> – the headscarf was diagonally folded and worn in such a way that the front part covered the woman's face and neck. Turkmen and Karakalpak women used scarves to cover only the lower part of their faces, and these were combined with coats called *chyrpy (zhegde)*<sup>9</sup> worn on the head.<sup>10</sup>

Women from rural areas of Uzbekistan and Tajikistan wore headscarves not only at wedding ceremonies, but even in daily life in order to hide their faces from strangers (especially men).

Every inhabitant of the husband's village or *guzar* (the neighbourhood) was also considered a stranger by the newly married woman. The woman was gradually introduced to other people at family and local celebrations and eventually stopped veiling her face in their presence. Girls and women of childbearing potential covered their faces when meeting inhabitants from other villages, travellers and particularly people of a different religion. They

<sup>4</sup> SHIROKOVA, Zinaida Aleksandrovna: *Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadzhikistana*, Dushanbe, Donish 1976, p. 128.

<sup>5</sup> For more detailed information on *paranja*, see Group Four.

<sup>6</sup> SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: *Istoriya sredneaziatskogo kostyuma: Samarkand (2ya polovina XIX – nachalo XX v.)*. Moskva, Nauka 1982, p. 50.

<sup>7</sup> SHIROKOVA, Zinaida Aleksandrovna: *Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadzhikistana*, p. 133.

<sup>8</sup> For more detailed information on the *chodar* coat, see Group Four.

<sup>9</sup> For more detailed information on the *chyrpy* and *zhegde* coats, see Group Four.

<sup>10</sup> KISLYAKOV, Nikolay Andreevitch: *Otcherki po istorii sem'i i braka u narodov Sredney Azii i Kazakhstana*, p. 124, 134.

turned their back or their side towards such people and covered their faces with the edge of the scarf.<sup>11</sup>

Young married women of the Turkmen Ersari, Nokhurli, Murchali, and Teke tribes wore a scarf called *gynach*, a triangular scarf sewn from several stripes of wine-red locally manufactured silk with two of its edges decorated with a wide knitted ribbon with a diamond and triangular pattern in white, yellow, and green interconnected with white and yellow stripes. The edges were frequently decorated with fringes made from black, wine-red or green silk. This type of headscarf was worn over *borik* or *takya* caps. On some headscarves, the right tip called *yashmak* was slightly frilled and rounded. In such cases, the right tip was pulled over the face from right to left – from the nape to the left ear, where it was tucked or pinned to a headdress with a special pin. In this way, the woman's mouth and neck were veiled. In some cases, women could hold the tip of the scarf in her teeth.

Women also carefully veiled their chest, neck, and often even chin – an item of clothing serving this purpose was called *lachak*. This part of the headdress was worn by some Tajik and Kyrgyz women, as well as by nomadic and Khorezm Uzbek women. *Lachak* was a small scarf, usually white, that was diagonally folded and tied at the top of the head in order to fit tightly to the face and cover the chest.<sup>12</sup> Instead of *lachak*, married Kazakh and Karakalpak women wore a special headdress called *kimeshek*, similar to a hood.

## Group Two – Veils

As stated above, the tradition of veiling the face of a bride and a newly married woman is universal for most inhabitants of Central Asia; the reason is the common belief in the sacral vulnerability of women in certain stages of their lives.

The veils completely covered the face, the neck and the upper part of the chest. This type of veil was part of the wedding dress of some groups of the Mountain Tajiks, the Uzbeks, the Kyrgyzs and the Uyghurs. There are also typical ways of the ceremonial utilization of these veils: a newly married woman took the veil for the first time in the house of her parents after the Muslim wedding ceremony *nikah* immediately preceding her departure for the husband's home. Her face was veiled throughout this time. People in the Samarkand

---

<sup>11</sup> SHIROKOVA, Zinaida Aleksandrovna: *Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadzhikistana*, p. 81.

<sup>12</sup> LYUSHKEVITCH, Fanya Davidovna: *Odezhda tadzhikskogo naseleniya Bukharskogo oazisa v pervoy polovine XX v. Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. T. 34, Leningrad 1978, p. 138.

region, apart from covering the bride's face, also used *suzane*<sup>13</sup> embroideries that either veiled the bride, or were carried over her head. *Suzane* for the wedding purpose was created by the bride's family with the embroidery serving as an amulet to protect the bride from the evil powers and from the evil eye.<sup>14</sup> The new wife even had her veil on during the wedding feast in the husband's house (with the exception of the wedding night) and until the ceremony of "face uncovering". This ceremony occurred amongst all the nations of Central Asia with only subtle differences. In the morning following the wedding night, when the woman's virginity had been proven, the relatives and the most respectable women from the village, aul, or town district gathered in the husband's house. The wife was brought to them with her face veiled. In the Kyrgyz and Kazakh cultures, the right of uncovering the face and seeing the young woman's face for the first time belonged to the most respectable woman, a mother of many children. In the Tajik and Uzbek cultures, it was usually a boy related to the bride's mother-in-law. This magical process provided the woman with fertility; according to traditional beliefs of inhabitants of Central Asia, fertility was considered necessary for the happiness and prosperity of the family. The woman was subsequently visited by guests who were allowed to uncover the veil for a moment and look into her face. The woman was given presents representing a payment for "face uncovering". Following this ceremony, the veil was taken off, and among settled inhabitants it was not used any longer. It was preserved as family heritage for the next generation of brides, which is indicated by the evidence of frequent home repairs apparent on veils in the collection of the Russian Museum of Ethnography, as well as by accounts of local inhabitants gathered within scientific expeditions.

Kyrgyz and Uyghur women of childbearing potential also took on the veil during the migration to spring pastures, which was perceived to be an event of similar meaning as the wedding, and within the ceremonies of a nomadic year cycle it represented the notion of marriage to nature.

Decorated veils did not appear in all areas of Central Asia. In Tajikistan, the face-veil part of the bride's wedding clothing was called *ruband*, but that was limited to Darvaz and Garm. According to K. I. Antipina,<sup>15</sup> the veil called *bet kalka*, which belonged to the clothing

<sup>13</sup> The term *suzane* (*suzani*) is also used in a wider sense as an umbrella term for embroidered fabrics used within the household of settled inhabitants. As dowry fabrics for the needs of a particular family, they were embroidered by Uzbek and Tajik women in towns and bigger villages. The term of the entire group of embroidery, *suzane* is derived from the Persian word *súzán* meaning a needle.

<sup>14</sup> SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: K istorii razvitiya samarkandskoy dekorativnoy vyshivki. *Literatura i iskusstvo Uzbekistana*. Kn. 6. Tashkent, 1937, p. 119-134.

<sup>15</sup> ANTIPINA, Klavdiya Ivanovna: *Osobennosti material'noy kul'tury i prikladnogo iskusstva yuzhnykh kirgizov*. Frunze, Izd-vo AN Kirg. SSR 1962, p. 256.

of southern Kyrgyzs, was adopted from the Mountain Tajiks. The authors of this study believe, however, that notwithstanding the similarity in form, semantics of the embroidery, and the form of utilization, *bet kalka* could not have been adopted directly from Mountain Tajik people, because the area where *rubands* were used is separated from southern Kyrgyzstan with four mountain ridges and valleys where such veils were not used. This element of woman's clothing may also be found among Uyghur women in Kashgar and in the Fergana Valley.

The central motif of the embroidery on the veils is a tree and birds; these are depicted with a various degree of stylization. *Rubands* worn by the Mountain Tajiks are the most typical ones: their composition of the central field contains a tree with two birds (cocks or peacocks) on the sides. The Kyrgyz veils are decorated with a geometric pattern depicting a swastika – a symbol that some researchers attribute not only to the sun, but also to a bird.<sup>16</sup> The tree is a complex polysemic motif. On the one hand, it may be interpreted as a model of the world where the treetop represents the sky and the Upper World, the stem represents the earth, and the roots represent the Underworld, the land of the dead.<sup>17</sup> On the other hand, this motif symbolized an ancient deity – the Mother Goddess – the originator of all living things, who represented fertility and wielded the realm of the dead and the element of water. The motif of the bird, according to traditional beliefs of Central-Asian nations, correlated the solar symbolism and was a powerful amulet, in addition to bringing good luck and wealth to the house of the young couple.

Some common features are also shared by the *peshkurpe* veil that was part of the wedding dress of the Turkmen Yomuts. It was worn by a newly married woman when leaving for the husband's house and also served for the "face uncovering" ceremony. The embroidery on the veil represents a tree with long curved branches that the Turkmens related to the cult of the Goddess of Fertility – the patroness of women.<sup>18</sup> In contrast, there are differences in the manner of wearing the veil and its colour and form. Unlike other veils, *peshkurpe* was made from red silk in the shape of a trapezoid, and was worn in such a way that it covered the young woman's mouth, neck and chest.

---

<sup>16</sup> BOBRINSKIY, Aleksey Aleksandrovitch: *O nekotorykh simbolicheskikh znakakh obshchikh pervobytnoy ornamentike vseh narodov Evropy i Azii*. Moskva, T-vo tip. A. I. Mamontova 1902, p. 9.

<sup>17</sup> KISLYAKOV, Nikolay Andreevitch: *Materialy po drevnim verovaniyam gornyx tadjikov. Strany i narody*. Vyp. XXVI., Kn. 3. Moskva, Nauka 1989, p. 256.

<sup>18</sup> MOROZOVA, Anna Stepanovna: *Golovnye ubory turkmen (po kolleksiyam GME). Tr. In-ta istorii, arkheologii i etnografii Turkmenskoy SSR*. T. VII. Moskva, 1963, p. 112.

### Group Three – Coats

Numerous travellers and researchers have reported that settled inhabitants of Central Asia often used various types of coats as headdresses. Mr. and Mrs. Nalivkin, who lived in the area for several decades and studied the customs and lifestyle of local people, stated the following: “It is common in many places that women from the rural environment do not wear their own coats on their heads; instead, they take a coat of one of their children, and always place it with the inside of the armhole on the top of their head.”<sup>19</sup>

Young woman, who still did not have any children, could wear her husband’s coat or her own.

Coats worn on the head included for instance *yagtak* worn by the Uzbek Karluk women in the west of the Kashkadarya region in Uzbekistan and in southern Tajikistan, or *sargirak* worn by Tajik women belonging to certain groups from the Kashkadarya region. There were also coats that were worn on heads by some groups while in others they served their original purpose. This type includes for instance *jeylak*, which was worn on the head by the Uzbek Kungrat women.

For Turkmen women, such a type of coat was called *kurte*; on some occasions they wore it in a common way while on others they put it on their heads.<sup>20</sup> This coat was most widely used among the Turkmen Teke women who decorated it with complex embroidery on the chest, sleeves, and along the edges. The chest embroidery consisted of the motif of a stylized branch with flowers and leaves in a diamond shape. The sleeves were decorated with zoomorphic motifs, most often with ram horns – these were attributed a strong protective function. The edges of the coat were lined with the motif of a polygonal chain with three-leaf clover and flower buds. *Kurte* coats were most frequently made from red (*kzyyl kurte*) or green (*yashyl kurte*) silk fabric. Along with Teke women, it was also worn on the head by women of the Turkmen Goklen, Salor and Nokhurli tribes. Women wore them when leaving the house or even at home in the presence of strange men.<sup>21</sup>

Among Uzbek and Tajik women, an especially widely used type of coat was *munisak* (*mursak*, *kaltacha*), typically with its slightly frilled fabric under the sleeves, inserted gussets

<sup>19</sup> NALIVKIN, Vladimir Petrovitch – Nalivkina, Mariya Vladimirovna: *Otcherk byta zhenshchiny tuzemnogo naseleniya Fergany*. Kazan': Tipografiya Imperatorskogo universiteta 1886, p. 96.

<sup>20</sup> LOBATCHEVA, Nina Petrovna: K istorii sredneaziatskogo kostyuma (zhenskie golovnye nakidki-khalaty). *Sovetskaya etnografiya*, № 6, 1965, p. 36–38.

<sup>21</sup> VASIL'eva, Galina Petrovna: Turkmeny – nokhurli. In TOLSTOV, S. P., ZHDANKO, T. A. (otv. red.) *Sredneaziatskiy etnograficheskiy sbornik*, t. XXI. Moskva, Nauka 1954, p. 161., MOROZOVA, Anna Stepanovna: Traditsionnaya narodnaya odezhda turkmen. In LOBATCHEVA, N. P., SAZONOVA, M. V. (otv. red.) *Traditsionnaya odezhda narodov Sredney Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka 1989, p. 66.

on the sides to widen the coat, a lining, and the hems decorated with a knitted ribbon. It was typically made from expensive silk fabrics or from brightly coloured velvet. *Munisak* was the main component of women's outerwear from the 1870s to 1890s, when it was also used for wedding ceremonies. The dowry could include two to ten, in wealthy families even eighteen, *munisaks* from expensive as well as less expensive fabrics. This coat also served as a gift for the bride from the husband's parents. In central Tajikistan, the Oasis of Bukhara, Penjikent, and the Samarkand region it was common that when a girl turned twelve, she was dressed in a festive coat *munisak* (*kaltacha*) for the first time.<sup>22</sup> This feast took place in order to celebrate the first “*muljar*” – the end of the first twelve-year cycle. For the girl, this meant a transition to the next age category, so she could get married. In the Samarkand region, there was a distinctive feast called “*kaltachapushon*”<sup>23</sup> that was also related to the transition of a girl into the next age category; its name referred to the above-described coat. In the 1920s, *munisak* was only infrequently used for wedding ceremonies, and was gradually replaced with other types of coats. It later entirely lost its original function and its utilization was preserved only in funerary rituals where it was used to cover the bodies of the dead.<sup>24</sup> *Munisak* for young women was made from the most expensive and brightly coloured fabrics, mostly from brocade, silk or velvet. In the 19<sup>th</sup> century in Tashkent and Samarkand, young women wore it on their heads for several years following their wedding not only when leaving the house but even at home, because a woman's face could not be seen by the father-in-law and brothers-in-law until her first child was born.<sup>25</sup>

#### **Group Four – Coats with False Sleeves**

Very narrow sleeves that were usually decoratively tied together and placed on the back were the distinctive feature of this group of coats. Sleeves of such coats had lost their original function and served only as a decorative element. This type of coat was labelled with various names and was used by women belonging to certain groups of the Uzbeks, the Tajiks, the Turkmens and the Karakalpaks.

---

<sup>22</sup> LYUSHKEVITCH, Fanya Davidovna: Odezhda tadjikskogo naseleniya Bukharskogo oazisa v pervoy polovine XX v. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. T. 34, Leningrad 1978, p. 136.

<sup>23</sup> SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: *Istoriya sredneaziatskogo kostyuma: Samarkand (2ya polovina XIX – natchalo XX v.)*. Moskva, Nauka 1982, p. 39.

<sup>24</sup> BIKZHANOVA, Murshida Abdullova: Odezhda uzbekchek Tashkenta XIX – natchala XX v. Sukhareva, O. A. (otv. red.) *Kostyum narodov Sredney Azii: istoriko-etnograficheskie otcherki*. Moskva, Nauka 1979, p. 138–140.

<sup>25</sup> SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: *Istoriya sredneaziatskogo kostyuma: Samarkand (2ya polovina XIX – natchalo XX v.)*, p. 38.

*Chyrpy* (*purenjek*, *elek*) was sewn by Turkmen women from home-made silk fabrics. Young women wore *chyrpy* from dark-green silk, older women from yellow silk and old women from white silk. The surface of the entire coat was decorated with embroidery. A richly decorated *chyrpy* was worn by brides and young women as festive clothing. Coats for daily utilization were less decorated. The decorations depicted various floral motifs; an exceptional type with regard to the motif as well as composition was the Teke *chyrpy* embroidery. The ornament depicted a sprout surrounded with a number of palmettes.<sup>26</sup> Its structure and importance were similar to that of the ornament decorating the veils of the Turkmen Teke, described in greater detail above.

The Turkmen Nokhurli called this type of coat *elek*. Its fit was similar to the Teke *chyrpy*, but it was made from red silk fabric with white and black stripes. Instead of embroidery, the front part of *elek* was decorated with silver plates of various shapes, usually sewn to the black fabric. The sleeves were very long, their edges were decorated with fringes, and they were tied together with a chain made from coins. Apart from *elek*, the Nokhurli also wore *purenjek*, which differed with its very simple or no embroidery and a ribbon on the hems of the coat.<sup>27</sup>

*Purenjek* was part of the ritual headdress of the Turkmen Yomut women. It was made from green silk without lining, and also had very long narrow sleeves tied together in the back with a chain. A wide long collar was always decorated with embroidery with the motif of a branch with stylized leaves and flowers. The *purenjek* or the Turkmen Saryk women was of the same style, but was primarily made from red and green velvet. It was not decorated with embroidery, but instead with silver decorations with carnelians sewn onto the collar. Similarly to the Yomut women, the Saryk women also wore *purenjek* on festive occasions following their wedding until the birth of their first child.<sup>28</sup>

The Uzbeks from the northern Khorezm and the Karakalpaks called this type of coat *zhegde*. Among the Karakalpaks, *zhegde* was worn by women from the age of fifteen until the end of their life. There are two main types of *zhegde* – one for young women, the other for old ones. The coat for young women was made from colourful fabric, most frequently wine-red fabric (*kyzyl zhegde*); its collar was always made from red and black fabric decorated with

<sup>26</sup> MOROZOVA, Anna Stepanovna: Traditsionnaya narodnaya odezhda turkmen. In LOBATCHEVA, N. P., SAZONOVA, M. V. (otv. red.) *Traditsionnaya odezhda narodov Sredney Azii i Kazakhstana*, p. 83.

<sup>27</sup> VASIL'eva, Galina Petrovna: Turkmeny – nokhurli. In TOLSTOV, S. P., ZHDANKO, T. A. (otv. red.) *Sredneaziatskiy etnograficheskiy sbornik*, p. 163.

<sup>28</sup> MOROZOVA, Anna Stepanovna: Traditsionnaya narodnaya odezhda turkmen. In LOBATCHEVA, N. P., SAZONOVA, M. V. (otv. red.) *Traditsionnaya odezhda narodov Sredney Azii i Kazakhstana*, p. 66.



embroidery with tambour and buttonhole stitch. For old women, the coat was made from white fabric (*ak zhegde*) and the embroidery was made with cross stitch. Apart from the above described two main types, there were also other types of *zhegde* distinguished according to the colour of the fabric and the quality of manufacturing. *Zhegde* was sewn and embroidered by the bride with the help from the wives of her older brothers for both herself and her husband's mother. In the late 1920s, this coat was worn as ceremonial and festive clothing. It was gradually replaced in daily use with a large headscarf tied around the turban; by the middle of the 20<sup>th</sup> century, *zhegde* was entirely replaced with it. These coats were preserved, however, in almost every house as a family heirloom and were also part of the dowry.<sup>29</sup>

Casual clothing of the Uzbek and Tajik women from urban areas *paranja* was worn together with a dense rectangular net called *chachvan* made from black horsehair, which covered the woman's face. Wearing *paranja* and *chachvan* complied with the norms of Islam, which required the woman's body and face to be veiled. *Paranja* was originally made from blue or grey cotton fabric, but at the end of the 19<sup>th</sup> century, rich families also had their coats made from local as well as imported silk and satin with Chinese patterns, imported from Kashgar. In some cases, *paranja* could also be decorated with embroidery.<sup>30</sup> A girl was given her first *paranja* at the age of nine. When married, she was given one or two, in wealthier families up to four *paranjas* from expensive fabric. Dressing, undressing, and wearing the coat was subject to strict rules. When leaving her house, a woman covered her face with *chachvan* when walking through the gate. This custom was rooted in the people's negative relationship to the black colour which was believed to bring bad luck. This phenomenon has also been recorded as part of the wedding ceremony, where the bride wearing her *paranja* had her face covered with white fabric instead of the black *chachvan* when taken to her husband's house, since the white colour was believed to bring good luck. When a woman visited someone else's house, she took off her *chachvan*, while her *paranja* was taken off by her female host. When leaving the host's house, she was dressed in her coat by the host family.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> LOBATSHEVA, Nina Petrovna: Karakalpakskie golovnye nakidki. In LOBATSHEVA, N. P., SAZONOVA, M. V. (otv. red.) *Traditsionnaya odezhda narodov Sredney Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka 1989, p. 171–172, 181.

<sup>30</sup> BIKZHANOVA, Murshida Abdullovna: Odezhda uzbekchek Tashkenta XIX – nachala XX v. In SUKHAREVA, O. A. (otv. red.) *Kostyum narodov Sredney Azii: istoriko-etnograficheskie otcherki*, p. 142.

<sup>31</sup> SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: *Istoriya sredneaziatskogo kostyuma: Samarkand (2ya polovina XIX – nachalo XX v.)*, p. 44.

In Tashkent at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, this item of clothing was also part of the funerary equipment of dead women.<sup>32</sup>

The manner of wearing *paranja* varied considerably. Female inhabitants of Tashkent wore it high on top of their heads, while Namangan women pulled it on their forehead.<sup>33</sup> Some women from urban areas tied the edges tight with silk ribbons sewn onto the lower part of the collar, or fastened them with buckles. *Paranja*, usually of inconspicuous colours, blurring the women's age characteristics that are of high importance for traditional society, was not part of the ancient traditional women's clothing. Bright velvet and silk coats, reflecting the owner's age and social status, began to emerge to a greater extent as late as the early 20<sup>th</sup> century. In addition, it is important to remark that *paranja* was not a common item of daily clothing for women from rural areas. For instance, in Tajikistan, it was worn in Hissar, Karatag, and the administrative centres Kulyab, Karategin, and Darvaz, because these areas were inhabited by wives of Bukharan officers.<sup>34</sup> In contrast, it could sometimes be part of the wedding dress: for instance, in the area of the upper Zeravshan River, *paranja* was worn as part of wedding ceremonies.

It also has to be added that *paranja* did not occur only among Muslim inhabitants of Central Asia, but also among the Bukharan Jews, even though neither their religion, nor the traditions of ancient Jewish clothing required Jewish women to cover their face and body in the presence of strangers. *Paranja* was part of outdoor clothes within the Muslim community and enabled the maximum possible blurring of a woman's appearance; this also applied to Jewish women who lived permanently among worshipers of the Islam.<sup>35</sup>

Women living in the villages of central Tajikistan (Hissar, Karatag, and Dushanbe) wore their traditional coats on their heads when staying within their own village, but when travelling farther or when visiting a town, they always preferred wearing a *paranja*. This was in all probability for the reason that the common daily coat was perceived as part of the local clothing, not appropriate for the town-related traditions that required the woman's entire body to be veiled. The common coats worn on the head were about one metre long, so they only covered the body down to the upper part of the thighs. A characteristic feature of such coats

<sup>32</sup> BIKZHANOVA, Murshida Abdullovna: Odezhda uzbetchek Tashkenta XIX – natchala XX v. In SUKHAREVA, O. A. (otv. red.) *Kostyum narodov Sredney Azii: istoriko-etnograficheskie otcherki*, p. 141.

<sup>33</sup> NALIVKIN, Vladimir Petrovitch, NALIVKINA, Mariya Vladimirovna: *Otcherk byta zhenshchiny tuzemnogo naseleniya Fergany*, p. 96.

<sup>34</sup> SHIROKOVA, Zinaida Aleksandrovna: *Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadzhikistana*, p. 82.

<sup>35</sup> EMEL'YANENKO, Tat'yana Grigor'evna: *Traditsionnyy kostyum bukharskikh evreev*. Sankt-Peterburg, Peterburgskoe vostokovedenie 2012, p. 177.

was that the woman's face was never entirely covered. Women commonly held the edges of the coat with their hands so as to cover the lower part of their faces, while the eyes were never covered. In Karategin, Kulyab and Darvaz, these coats were also considered an integral part of women's casual clothing.<sup>36</sup>

A custom of Tajiks from the Mascho District was that before the bride left her home, an older respectable woman dressed her in a *chodar*, a long coat with false sleeves analogical to *paranja*. Every village had its own preferences related to the colour and decorations for this part of the wedding dress, but the semantic meaning of motifs (peacocks, flowers, plant sprouts) was the same – the embroidered motifs were believed to bring the young family good luck. Women always wore a big white silk headscarf under *chodar*. It was folded diagonally in such a way that the front part veiled the face and the neck. *Chodar* was not part of the property of every family, so it was passed from one family to another where necessary. If a girl lived in another village, the coat was brought to her by the family of her future husband from their own village. This symbolized the young woman's affiliation to a certain kinship group.<sup>37</sup> There are two major differences between *paranja* and other coats worn on the head. While *paranja* was intended to veil the woman completely, both her face and her body, the coats covered the back and sides of her body but her face and the front of her body were not covered entirely. A very popular custom was wearing the coat in such a way so that details of the clothing were visible (the headdress, the dress, and the outerwear). This enabled the identification of the woman's age, which was very important for the local traditional culture. Other important factors were the colour of the coat and the material from which it was made. In contrast, *paranja* almost entirely eliminated all indicators of age, and since it was originally made especially from blue or grey cotton fabric, the townswomen were completely depersonalized.

## Conclusion

The analysis of traditional forms of the particular type of clothing in relation to ceremonial and everyday practices demonstrates that women's veiling was manifested to the greatest extent within wedding ceremonies, where headscarves and veils were most widely used, as well as coats with false sleeves and less commonly even normal coats. A specific type of

---

<sup>36</sup> SHIROKOVA, Zinaida Aleksandrovna: *Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadjikistana*, p. 82.

<sup>37</sup> Data from a field research conducted by O. V. Starostina in Mascho District, Sughd Region, acquired in 2018 from accounts of local old women who had been told by their mothers about their wedding. *Chodar* is used in this area in the same way even at present.

clothing is *paranja*, which was used for wedding ceremonies only infrequently; it served rather as an item of outdoor clothes of women in the urban environment. In daily life, women used especially headscarves and normal coats for veiling. The coats gradually became a rather festive and ceremonial type of clothing. Apart from wedding ceremonies, they were also used for funerary ceremonies – they were worn in the period of mourning, or were used to cover the body of the dead woman; this applies to *munisak*, which almost disappeared from wedding ceremonies at the beginning of the 20th century and was used as funerary clothes. Coats with false sleeves also gradually became primarily festive and ceremonial clothes. An example may be the Karakalpak coat *zhegde*, which had been replaced in the middle of the 20<sup>th</sup> century in everyday utilization by a large headscarf tied around the turban.

We agree with O. A. Sukhareva, who assumes that the tradition of women's veiling, which is typical for many peoples of Central Asia, is related to the ancient custom of protecting women in certain stages of their lives when they might be harmed by evil powers.<sup>38</sup> As already mentioned, women's veiling was most remarkably manifested within wedding ceremonies. The wedding ceremony belongs to rites of passage, the same as ceremonies related to birth and death. Within it, a woman's departure from her parents' home is considered a symbolic death and the arrival to the family of her husband symbolizes the birth of a new family member. Over the course of the entire period from entering marriage to the wedding night (in case of some nations even until the birth of the child), the young woman finds herself in an undefined stage – already dead and not born yet. In accordance with this state, her connection to the realm of spirits (the dead) is significantly strengthened. In addition, she also loses the sacral protection from her family, and has not yet acquired the protection from her husband's family. For this reason, the woman needs special protection in the form of a great number of jewels and amulets, and both her face and her body need to be hidden from the outer world, where she is particularly vulnerable and prone to the evil eye and various demonic beings.

Veiling of women in Central Asia was also a social phenomenon connected to the practice of the bride avoiding her husband's male relatives, and it reflected the woman's status within the family. The religious reasons resulting from the influence of Islam probably gained influence later, and gave rise to clothes such as *paranja*.

---

<sup>38</sup> SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: *Istoriya sredneaziatskogo kostyuma: Samarkand (2ya polovina XIX – natchalo XX v.)*, p. 40–41.

When analysing the specifics of veiling items of clothing related to the woman's age, it is possible to identify the following aspects: Such clothing started to be used at an earlier age in the case of women from Central-Asian urban areas, the Uzbek women, and the Tajik women. As stated above, a girl wore her first paranja at the time of her sexual maturation – i.e. the time when she entered the age group of brides, which corresponded to the Islamic ethical standards<sup>39</sup> and the Shariah law widely spread among the urban inhabitants. In contrast, settled rural populations and nomads, who were undoubtedly also Muslims, primarily followed *adat* – standards of customary law and ethics. In these cultural traditions, women's veiling started with wedding ceremonies and lasted for all of the woman's childbearing age until her transition to the age category of old women.

---

<sup>39</sup> Koran. 24:31, 33:59

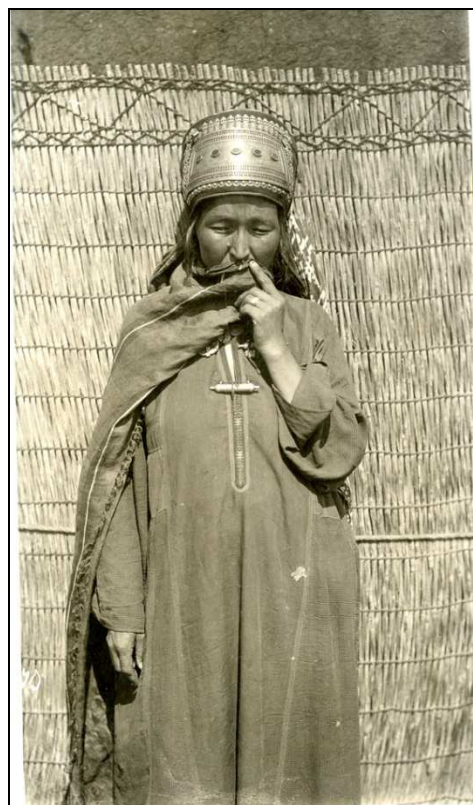
## Catalogue



**Fig. 1. Woman with a mealing stone (demonstrates how to wear a scarf covering the body to the waist). Tajiks, 1901, Syr Darya Region. Inv. No. 11-14, Russian Museum of Ethnography.**



**Fig. 2. Townswomen in *paranjas*. Uzbeks, Tajiks, 1901, Emirate of Bukhara. Inv. No. 48-343, Russian Museum of Ethnography.**



**Fig. 3. Married woman, Turkmen, 1900-1901, Trans-Caspian Region. Inv. No. 40-45, Russian Museum of Ethnography.**



**Fig. 4. Woman with a coat with false sleeves. Turkmen, 1900-1901, Trans-Caspian Region. Inv. No. 40-42, Russian Museum of Ethnography.**



Fig. 5. *Paranja* coat. Uzbeks, early 20th century, Tashkent. Silk, satin, silk embroidery, l. 147 cm, w. 202 cm. Inv. No. 12850-3, Russian Museum of Ethnography.



Fig. 6. Headscarf. Uzbeks, last third of the 19th century, Bukhara. Silk, l. 135 cm, w. 188 cm. Inv. No. 20-151, Russian Museum of Ethnography.





**Fig. 7. Veil. Kyrgyzs, late 19<sup>th</sup> century – early 20<sup>th</sup> century, Southern Kyrgyzstan. Cotton, silk, gold embroidery, l. 41 cm, w. 36.5 cm. Inv. No. 13098-3, Russian Museum of Ethnography.**



**Fig. 8. Veil. Turkmens, late 19th century, Trans-Caspian Region. Silk, silk embroidery, l. 134 cm, w. 108 cm. Inv. No. 8762-22579, Russian Museum of Ethnography.**



**Fig. 9.** Children's coat. Tajiks, late 19th century, Samarkand. Semi-silk and cotton fabric, l. 58 cm, back w. 36 cm. Inv. No. 58-9, Russian Museum of Ethnography.



**Fig. 10.** *Kaltacha* coat, Tajiks, late 19th century, Emirate of Bukhara. Semi-silk fabric, l. 129 cm, back w. 45. Inv. No. 59-3, Russian Museum of Ethnography.



Fig. 11. *Kimeshek* headdress, Karakalpaks, 1910s, Amu Darya Delta. Broadcloth, silk, silk embroidery, Inv. No. 7128-87, Russian Museum of Ethnography.



Fig. 12. *Ruband* wedding veil. Tajiks, Darvaz. Late 19<sup>th</sup> century. Cotton, silk embroidery, satin stitch, 71 x 56 cm. Inv. No. A 18 379, National Museum – Náprstek Museum.



Fig. 13. *Munisak* coat. Uzbeks, Samarkand. Late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century. Silk brocade, silk ikat lining, l. 132 cm. Inv. No. A 18 432, National Museum – Náprstek Museum.



Fig. 14. *Chyry* coat, Teke Turkmens, 1840s. Cotton, silk embroidery, l. 110 cm. Inv. No. A31638, National Museum – Náprstek Museum.



**Fig. 15.** *Paranja* coat. Uzbekistan. Early 20<sup>th</sup> century. Silk, cotton lining, machine silk embroidery, tambour stitch, l. 139 cm, w. 44 cm. Inv. No. 22 744, National Museum – Náprstek Museum.

## References

- ANTIPINA, Klavdiya Ivanovna: *Osobennosti material'noy kul'tury i prikladnogo iskusstva yuzhnykh kirgizov*. Frunze, Izd-vo AN Kirg. SSR 1962.
- BIKZHANOVA, Murshida Abdullovna: Odezhda uzbekchek Tashkenta XIX – natchala XX v. Sukhareva, O. A. (otv. red.) *Kostyum narodov Sredney Azii: istoriko-etnograficheskie otcherki*. Moskva, Nauka 1979, p. 133–151.
- BOBRINSKIY, Aleksey Aleksandrovitch: *O nekotorykh simvolicheskikh znakakh obshchikh pervobytnoy ornamentike vseh narodov Evropy i Azii*. Moskva, T-vo tip. A.I. Mamontova 1902.
- EMEL'YANENKO, Tat'yana Grigor'evna: *Traditsionnyy kostyum bukharskikh evreev*. Sankt-Peterburg, Peterburgskoe vostokovedenie 2012.
- KISLYAKOV, Nikolay Andreevitch: Materialy po drevnim verovaniyam gornyykh tadjikov. *Strany i narody*. Vyp. XXVI., Kn. 3. Moskva, Nauka 1989, p. 249–268.
- KISLYAKOV, Nikolay Andreevitch: *Otcherki po istorii sem'i i braka u narodov Sredney Azii i Kazakhstana*. Leningrad, Nauka 1969.
- LOBATCHEVA, Nina Petrovna: K istorii sredneaziatskogo kostyuma (zhenskie golovnye nakidki-khalaty). *Sovetskaya etnografiya*, № 6, 1965, p. 34–49.
- LOBATCHEVA, Nina Petrovna: Karakalpakskie golovnye nakidki. Lobatcheva, N. P. – Sazonova, M. V. (otv. red.) *Traditsionnaya odezhda narodov Sredney Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka 1989, p. 169–181.
- LYUSHKEVITCH, Fanya Davidovna: Odezhda tadjikskogo naseleniya Bukharskogo oazisa v pervoy polovine XX v. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii*. T. 34, Leningrad 1978, p. 123–144.
- MOROZOVA, Anna Stepanovna: Golovnye ubory turkmen (po kollektsiyam GME). *Tr. In-ta istorii, arkheologii i etnografii Turkmenskoy SSR*. T. VII. Moskva, 1963, p. 81–118.
- MOROZOVA, Anna Stepanovna: Traditsionnaya narodnaya odezhda turkmen. Lobatcheva, N. P. – Sazonova, M. V. (otv. red.) *Traditsionnaya odezhda narodov Sredney Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka 1989, p. 39–89.
- NALIVKIN, Vladimir Petrovitch – Nalivkina, Mariya Vladimirovna: *Otcherk byta zhenshchiny tuzemnogo naseleniya Fergany*. Kazan': Tipografiya Imperatorskogo universiteta 1886.
- SHIROKOVA, Zinaida Aleksandrovna: *Traditsionnaya i sovremennaya odezhda zhenshchin gornogo Tadjikistana*, Dushanbe, Donish 1976.
- SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: *Istoriya sredneaziatskogo kostyuma: Samarkand (2ya polovina XIX – natchalo XX v.)*. Moskva, Nauka 1982.
- SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: K istorii razvitiya samarkandskoy dekorativnoy vyshivki. *Literatura i iskusstvo Uzbekistana*. Kn. 6. Tashkent, 1937, p.119-134.
- SUKHAREVA, Ol'ga Aleksandrovna: Opyt analiza pokroev traditsionnoy «tunikoobraznoy» sredneaziatskoy odezhdy v plane ikh istorii i evolyutsii. Sukhareva, O. A. (otv. red.) *Kostyum narodov Sredney Azii: istoriko-etnograficheskie otcherki*. Moskva, Nauka 1979, p. 77-102.
- VASIL'eva, Galina Petrovna: Turkmeny – nokhurli. Tolstov, S. P. – Zhdanko, T. A. (otv. red.) *Sredneaziatskiy etnograficheskiy sbornik*, t. XXI. Moskva, Nauka 1954, p. 82–215.

## **«Скрывание» женщины: Повседневная и обрядовая практика у народов Средней Азии**

Тереза Гейзларова / Tereza Hejzlarová, Ольга Викторовна Старостина

Тереза Гейзларова, Кафедра азиатских исследований, Философский факультет, Университет имени  
Палацкого, Тршида Свободы 26, 779 00 Оломоуц, Чешская Республика  
Email: tereza.hejzlarova@upol.cz.

Ольга Викторовна Старостина, Отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана,  
Российский этнографический музей, Инженерная 4/1, 191011 Санкт-Петербург, Россия.  
Email: starostinaov73@mail.ru

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170202ru>

### **Резюме**

Статья посвящена анализу традиционных форм «закрывающих» элементов костюма и их связи с ритуальными и повседневными практиками народов Средней Азии в период со второй половины XIX до XX века. В исследовании рассматриваются конкретные виды «закрывающих» элементов костюма, их общие черты и различия, связанные с манерой ношения, а также используемые материалы и узоры. Важной частью исследования является каталог, представляющий отдельные виды одежды указанного периода из музейных собраний Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге и Национального музея - Музея имени Напрстека в Праге.

### **Ключевые слова**

закрывание женщин, Средняя Азия, одежда, халаты, наголовные накладки, лицевые занавески, платки, свадебные обряды

### **Введение**

В этнографической литературе, посвященной женскому костюму народов Среднеазиатско-Казахстанского региона, свадебным обрядам и традициям повседневности, нередко рассматривались вопросы связанные как с различными аспектами «закрывания» женщины, так и с некоторыми элементами костюма, предназначенными для скрытия тех или иных частей ее тела. Однако, обобщающих работ, в которых проводился бы анализ традиционных форм данных элементов костюма и их связи и ритуалом и повседневными практиками, до настоящего времени не проводился. В современных европейских, российских и среднеазиатских научных работах практически не встречаются исследования, посвященные особенностям

бытования различных материальных артефактов в традиционной культуре народов Средней Азии и Казахстана, касающихся скрывания женщины. Большинство известных в научном сообществе работ носят философский, культурологический или религиоведческий характер и не учитывают, с одной стороны обширную материальную базу музейных памятников и фотоколлекций, а с другой, накопленные за последнее столетие архивные материалы, включающие экспедиционные отчеты, дневники собирателей и описи к музейным собраниям. Предложенная статья, которая является далеко не исчерпывающей, базируется на основе анализа собраний двух этнографических музеев Европы – Российского этнографического музея (около 100 000 предметов и фотографий по этнографии народов среднеазиатско - казахстанского региона) и *Музея имени Нанрстка* (около 400 предметов и фотографий по этнографии народов среднеазиатско - казахстанского региона), а также многочисленных источников, касающихся данной темы, доступных в сетевых ресурсах. Значительную роль в разработке данной темы имеет и научные исследования конца XIX – XX веков, посвященные среднеазиатскому костюму, особенностям социальных отношений, женской культуре, традиционным верованиям, поведенческим и этическим нормам, принятым в традиционном сообществе, а также исламским традициям, включенным в культуру повседневности и обрядовые практики.

В данном исследовании авторы предприняли попытку установить связи между конкретными видами «закрывающей» одежды и способами ее бытования, а также выявить общие черты и отличия, характерные для данного явления у народов Средней Азии и Казахстана.

З. А. Широкова в своей работе «Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана» разработала классификацию головных накидок<sup>1</sup>, которую, с некоторыми оговорками и дополнениями, на наш взгляд, возможно применить к подобного рода предметам, бытовавшим на территории Средней Азии среди узбеков, киргизов, каракалпаков, туркмен и таджиков. Данная классификация позволяет не только выделить группы предметов по принципу кроя, но и определить особенности их манеры ношения, бытования и семантический смысл, определяемые той или иной традицией. В представленной работе не рассматривается возникновение и генезис

---

<sup>1</sup> Широкова З.А Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. – Душанбе, 1976 – С. 84



наголовных накидок различного кроя, так как этот вопрос был подробно рассмотрен О. А. Сухаревой<sup>2</sup>.

## **Классификация женской «закрывающей» одежды**

Женскую «закрывающую» одежду можно разделить на четыре группы. К *первой группе* относятся большие наголовные платки, которые закрывают всю фигуру женщины, или только лицо, или его часть, как, например во время свадебных обрядов у горных таджиков, туркмен, некоторых групп кочевых узбеков и казахов. *Вторая группа* – лицевые занавески, бытовавшие в свадебном женском костюме и костюме молодых и распространенные среди некоторых групп горных таджиков, туркмен-йомудов, южных киргизов и уйгуров. К *третьей группе* относятся халаты, используемые женщинами наиболее широко среди оседлого сельского населения Средней Азии и являющиеся одновременно повседневной плечевой одеждой детей и мужчин. Значительно реже фиксируются случаи использования женских халатов особого кроя, таких как *калтача*, *камзул*, *чопон*. В *четвертой группе* объединены халатообразные накидки имеющие ряд характерных признаков, присущих только данному виду одежды. Эти накидки являются исключительно женским предметом костюма с сильно зауженными рукавами, соединенными между собой. Они воспринимались как часть повседневного образа женщины в Горном Таджикистане и Туркмении. К этой же группе следует отнести и длинную наголовную накидку *паранджа*, характерную, преимущественно для горожанок Средней Азии (узбечек, таджичек, евреек). Следует отметить, что в работе не рассматривается весь костюмный комплекс.

### **Первая группа - платки**

Большой головной платок является одним из самых универсальных элементов одежды, которые используются для скрывания женщины от посторонних глаз. Он бытует в костюме всех без исключения народов Среднеазиатско-Казахстанского региона и представляет собой квадратный или прямоугольный кусок ткани, преимущественно белого цвета. Манера его ношения и использование в повседневном или обрядовом костюме зависит от конкретной традиции, принятой у того или иного народа, этнографической, территориальной и узколокальной группы.

---

<sup>2</sup> Сухарева О.А. Опыт анализа покровов традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции. Костюм народов Средней Азии. – М.:Наука, 1979. – С. 77-102

В традиционной культуре казахов и киргизов не существует обычая закрывания лица и фигуры женщины (за исключением областей южной Киргизии). Избегание, связанное с семейно-брачными отношениями, касаются только поведенческих запретов на общение молодой с родственниками мужа, в отличие от оседлых народов, в традиционной культуре которых для скрывания молодой используются платки и разнообразные накидки. Но в свадебных ритуалах народов Средней Азии и Казахстана скрывание молодой после бракосочетания, во время переезда в дом мужа и первых дней ее пребывания там, до совершения обряда смотрения лица, считается необходимым. Весь этот период новобрачная у киргизов и казахов покрыта большим белым хлопчатобумажным головным платком<sup>3</sup>, который в несложном виде набрасывается на головной убор и закрывает ее фигуру до колен.

Особый статус девушки – невесты и новобрачной у равнинных таджиков и оседлых узбеков подчеркивался дополнительными деталями. Так же как у казахов и киргизов на ее голову набрасывали большой белый несложный платок из шелка или кисеи, закрывавший лицо, грудь, плечи и всю спину, который молодая снимала после первой брачной ночи в доме супруга. В свадебных обрядах белый цвет считался приносящим счастье, поэтому белые ткани были обязательны в одежде новобрачных<sup>4</sup>. На брачные церемонии паранджу<sup>5</sup> не надевали, что, вероятно, было связано с представлением об этом наголовном халате как об исключительно уличной одежде, не имевшей в истории традиционного костюма глубоких исторических корней<sup>6</sup>.

Аналогичное использование большого белого головного платка во второй половине XIX – XX вв. наблюдалось среди горных таджиков Куляба и Каратегина<sup>7</sup>, где не бытовали наголовные накидки и *паранджа*.

В ряде районов Средней Азии во время брачных церемоний платки использовали в качестве лицевого покрывала, которое было дополнено головной накидкой, халатом или паранджой. Так, например таджички Куляба, Матчинской и Гиссарской долин под наголовную накидку *чодар*<sup>8</sup> обязательно надевали белый шелковый большой платок, который складывали по диагонали и затем набрасывали на голову таким образом, чтобы

<sup>3</sup> Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969 - С. 113,120

<sup>4</sup> Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана – С. 128

<sup>5</sup> Для получения более подробной информации о *паранджи* см. Четвертую группу.

<sup>6</sup> Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма: Самарканд (2я половина XIX – начало XX в.). Москва, 1982 - С. 50

<sup>7</sup> Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. – Душанбе, 1976 – С. 133.

<sup>8</sup> Для получения более подробной информации о *чодаре* см. Четвертую группу.

передняя часть закрывала лицо и шею девушки. У каракалпаков и туркмен платок также набрасывали только на лицо<sup>9</sup> и носили с наголовными накидками *чырпы* (*жегде*).<sup>10</sup>

В Узбекистане и Таджикистане помимо свадебных церемоний головные платки использовались сельскими женщинами в повседневной жизни для скрывания лица от посторонних (преимущественно мужчин). При этом, для молодой женщины практически все жители кишлака или гузара (квартала) мужа считались посторонними. Постепенно, знакомясь во время семейных и общинных праздников, а также посиделок с родственниками и соседями, женщина переставала прикрывать от них лицо. Девушки и женщины фертильного возраста продолжали закрывать лицо при встрече с жителями других поселков, торговцами, путешественниками и, особенно, с иноверцами обоих полов. Они становились спиной или боком к встречному человеку и прикрывали лицо краем головного платка<sup>11</sup>.

Молодые замужние эрсаринки, нохурли, мучарли и текинки носили платок *гыйнач*, которая представляет собой большую треугольную косынку, сшитую из нескольких полос бордового шелка местного кустарно производства, по двум сторонам которого проходит широкая тканая кайма в виде ромбов и треугольников белого, желтого и зеленого цветов, заключенных между бело-желтыми полосами. По краю косынки, как правило, пришивали бахрому из скрученного шелка черного, бордового или зеленого цвета. Ее набрасывали сверху на головной убор *борик* или *тахью*. На некоторых косынках правый конец платка, называемый *яшмак*, слегка присобирали и скругляли. В этом случае правый конец проводили от затылка справа на лево к уху, где он подтыкался или закреплялся специальной булавкой к головному убору. Таким образом, рот и шея женщины оказывались закрытыми. В некоторых случаях женщина могла держать угол платка во рту, зажав его между зубов.

Женщины также тщательно закрывали грудь, шею, часто подбородок, для чего служили специальные повязки «лячек». Эта деталь головного убора была зафиксирована в costume некоторых групп таджичек, киргизок, кочевых и хорезмских узбечек. «Лячек» представлял собой небольшой, обычно белый платок, сложенный по диагонали, угол платка закрывал грудь, а концы, плотно облекая лицо, завязывались на

---

<sup>9</sup> Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969 – С. 124, 134

<sup>10</sup> Для получения более подробной информации о *чырпы* и *жегде* см. Четвертую группу.

<sup>11</sup> Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. – Душанбе, 1976 – С. 81

темени<sup>12</sup>. Замужние казашки и каракалпачки вместо этого платка использовали специальный нижний головной убор *кимешек*, напоминавший капюшон с отверстием для лица.

### Вторая группа – лицевые занавески

Как отмечалось выше, традиция закрывания лица невесты и новобрачной для большинства народов Среднеазиатско-Казахстанского региона является универсальной, что объясняется общими представлениями о сакральной уязвимости женщины в переходный период ее жизни.

Лицевые занавески полностью закрывали лицо, шею и верхнюю часть груди. Этот вид лицевых покрывал входил в свадебный костюм некоторых групп горных таджиков, узбеков, киргизов и уйгуров. Наблюдаются и общие черты в обрядовом использовании лицевых занавесок. Впервые она надевалась в доме родителей новобрачной, после обряда мусульманского бракосочетания *никах* и непосредственно перед переездом молодой в дом мужа. Во все время следования свадебного поезда лицо ее было закрыто. В Самаркандской области, помимо закрывания лица, использовали декоративные вышивки *сюзаны*<sup>13</sup>, которыми покрывали сверху новобрачную или несли над ее головой. *Сюзаны*, изготовлявшиеся к свадьбе стороной невесты, служили магическим оберегом для молодых от злых духов, заговора людей и сглаза<sup>14</sup>. Молодая оставалась в лицевой занавеске и во время свадебных торжеств в доме мужа (за исключением первой брачной ночи) вплоть до совершения обряда «смотрения лица новобрачной».

Этот обряд, с некоторыми незначительными отличиями фиксируется у всех народов Средней Азии и Казахстана. Утром, после первой брачной ночи и проверки невинности женщины, в одной из комнат дома новобрачного собираются родственницы семьи и наиболее уважаемые в кишлаке, ауле или городском квартале женщины, к которым и приводят молодую с закрытым лицом. У киргизов и казахов право первой приоткрыть лицо молодой женщине имеет наиболее уважаемая и

<sup>12</sup> Люшкевич Ф.Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. Люшкевич Ф. Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 34, Л., 1978 – С. 138.

<sup>13</sup> Термин *сюзаны* также используется в более широком смысле как обобщающий термин для вышитых тканей, используемых в домах оседлых жителей. В качестве приданого их вышивали узбекские и таджикские женщины в городах и крупных селах. Термин *сюзаны*, происходит от персидского слова *súzán*, означающего иглу.

<sup>14</sup> Сухарева О.А. К истории развития самаркандской декоративной вышивки // Литература и искусство Узбекистана. – Кн. 6 – Ташкент – С. 119-134

многодетная женщина, таджиков и узбеков это делает мальчик из числа родственников свекрови. Таким магическим образом новобрачной передавалась плодovitость, которая, согласно традиционным представлениям народов Среднеазиатско-Казахстанского региона, считалась необходимой для счастья и процветания семьи и рода. Далее к новобрачной подходили другие приглашенные, приподнимали лицевую занавеску, смотрели на молодую и одаривали ее подарками, символизировавшими плату за «смотрения лица». После совершения обряда у оседлого населения лицевая занавеска снималась и хранилась как семейная реликвия до следующего поколения невест, что подтверждается следами многочисленных бытовых реставраций на коллекционных предметах РЭМ и свидетельствами местного населения, собранными во время научных экспедиций.

Киргизские и уйгурские женщины фертильного возраста одевали ее также во время первой весенней перекочевки, которая по семантическому восприятию считалась аналогичной свадьбе, и в контексте обрядов годового цикла воплощала идею брака с природой.

Орнаментированные лицевые занавески бытовали не во всех районах Среднеазиатско-Казахстанского региона. В Таджикистане распространение данного элемента свадебного костюма, называемого *рубанд*, ограничивалось нижними кишлаками Дарваза и верхними кишлаками Гарма. Лицевая занавеска *бет калка*, входившая в женский костюм южных киргизов, по мнению К. И. Антипиной, была заимствована у горных таджиков<sup>15</sup>. Несмотря на близость формы, семантического значения орнаментации и особенностей бытования, на наш взгляд, *бет калка* не могла быть прямым заимствованием, так как место бытования *рубанда* отделено от Южной Киргизии четырьмя горными хребтами и долинами, в которых не бытуют лицевые занавески.

Данный элемент женского костюма бытовал также среди уйгурок Кашгара и Ферганской долины.

Центральным орнаментальным мотивом вышивки на лицевых занавесках являются изображения дерева и птиц, выполненные с различной степенью стилизации. Наиболее показательными являются горнотаджикские *рубанды*, центральное поле которых представляет собой композицию, состоящую из древовидного побега с двумя

---

<sup>15</sup> Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1962. – С. 256

фигурами птиц, изображающих петухов или павлинов, по сторонам. Лицевая занавеска киргизов орнаментирована геометрическим узором в виде свастики – символа, который некоторые исследователи связывают не только с изображением солнца, но и птицы<sup>16</sup>. Изображение дерева – сложный полисемантический знак, осмыслявшийся, с одной стороны, как модель мира, в которой крона отражала небо и верхний мир, ствол – землю, а корни – нижний мир, мир мертвых<sup>17</sup>. С другой стороны, этот мотив символизировал древнее божество – Богиню-Мать – прородительницу всего живого, которая олицетворяла плодородие и имела власть над миром мертвых и водной стихией. Мотив птицы, согласно традиционному мировоззрению народов Средней Азии и Казахстана, соотносился с солярной символикой и являлся мощным оберегом, приносившим, кроме того, счастье и богатство в дом молодых.

Некоторые общие черты в бытовании и орнаментации обнаруживает также лицевое покрывало *пешкурпе*, входившее в свадебный женский костюм туркмен-йомудов. Его надевали на новобрачную во время переезда в дом мужа и использовали в обряде смотра лица молодой жены. Вышивка на покрывале представляет собой дерево с длинными загнутыми ветвями, которое, по представлениям туркмен, было связано с культом Богини Плодородия – покровительнице женщин<sup>18</sup>. Однако, существуют и различия, проявляющиеся в манере ношения, цвете и форме. В отличие от других лицевых покрывал она имела трапециевидную форму, изготавливалась из красного шелка и одевалась таким образом, чтобы закрыть рот, шею и грудь новобрачной.

### Третья группа – халаты

Многие путешественники и исследователи отмечали, что наиболее часто у оседлых народов Средней Азии в качестве головной накидки использовали верхнюю наплечную одежду различных видов. Так, например, супруги Наливкины, прожившие в регионе несколько десятков лет и изучавшие нравы и быт местных жителей, писали, что «во многих местностях у кишлачных женщин принято набрасывать не свой халат, а халатишко одного из детей, при чем на голову всегда накладывается внутреннее

<sup>16</sup> Бобринский А.Ф. О некоторых символических знаках общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. М., 1900-1902. – С. 9.

<sup>17</sup> Кисляков Н.А. Материалы по древним верованиям горных таджиуов // Страны и народы. – Вып. XXVI., Кн. 3. М., 1989. – С. 256.

<sup>18</sup> Морозова А.С. Головные уборы туркмен: по коллекциям ГМЭ // ТИИАЭ АН Туркм. ССР. М., 1963. – С. 112.

отверстие какого-нибудь из рукавов»<sup>19</sup>. Если у молодой женщины еще не было детей, то она могла накинуть на голову халат своего мужа или же свой халат, камзол или жакет.

Среди халатов, которые надевали на голову, следует отметить также, *ягтак* узбечек-карлучек, проживавших западной части Кашкадарьинской области Узбекистана и на юге Таджикистана, или *саргирак*, бытовавший у таджикских женщин некоторых групп Кашкадарьинской области. Существовали также халаты, некоторые из которых выполняли функцию головного убора и другие, которые сохраняли свою первоначальную функцию. Речь идет, например, о халате *джейлак*, который узбечки-кунгратки начали носить на голове.

Женщины-туркменки носили *курте*, который надевали или обычным способом, или на голову.<sup>20</sup> Наиболее распространен он был у текинок, которые украшали его богатой вышивкой на полах, рукавах и по подолу. Вышивка, располагавшаяся на груди представляла собой стилизованную ветку с цветами и листьями ромбовидной формы, рукава украшали зооморфные мотивы – чаще всего бараньи рога – символ плодородия. Края халата окаймляла ломаная линия с трилистниками и бутонами. *Курте* шили чаще всего из красного (*кызыл курте*) или зеленого (*яшыл курте*) шелка. Кроме текинок данный вид закрывающей одежды носили также и гокленки, салырки и нохурки. Женщины одевали его поверх головного убора, выходя из дома, или в доме в случае присутствия чужих мужчин<sup>21</sup>.

Помимо мужских и детских халатов, узбечки не редко носили халат *мунисак* (*мурсак, калтача*). Характерной особенностью этого вида верхней плечевой одежды являлась присборенная ткань в подмышечной области под рукавами, пришитые клинья по бокам, расширяющие его, и, в некоторых случаях, тканая лента, украшающая подол. В шестидесятых – девяностых годах XIX века *мунисак* являлся, прежде всего, основным видом женской верхней одежды, а также входил в обязательную часть приданого (от двух до десяти штук, в богатых семьях и до восемнадцати *мунисаков* из дорогих и обычных тканей). Данный вид халата также являлся обязательным даром

---

<sup>19</sup> Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. - С. 96

<sup>20</sup> Лобачева, Н. П. К истории среднеазиатского костюма (женские головные накладки-халаты) // Советская этнография, 1965, № 6. – С. 36–38.

<sup>21</sup> Васильева, Г. П. Туркмены-нохурли // Толстов, С. П. – Жданко, Т. А. (отв. ред.) Среднеазиатский этнографический сборник, т. XXI. Москва, 1954 С. – 161, Морозова, А. С. Традиционная народная одежда туркмен // Лобачева, Н. П. – Сазонова, М. В. (отв. ред.) Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Москва, 1989 – С. 66.

родителей жениха невесте. В Центральном Таджикистане, Бухарском оазисе, Пенджикенте и Самаркандской области, когда девочке исполнялось 12 лет, на нее впервые надевали старинный праздничный халат «мунисак», «калтача»<sup>22</sup>. Это торжество происходило по поводу первого «мулджар» - окончания 12-летнего цикла. Девочка переходила в следующий возрастной класс и могла выходить замуж. В Самарканде существовал особый праздник «калтачапушон»<sup>23</sup>, также связанный с переходом девочки в возрастную группу девушек, название, которого происходило от названия вышеописанной старинной одежды.

В двадцатые годы XX века *мунисак* в свадебных обрядах практически перестал бытовать и был заменен другими халатами. Позже он потерял свое первоначальное значение в качестве наплечной и наголовной одежды и его стали использовать лишь при погребальных обрядах, набрасывая этот халат на тело покойной<sup>24</sup>. *Мунисак* молодых женщин шили из самых дорогих тканей ярких цветов – прежде всего из шелка или бархата. В XIX веке жительницы Ташкента и Самарканда надевали *мунисак* на голову еще в течение нескольких лет после замужества не только выходя из дома, но и в доме, так как показывать свое лицо перед свекром и деверьями до рождения первого ребенка не допускалось<sup>25</sup>.

#### **Четвертая группа – халатообразные накидки**

Главной особенностью халатов данной категории являются узкие рукава, которые скреплялись на спине. Рукава данных халатов потеряли свою первоначальную функцию и, таким образом, представляли собой лишь декоративный элемент. Они имели различные названия и были широко распространены среди женщин некоторых групп узбеков, таджиков, туркмен, каракалпаков.

*Чырпы* (*пуренжек*, *елек*) туркменок шили из шелковой ткани домашнего изготовления. Молодые женщины носили темно-зеленые или черные *чырпы*, пожилые – желтые, а представительницы возрастной группы «старухи» - белого цвета. Вся поверхность халата украшалась богатой вышивкой. Этот вид наголовной одежды

<sup>22</sup> Люшкевич Ф. Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 34, Л., 1978 - С. 136.

<sup>23</sup> Сухарева, О. А. История среднеазиатского костюма: Самарканд (2я половина XIX – начало XX в.). Москва, 1982 - С. 39.

<sup>24</sup> Бикжанова, М. А. Одежда узбеков Ташкента XIX - начала XX в. // Сухарева, О. А. (отв. ред.) Костюм народов Средней Азии: историко-этнографические очерки. Москва, 1979 - С. 138.

<sup>25</sup> Сухарева, О. А. История среднеазиатского костюма: Самарканд (2я половина XIX – начало XX в.). Москва, 1982 - С. 38.



одевали невесты и молодые женщины в качестве праздничной одежды. Повседневные *чырпы* были украшены значительно скромнее. Среди различных узоров растительного характера и композиций выделяется вышивка на *чырпы* текинок. Орнамент вышивки представлял собой древовидный побег, окруженный многочисленными пальметтами<sup>26</sup>, и по своей структуре и семантическому значению был аналогичен узору, украшавшему текинскую лицевую занавеску, подробно описанную выше.

У туркмен-нохурли данный тип халата, называемый *елек*, по крою был аналогичен *чырпы* текинок, но шили его из шелковой ткани красного цвета с белыми и черными полосами. Вместо вышивок *елек* украшали серебряными бляшками округлых форм, нашитыми на передние полы. Рукава халата были очень длинные, по краям украшенные бахромой и соединялись между собой цепочкой с монетами. Кроме *елека* туркмен-нохурли носили также *пуренжек*, отличавшийся скромной вышивкой или не имеющем ее вовсе<sup>27</sup>.

*Пуренжек* являлся частью ритуального головного убора туркмен-иомутов, который изготавливали из шелка зеленого цвета без подкладки, с длинными и узкими рукавами, соединенными на спине цепочкой. Широкий воротник наголовного халата всегда украшали вышивкой, представлявшей собой ветку со стилизованными листьями и цветами. Сарычки носили *пуренжек* аналогичного кроя, но из красного и зеленого бархата. Вместо вышивки, на сарыкскую женскую наголовную одежду нашивали серебряные украшения со вставками из сердолика, располагавшиеся по обе стороны ворота. Как и иомутки, сарычки носили *пуренжек* в праздничные дни вплоть до рождения первого ребенка<sup>28</sup>.

У узбеков Северного Хорезма и каракалпаков этот тип халата называли *жегде*. Выделяются два основных вида *жегде* – для молодых женщин и для пожилых. Халат молодых женщин шили из цветных тканей, чаще всего бордового цвета (*кызыл жегде*). На ворот и передние части пол нашивали широкую полосу из красного или черного сукна, украшенную вышивкой тамбурным и петельчатым швом. Халат пожилых женщин шили из белой ткани (*ак жегде*) и вышивали крестом. Кроме выше указанных двух основных видов существовали и другие, которые отличались по цвету и качеству

---

<sup>26</sup> Морозова, А. С. Традиционная народная одежда туркмен // Лобачева, Н. П. – Сазонова, М. В. (отв. ред.)

Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Москва, 1989 – С. 83.

<sup>27</sup> Васильева, Г. П. Туркмены–нохурли // Толстов, С. П. – Жданко, Т. А. (отв. ред.) *Среднеазиатский этнографический сборник*, т. XXI. Москва, 1954 – С. 163.

<sup>28</sup> Морозова, А. С. Традиционная народная одежда туркмен // Лобачева, Н. П. – Сазонова, М. В. (отв. ред.) Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Москва, 1989 – С. 66.

ткани. Готовясь к свадьбе, невеста шила и вышивала *жегде* не только для себя, но и для матери жениха. Эту работу она делала с помощью родственниц - жен своих старших братьев. В конце двадцатых годов XX века *жегде* служил в качестве обрядово-праздничной одежды. В первой половине XX века из повседневного ношения его постепенно вытеснял большой платок, который повязывали поверх высокого головного убора. Тем не менее, данный халат сохранялся почти в каждой семье как семейная реликвия и являлся также обязательной частью приданого<sup>29</sup>.

Уличной одеждой узбекских и таджикских женщин-горожанок была *паранджа*, которую носили с *чачваном* - прямоугольной сеткой, сплетенной из черных конских волос, которая закрывала лицо женщины. Ношение *паранджи* и *чачвана* соответствовало исламским нормам, согласно которым лицо и тело женщины должно быть полностью закрыто от посторонних глаз. В середине XIX века, с начала распространения этого вида наголовной одежды в традиционной городской культуре Средней Азии, *паранджу* изготавливали из хлопчатобумажной серой ткани. В конце XIX века в богатых семьях шили данные халаты из местного и привозного шелка и атласа со сотканным китайским узором, который ввозился из Кашгара. Паранджу также украшали вышивкой.<sup>30</sup> Первую паранджу получила молодая женщина в возрасте 9 лет. Невеста получила на свадьбу еще одну или две паранджи, в богатых семьях даже четыре из дорогих тканей. Ношение, надевание и снятие паранджи должно следовать правилам.

Чачван одевался под паранджу и завязывался сзади специальными тесемками на головной убор, сверху набрасывали паранджу и за тем откидывали чачван назад. Когда выходили из ворот, то его накидывали на лицо. Основой для этого обычая является негативное отношение к черному цвету *чачвана*, который, согласно традиционным представлениям, мог накликать несчастье. Это явление было можно заметить на свадьбе, когда невесту, закрытую *паранджой*, везли в дом жениха, ее лицо закрывали вместо *чачвана* белой тканью, которая должна была привлекать счастье. В редких случаях использовали *чачван*, изготовленный из белого конского волоса. Приходя в чужой дом, женщина сама снимала *чачван*, а *паранджу* ей снимала хозяйка дома, проявляя, таким образом, уважение к гостю. При уходе *паранджу* также надевали

<sup>29</sup> Лобачева, Н. П. Каракалпакские головные накладки // Лобачева, Н. П. – Сазонова, М. В. (отв. ред.) Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. Москва, 1989 – С. 171-172, 181.

<sup>30</sup> Бикжанова, М. А. Одежда узбечек Ташкента XIX - начала XX в. // Сухарева, О. А. (отв. ред.) Костюм народов Средней Азии: историко-этнографические очерки. Москва, 1979 – С. 142.

хозяйева дома<sup>31</sup>. В начале XX века была *паранджа* в Ташкенте введена в похоронные обряды<sup>32</sup>.

Значительно варьировалась манера ношения *паранджи*: ташкентские жительницы набрасывали ее верхний край высоко на темя, в Намангане надвигали низко на лоб<sup>33</sup>, некоторые горожанки плотно завязывали передние полы с помощью шелковых шнуров, пришитых к нижней части ворота или скрепляли их ювелирными застежками. *Паранджа*, обычно серого цвета, как элемент, нивелирующий столь важные для традиционного общества возрастные характеристики женщин, не являлся частью старинного традиционного женского костюма. Только в начале XX века начинают появляться яркие бархатные и шелковые халаты – накидки, отражавшие возрастные и социальные характеристики его владелицы. Следует также отметить, что *паранджа* не была характерна для повседневного костюма сельских жительниц, ее носили в Гиссаре, Каратаге и административных центрах Куляба, Каратегина и Дарваза, где проживали жены бухарских чиновников<sup>34</sup>. Однако, она иногда могла являться частью свадебного костюма. Так, например, в верховьях Зеравшана *паранджа* использовалась в брачных ритуалах.

Хотелось бы отметить также, что *паранджа* бытовала не только среди мусульманского населения Средней Азии, но и в костюме бухарских евреев, хотя ни религия, ни традиции древнего еврейского костюма не требовали, чтобы еврейки скрывали от посторонних лицо и фигуру. Она являлась частью «внешнего» уличного костюма, предназначенного для мусульманского окружения<sup>35</sup> и позволяла максимально нивелировать образ женщины- иудейки постоянно проживавшей среди представителей исламской религии.

Женщины, живущие в кишлаках Центрального Таджикистана (Гиссар, Каратаг, Душанбе) накидки-халаты носили только в пределах своего кишлака, но если они отправлялись на дальние расстояния или в город, то всегда предпочитали *паранджу*. Таким образом наголовный халат вероятно воспринимался частью местного

---

<sup>31</sup> Сухарева, О. А. История среднеазиатского костюма: Самарканд (2я половина XIX – начало XX в.). Москва, 1982 – С. 44.

<sup>32</sup> Бикжанова, М. А. Одежда узбечек Ташкента XIX - начала XX в. // Сухарева, О. А. (отв. ред.) Костюм народов Средней Азии: историко-этнографические очерки. Москва, 1979 – С. 141.

<sup>33</sup> Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. – Казань, 1886 – С. 96

<sup>34</sup> Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. – Душанбе, 1976 – С. 82.

<sup>35</sup> Емельяненко Т.Г. Традиционный костюм бухарских евреев. – СПб, 2012 – С. 177

традиционного костюма, не вполне уместный для городской традиции, которая декларировала полное закрытие всей женской фигуры. Халат-накидка имел длину около метра и соответственно закрывал фигуру только до верхней части бедер. Характерной особенностью манеры ношения такой накидки являлось то, что лицо женщины никогда не было полностью закрыто. Придерживая одну из пол халата рукой женщины прикрывали нижнюю часть лица, глаза же всегда оставались открытыми. В Каратегине, Кулябе и Дарвазе халатообразные накидки также считались обязательными элементами женской уличной одежды<sup>36</sup>.

У таджиков Матчинского района был обычай, что перед отъездом новобрачной из своего дома пожилая уважаемая женщина надевала на невесту наголовную накидку - *чодар*, которая представляет собой доходящий до середины голени халат с ложными рукавами, известный в научной литературе под термином «*паранджа*». В каждом кишлаке существовали свои цветовые и орнаментальные предпочтения для данного элемента свадебной одежды, однако семантический смысл орнаментов (павлины, цветы, растительные побеги) был общим и являлся благопожеланием молодой семье. Под *чодар* обязательно надевали белый шелковый большой платок, который складывали по диагонали и затем набрасывали на голову таки образом, чтобы передняя часть закрывала лицо и шею девушки. *Чодар* имелся не в каждой семье и передавался из одного дома в другой по необходимости. Если девушка жила в другом кишлаке, то семья будущего мужа привозила наголовный халат из своего поселка, так как он должен был продемонстрировать принадлежность молодой к определенной семейно-родственной группе.<sup>37</sup> Таким образом, можно выделить два принципиальных отличия паранджи и наголовного халата. Первая предназначалась для полного закрытия женщины, ее фигуры и лица, халат прикрывал женщину сзади и по бокам, оставляя приоткрытым лицо, переднюю часть фигуры. Соответственно модно было увидеть детали костюма (головной убор, платье верхнюю одежду), которые маркировали возрастные особенности женщины, что было важно в рамках местной традиционной культуры. Немаловажную роль играл цвет и материал головной накидки-халата. Тогда как *паранджа* практически полностью нивелировала возрастные признаки, а благодаря тому, что шили ее преимущественно из

<sup>36</sup> Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. – Душанбе, 1976 – С. 82

<sup>37</sup> Данные полевого исследования, проведенного О. В. Старостиной в Матчинском районе Согдийской области, получены в 2018 году из рассказов местных пожилых женщин, которым матери рассказали о своей свадьбе. Чодар используется в этой области точно так же и в настоящее время.

серой хлопчатобумажной ткани происходило полное обезличивание женщины-горожанки.

## Заключение

Анализ традиционных форм данного вида одежды в связи с обрядовыми и повседневными практиками показывает, что «скрывание» женщины в наибольшей степени проявлялось в рамках свадебных церемоний, где наиболее широко использовались платки и лицевые занавески, а также халатообразные накидки и даже обычные халаты. Особую роль играет *паранджа*, которая редко применялась в свадебных обрядах и использовалась скорее как уличная одежда женщин в городской среде. В повседневной жизни женщины использовали, прежде всего, платки и халаты. Халаты постепенно стали скорее праздничным и ритуальным видом одежды. Кроме свадебных обрядов, они применялись и в погребальных ритуалах - их одевали в период траура или использовали для покрытия тела умершей женщины; это относится к *мунисаку*, который в начале XX века почти исчез из свадебных обрядов и использовался как погребальная одежда. Халатообразные накидки также постепенно становились преимущественно праздничной и обрядовой одеждой. Примером может служить каракалпакская халатообразная накидка *жегде*, которая в середине XX века в повседневном употреблении была заменена большим платком, повязанным вокруг чалмы.

Согласимся с О. А. Сухаревой, которая предполагает, что традиция «закрывания» женщины, характерная для многих народов Средней Азии, связана с древним обычаем защиты женщин в переходные периоды ее жизни, когда ей могли повредить злые духи<sup>38</sup>. Как уже отмечалось, «скрывание» женщин наиболее ярко проявлялось в свадебных обрядах. В свадебных ритуалах, относящихся к переходным обрядовым действиям аналогичным родильным и погребальным, уход девушки из семьи родителей рассматривается как символическая смерть, а появление в семье мужа как рождение нового члена семьи. Все время с момента бракосочетания в доме отца и до первой брачной ночи (а, у некоторых народов до рождения ребенка) молодая находится в неопределенном статусе – она уже умерла и еще не родилась. Соответственно, ее связь с миром духов (мертвых) значительно усиливается. Кроме

---

<sup>38</sup> Сухарева, О. А. История среднеазиатского костюма: Самарканд (2я половина XIX – начало XX в.). Москва, 1982 – С. 40–41.

того, она теряет сакральную защиту своей семьи, а защиту семьи супруга еще не приобретает, поэтому женщина нуждается в особой защите, которая обеспечивается как большим количеством украшений, оберегов, амулетов, так и закрытием ее лица и фигуры от внешнего мира, в котором она особенно уязвима для сглаза, джиннов и различных демонических существ.

«Скрывание» являлось особенно социальным знаком, который связан с обычаем избегания невестой родни мужа мужского пола. Это отражало положение женщины в семье. Позже, под влиянием ислама, пробились религиозные предписания, благодаря которым появилась одежда *паранджа*.

При анализе особенностей возрастного бытования скрывающей одежды возможно выделить следующие аспекты. Для жительниц среднеазиатских городов, узбечек и таджичек, характерно более раннее начало ее использования. Как отмечалось выше, первую паранджу девушка одевала в период полового созревания, то есть вступления в возрастную группу невест, что соответствовала нормам исламской этики<sup>39</sup> и шариату, которые получили широкое распространение среди городского населения. Сельское оседлое население и кочевники, которые, безусловно, также являлись мусульманами, следовали адату – нормам обычного права и этики принятым в той или иной местности и также были включены в исламскую культуру, но значительно преобладали. В данных культурных традициях скрывание женщины начиналось с брачных церемоний и продолжалось на протяжении всего фертильного возраста до перехода в возрастную группу старух.

---

<sup>39</sup> Коран. 24:31, 33:59.

## Каталог



Рис. 1 Женщина с зернотёркой (демонстрирует манеру наматывания верхнего платка, закрывающего фигуру до пояса). Таджики, 1901 г., Сырдарьинская область. Инв. № 11-14, Российский этнографический музей.



Рис. 2 Горожанки в *паранджах*. Узбеки, таджики, 1901 г., Бухарский эмират. Инв. № 48-343, Российский этнографический музей.

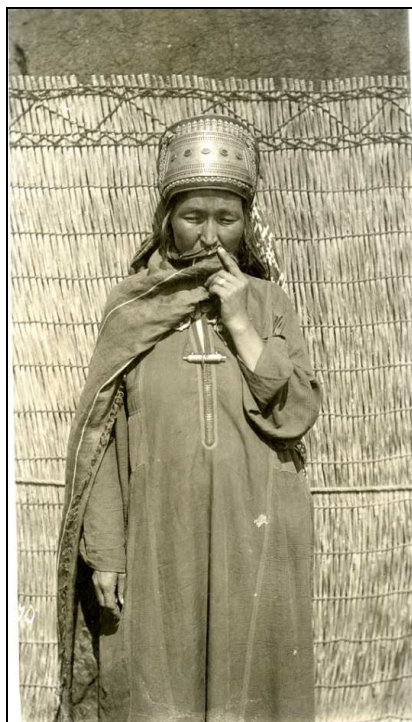


Рис. 3 Замужняя женщина (демонстрирует манеру закрывания рта платком). Туркмены, 1900-1901 гг. Закаспийская область. Инв. № 40-45, Российский этнографический музей.



Рис. 4 Женщина в наголовной накидке. Туркмены, 1900-1901 гг. Закаспийская область. Инв. № 40-42, Российский этнографический музей.





Рис. 5 *Паранджа*. Узбеки, начало XX века, Ташкент. Шелк, атлас, вышивка шелком, д. 147 см, ш. 202 см. Инв. № 12850-3, Российский этнографический музей.



Рис. 6 *Платок головной*. Узбеки, последняя треть XIX в., Бухара. Шелк, д. 135 см, ш. 188 см. Инв. № 20-151, Российский этнографический музей.



Рис. 7 Лицевая занавеска. Кыргызы, конец XIX - начало XX в., Южный Кыргызстан. Хлопок, шелк, золотое шитье, д. 41 см, ш. 36,5 см. Инв. № 13098-3, Российский этнографический музей.



Рис. 8 Лицевая занавеска. Туркмены, конец XIX в., Закаспийский регион. Шелк, вышивка шелком, д. 134 см, ш. 108 см. Инв. № 8762-22579, Российский этнографический музей.



Рис. 9 Халат детский. Таджики, конец XIX в., Самарканд. Полушелковая и хлопчатобумажная ткань, д. 58 см, ш. спинки 36 см. Инв. № 58-9, Российский этнографический музей.



Рис. 10 Халат *калтача*. Таджики, конец XIX века, Бухарский эмират. Полушелковая ткань, д. 129 см, ш. спины 45 см. Инв. № 59-3, Российский этнографический музей.



Рис. 11 Женский нижний головной убор *кимешек*. Каракалпаки, 1910 гг. Дельта Амударьи. Сукно, шелк, вышивка шелком, инв. № 7128-87, Российский этнографический музей.



Рис. 12 Лицевая занавеска *рубанд*. Таджики, Дарваз. Конец XIX века. Хлопок, вышивка шелком, 71 x 56 см. Inv. No. А 18 379, Национальный музей - Музей Напрестека.



Рис. 13 Халат *мунисак*. Узбеки, Самарканд. Конец XIX - начало XX века. Шелковая парча, подкладка из шелкового иката, д. 132 см. Инв. № А 18 432, Национальный музей - Музей Напрстека.



Рис. 14 Наголовная накладка *чирпы*. Туркмены-текинцы, 1840 гг. Хлопок, вышивка шелком, д. 110 см. Инв. № А31638, Национальный музей - Музей Напрстека.



**Рис. 15** *Паранджа*. Узбекистан. Начало XX века. Шелк, хлопковая подкладка, машинная вышивка шелком, тамбурный шов, д. 139 см, ш. 44 см. Инв. № 22 744, Национальный музей - Музей Напрстека.

## Использованные источники

- АНТИПИНА, Клавдия Ивановна. *Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов*. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1962.
- БОБРИНСКИЙ, Алексей Александрович. О некоторых символических знаках общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. Москва: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1902.
- БИКЖАНОВА, Муршида Абдуллоевна. Одежда узбечек Ташкента XIX – начала XX в. In СУХАРЕВА, О. А. (отв. ред.) *Костюм народов Средней Азии: историко-этнографические очерки*. Москва: Наука, 1979, с. 133–151.
- ВАСИЛЬЕВА, Галина Петровна. Туркмены – нохурли. Толстов, С. П. – Жданко, Т. А. (отв. ред.) *Среднеазиатский этнографический сборник, т. XXI*. Москва: Наука, 1954, с. 82–215.
- ЕМЕЛЬЯНЕНКО, Татьяна Григорьевна. *Традиционный костюм бухарских евреев*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2012.
- КИСЛЯКОВ, Николай Андреевич. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Ленинград: Наука, 1969.
- Материалы по древним верованиям горных таджиков. *Страны и народы*. Вып. XXVI., Кн. 3. Москва: Наука, 1989, с. 249–268.
- ЛОБАЧЕВА, Нина Петровна. К истории среднеазиатского костюма (женские головные накидки-халаты). *Советская этнография*, № 6, 1965 с. 34–49.
- Каракалпакские головные накидки. Лобачева, Н. П. – Сазонова, М. В. (отв. ред.) *Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: Наука, 1989, с. 169–181.
- ЛЮШКЕВИЧ, Фаня Давидовна. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. 34, Ленинград, 1978, с. 123–144.
- МОРОЗОВА, Анна Степановна. Головные уборы туркмен (по коллекциям ГМЭ). *Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии Туркменской ССР*. Т. VII. Москва, 1963 с. 81–118.
- Традиционная народная одежда туркмен. Лобачева, Н. П. – Сазонова, М. В. (отв. ред.) *Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: Наука, 1989, с. 39–89.
- НАЛИВКИН, Владимир Петрович, НАЛИВКИНА, Мария Владимировна. *Очерк быта женщины туземного населения Ферганы*. Казань: Типография Императорского университета, 1886.
- СУХАРЕВА, Ольга Александровна. К истории развития самаркандской декоративной вышивки. *Литература и искусство Узбекистана*. Кн. 6. Ташкент, 1937, с. 119–134.
- Опыт анализа покроев традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции. Сухарева, О. А. (отв. ред.) *Костюм народов Средней Азии: историко-этнографические очерки*. Москва: Наука, 1979, с. 77–102.
- История среднеазиатского костюма: Самарканд (2я половина XIX – начало XX в.). Москва: Наука, 1982.
- ШИРОКОВА, Зинаида Александровна. *Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана*. Душанбе: Дониш, 1976.

## Political invention of the World Nomad Games in Kyrgyzstan

Arzuu Sheranova

Corvinus University of Budapest, Doctoral School of International Relations and Political Science, Hungary

Email: arzuu.sheranova@stud.uni-corvinus.hu

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2021.170203>

### Abstract

This paper examines ‘invention’ of a new ‘tradition’, that is of nomadic games in Kyrgyzstan blessed by its prehistoric past of nomadism. Since 2012 the Kyrgyz government had introduced the World Nomad Games (the WNGs) in Kyrgyzstan. The country hosted three spectacular games in the northern oblast of the country – Yssyk-Kul. Hundreds of sportsmen worldwide took part in these events and thousands of tourists rushed into the country to watch the games. In fact, Kyrgyz nomadic games are more than just a revival of old nomadic traditions, but they are political inventions. Using Hobsbawm’s framework of ‘invented traditions’ (1983), I examine the World Nomad Games as invented tradition. I argue that the Kyrgyz leadership invented tradition of nomadic games to tackle with contemporary issues, such as a need for attraction of foreign investment and promotion of tourism. As I illustrate the WNGs project was a timely response to improve the country image after a series of political instabilities the country underwent in its recent history.

### Keywords

invented traditions, games, nomad, nomadic, the World Nomad Games, foreign investment, tourism, Kyrgyzstan

### Introduction

The early years of Kyrgyzstan’s independence were marked by large national projects, such as Manas epic’s 1000-year anniversary celebration in 1995, Osh city’s 3000-year anniversary in 2000, and Kyrgyzstan’s 2200-year anniversary in 2003. After a nearly a decade of ‘silence’, it was only in 2012, when Kyrgyzstan again invested into spectacular mass events under the slogan of nomadism. Almazbek Atambaev’s leadership introduced to the world the World Nomad Games<sup>1</sup> during the Summit of the Turkic Council in 2012, and the Turkic Council member-states unanimously supported this idea. It was only on 19<sup>th</sup> of May 2014 when the Kyrgyz government issued a decree announcing preparations for the first WNGs. The decree

---

<sup>1</sup> In Kyrgyz *Duinoluk Kochmondor Oiunday*, in Russian *Vsemirnye Igry Kochevnikov* (in brief *VIK*).



outlined the Organization Committee of the WNGs and other responsible bodies. It was decided that the nomad games project would ‘sell’ to international spectators Kyrgyz nomadic history, nomadic culture and traditions. Thus the World Nomad Games offered three main thematic components: sports games, a cultural part and a scientific part. Overall, the project was aimed at promotion of international tolerance and diversity. These games claimed to be a nomadic alternative of the World Olympic Games, with 37 kinds of nomadic sports, starting from hunting and horse riding, and finishing with arm-wrestling and intellectual games.

There is a large literature on cultural performances and sports. Major group of existing scholarship examines theatre and performances as politically active and points out to their ability to affect national identities.<sup>2</sup> For instance, a volume edited by Nadine Holdsworth states that “theatre is part of an ongoing dialogue, a constant *re-imagining* of what the nation is, constitutes and means in any given moment.” (emphasis original)<sup>3</sup> This collection of essays illustrates how theatre and performances present and contest ideas about nation and national identity:

“The theatre, taking place in a communal public arena, can be one of the ways that members of a nation contribute to public discourse, a national conversation, which opens up the possibility for reflection and debate.”<sup>4</sup>

Helen Gilbert’s remarks are also strong in this sense:

“Always ... theatre becomes, at formative moments in the ongoing narrative of nationhood, a means by which communities register, reiterate and/or contest modes and models of national belonging.”<sup>5</sup>

As Billig put the power of performances or theatres in inducing a national identity lays in overstatement of the word ‘we’ and ‘us’ as people belonging to one nation<sup>6</sup>. Likewise Hurley<sup>7</sup> in her study observed that performances become ‘national’ due to ‘representational’ and ‘emotional’ ‘labors’. She wrote that representational labors which induce nationness are performances which are based on largely accepted existing beliefs or ideas about a nation. Emotional labors are those performances which also generate and experience strong shared emotions and feelings of unity. This is especially true in small nations like Scotts and

---

<sup>2</sup> see Gounaridou 2005, Hurley 2011, Holdsworth 2014

<sup>3</sup> HOLDSWORTH, Nadine. *Theatre and National Identity. Re-imagining Conceptions of Nation*. New York: Routledge, 2014, p. 3.

<sup>4</sup> HOLDSWORTH, Nadine. *c. d.*, Introduction.

<sup>5</sup> HOLDSWORTH, Nadine. *c. d.*, p. 2.

<sup>6</sup> EDENSOR, Tim. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Berg: Oxford, 2002, p.11.

<sup>7</sup> HURLEY, Erin. *National Performance: Representing Quebec from Expo 67 to Céline Dion*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

Catalans who see theatre as a way of expressing their national distinctiveness vis-à-vis big nations<sup>8</sup>.

In his seminal work Smith wrote that “distinctive ethnic histories, ethnic myths and territorial associations”<sup>9</sup> are key resources of modern nationalism. National heroes, national myths and national histories are sources of deep feelings of dignity (ibid.). Theatres and performances representing these ‘deep’ motifs might serve as powerful tools for the emergence of nationalism. As Smith put nations glorify their ‘golden age’ or are proud of an “era distinguished for its collective dignity and external prestige”<sup>10</sup>. Golden ages are important because they inspire and motivate national ‘regeneration’:

“This is important, exactly because most nationalisms, viewed from inside, start out from a sense of decline, alienation and inner exile, and go on to promise renewal, reintegration and restoration to a former glorious state.”<sup>11</sup>

And they emphasize a feeling of ‘collective destiny’:

“The road that the community expects to take in each generation is inspired and shaped by its memories of former heroic ages. Their values and symbols form the basis and spur to heroic feats of communal self-sacrifice in the future, a future that can become as glorious and fulfilling as the days of old.”<sup>12</sup>

In post-Soviet space too theatre and performances were used to build new ideologies and nationalisms. For instance, Laura Adams<sup>13</sup> examines how the Uzbek state used so-called ‘spectacles’ on national celebrations to construct a new nation. For Adams it was striking to observe that the same officials who were involved in building communism during the Soviet era were involved in building a new Uzbek nation after the Soviet collapse<sup>14</sup>. In the age of nationalism, nations which do not possess rich ethno-histories, lack beliefs of religious election or do not have shared myths or sacred lands had to ‘invent’ them.<sup>15</sup> Post-Soviet Central Asian states were not exceptions to this rule. During a period of early independence, the leaders of these countries re-wrote national histories, invented national myths and

<sup>8</sup> BLANDFORD, Steve. ed. *Theatre and Performance in Small Nations*. Bristol: Intellect, 2013.

<sup>9</sup> SMITH, Anthony. *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 255.

<sup>10</sup> SMITH, Anthony. *c. d.*, p. 263.

<sup>11</sup> SMITH, Anthony. *c. d.*, p. 264.

<sup>12</sup> Ibidem

<sup>13</sup> ADAMS, Laura. *The Spectacular State: Culture and National Identity in Uzbekistan*. Durham: Duke University Press, 2010.

<sup>14</sup> Ibidem

<sup>15</sup> SMITH, Anthony. *c. d.*

heroes<sup>16</sup>. Theatres and performances among many other forms such as festivals, celebrations and sports also become key events of expressing distinctive national identities<sup>17</sup>. For some states, however, these big spectacular events were more than a mere nation-building efforts. They served to address a much broad umbrella of national issues, namely economic and political ones. As I illustrate further in the paper, in Kyrgyzstan, WNGs were also projects aimed at promotion of tourism and foreign investment. Using, Hobsbawm's framework of 'invention of tradition' I argue that the Kyrgyz leadership 'invented' these games in order to address present-day issues.

I start my paper by discussing Hobsbawm's framework of invented traditions and explain why the World Nomad Games are better explained as invented tradition. Then I give a brief information and statistics about the World Nomad Games. Later, I recap certain modern domestic needs which led to creation of nomadic sports and I analyze president Atambaev's keynote speech delivered during the opening of the first nomadic games through content analysis to find out more about the official narratives of the invented tradition of nomadic games. Finally, I conclude by reflecting on a broader implication of the WNGs in Kyrgyzstan and in the region. Namely, I comment about increasing 'trend of nomadism' among citizens and use of 'nomadism brand' by other states.

## **Invented traditions and Invention of the World Nomad Games**

In their influential volume called "The invention of tradition" Eric Hobsbawm and Terence Ranger<sup>18</sup> present number of examples of inventing traditions and rituals in Europe and Africa. Hobsbawm writes that traditions "which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented"<sup>19</sup>. The authors use a term 'invented tradition' in the following meaning:

"It includes both 'traditions' actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period – a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity."<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> see Akaev 2002, March 2002, Horak 2005, Kokaisl and Kokaislová 2009, Blakkisrud and Nozimova 2010, Jacquesson 2021.

<sup>17</sup> Adams and Rustemova 2009, Adams 2010.

<sup>18</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1983.

<sup>19</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 1.

<sup>20</sup> *Ibidem*

‘Invented tradition’ is symbolic in its nature and it is aimed to indoctrinate or encourage “certain values and norms of behaviour” among societies through an act of “repetition”.<sup>21</sup> According to Hobsbawm ‘invented traditions’ are “responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition”.<sup>22</sup> Inventing traditions is “a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past”.<sup>23</sup>

Why do ruler need traditions? Hobsbawm observes that it is the “constant change and innovation of the modern world” that pushes the governments to “attempt to structure at least some parts of social life within it as unchanging and invariant”.<sup>24</sup> In other words, it is a wish of the rulers to maintain some ‘traditions’ static and fixed, not impacted by modern patterns, which make the rulers interested in keeping traditions. Hobsbawm notes increase of inventing of traditions in the era of a “rapid transformation of society” because the transformation or modernization abolishes “the social patterns for which ‘old’ traditions had been designed”.<sup>25</sup> Very important is to highlight application of “ancient materials” in inventing traditions “of a novel type for quite novel purposes”.<sup>26</sup> For example, among novel traditions for novel purposes Hobsbawm lists national symbols, such as flags, anthems which are new inventions.<sup>27</sup>

As per Hobsbawm there are three kinds of purposes of inventing traditions: a) founding national cohesion or nation-building, b) institution-building or legitimizing institutions, c) socialization.<sup>28</sup> Hobsbawm points application of “history as a legitimator of action and cement of group cohesion”.<sup>29</sup> He observes that political actors, various movements and factions historically used to invent fake or semi-fake historic past, not only for nationalism purposes. By history Hobsbawm means “the people’s past,” “heroes and martyrs,” and “memories”.<sup>30</sup>

Hobsbawm’s work deserves a more detailed attention here because it lays down a conceptual framework of the paper, in particular it stresses a deliberate nature of inventions. In other words, Hobsbawm points to instrumental function of invention of tradition. Most of

<sup>21</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*

<sup>22</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 2.

<sup>23</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 4.

<sup>24</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 2.

<sup>25</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 4.

<sup>26</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 6.

<sup>27</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*

<sup>28</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 9.

<sup>29</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 13.

<sup>30</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 13.

rituals and traditions which are perceived as ancient are not ancient indeed claims Hobsbawm. He states that invention of traditions is more a political act and they are “deliberate” and “systematic”<sup>31</sup>, invented traditions serve certain social and political objectives.<sup>32</sup> His chapter illustrates the 19<sup>th</sup> century Europe which under social transformation from empires into republics underwent ‘mass-generation of traditions’ such as: public ceremonies, production of monuments, anniversaries, commemorations, rituals and public festivities. According to Hobsbawm, these innovative ‘devices’ or traditions were needed for newly introduced modern states in order to obtain political loyalty: “the state ... raised unprecedented problems of how to maintain or even establish obedience, loyalty and cooperation of its subjects or members, or its own legitimacy in their eyes.”<sup>33</sup> Especially ‘new states’ were lacking political legitimacy.<sup>34</sup>

Kyrgyzstan being a relatively ‘new state’ which underwent series of political instabilities in 2005 and 2010 needed a tradition of nomadism for rather practical or economic purposes, namely for promotion of tourism and branding the country. Originally, the term “World Nomad Games” was coined during the scholarly-practical conference titled “National physical culture and national sports games: current situation and prospects of future development” which was held in Bishkek in 2007 under the support of the Kyrgyz State Academy of physical culture and sport. The idea of nomadic games belonged to Askhat Akibaev, the head of Ethno-games confederation.<sup>35</sup> Akibaev proposed the concept of “World Nomad Games” as a means of promoting national (ethnic) sports on the international level. For the Kyrgyz leadership, the idea of World Nomad Games was more than just a promotion of ethno-sport abroad. In particular, the President’s Apparatus wanted to make the WNGs Kyrgyzstan’s ‘business card’ (in Russian *vizitnaia kartochka*).<sup>36</sup> In addition, there were also other public opinions who shared the view that the WNGs should be associated with Kyrgyzstan and should not be passed to other countries, like the Olympic Games are. For example, the former minister of culture of Kyrgyzstan, Sultan Raev suggested to host the WNGs only in Kyrgyzstan in order to make the WNGs a new national brand of Kyrgyzstan. This idea was shared by then deputy-head of Ministry of culture, tourism and information of

<sup>31</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 282.

<sup>32</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 307.

<sup>33</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*, p. 265.

<sup>34</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *c. d.*

<sup>35</sup> World Ethnogames Confederation: О проекте Всемирные Игры Кочевников [About the project World Nomad Games], n.d., <https://weconfederation.com/wec/vik> (accessed 14 January 2021).

<sup>36</sup> *Ibidem*

the Kyrgyz Republic, Azamat Zhamankulov. For instance, in 2016, during the meeting of the Council on Tourism in the Commonwealth of Independent States (CIS)<sup>37</sup> Zhamankulov said:

“We have to have a kind of annual brand-event [in Kyrgyzstan] about which tourists are aware and plan their trips accordingly. There are many similar events in the world which are associated with one country. For instance, we watch carnivals from Brazil but not the USA. Bullfighting is held only in Spain, and many tourists go there to watch them. The World Nomad Games should become a similar brand-event.”<sup>38</sup>

Similarly, in 2016 during the press-conference after the first World Nomad Games Sapar Isakov, the deputy-head of the President’s Apparatus, stated the following:

“The entire world has learned about such a small and democratic country as Kyrgyzstan. The games pushed a genuine interest in all countries in the world. Each country has its ethnic games. A decision was made to hold them [the World Nomad Games] once in two years and *only in Kyrgyz land*.”<sup>39</sup> (emphasis are mine)

Askhat Akibaev, the author of World Nomad Games, currently the head of Ethno-games confederation, later also emphasized that the WNG is ethno-sport tourist festival and is a touristic brand of Kyrgyzstan.<sup>40</sup> He noted the following:

“World Nomad Games – *is our product*. For instance, Kazakhstan arranged Great games of the steppes. While *nomad games – are ours*. One does not need to prepare for these games for eight years. They are more democratic games. Olympics – is for rich [countries]. There are more than 200 countries in the world – and only very few can afford Olympics. But in the format of world ethno-games *each country can be represented*. It is *a new format* [of games], each country can display own settlement [culture] – wigwams,urts, tents. We have to demonstrate diversity and beauty of each nation.”<sup>41</sup> (emphasis are mine)

Finally, Sapar Isakov during the interview for a media outlet stated that the World Nomad Games became Kyrgyzstan’s brand:

“the World nomad games should be held twice a year *only in Kyrgyzstan* ... I think that the initiative about holding *World nomad games will be written in golden letters*

<sup>37</sup> CIS established in 1991 by the initiative of former Soviet states: Armenia, Azerbaijan, Belarus, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Moldova, Russia, Tajikistan, Turkmenistan, Ukraine, Uzbekistan.

<sup>38</sup> Sputnik Kyrgyzstan: Глава департамента туризма: Игры кочевников должны остаться в Кыргызстане [Head of the tourism department: Nomad games should remain in Kyrgyzstan], 8 July 2016, <https://ru.sputnik.kg/culture/20160708/1027457694.html> (accessed 15 January 2021).

<sup>39</sup> Sputnik Kyrgyzstan: Исаков: Игры кочевников будут проводиться только в Кыргызстане [Isakov: Nomad Games will be held only in Kyrgyzstan], 8 September 2016, <https://ru.sputnik.kg/society/20160908/1029088777.html> (accessed 15 January 2021).

<sup>40</sup> RIA Novosti: На Всемирные игры кочевников в Киргизии пригласили представителей 40 стран [Representatives of 40 states were invited for World nomad games in Kyrgyzstan], 21 June 2016, <https://ria.ru/20160621/1449422477.html> (accessed 12 January 2021).

<sup>41</sup> Ibidem

in the history of our state. In addition, I can say for sure that *this initiative will be written in the history of world development and global peace*. To document this event and to mention about it in the history of the UN, Kyrgyzstan suggested about this idea during the 71-st General assembly of the UN Kyrgyzstan.”<sup>42</sup> (emphasis are mine)

Thus, for the Kyrgyz leadership, nomadism became an opportunity to create a new national brand and a new country image, which the country lost in the course of series of coups in 2005 and 2010, and the bloody inter-ethnic conflict in Osh. Since turmoil in 2005 Kyrgyzstan became internationally known as the country of political instabilities which put at risk a potential of international investment and tourism. Apart from these major country image-related issues, Atambaev’s rule also lacked a popular support. First Atambaev’s policies, namely his decision about the entrance to the Eurasian Economic Union<sup>43</sup> (the EaEU) in 2015 was largely criticized by local entrepreneurs and farmers. Kyrgyz agricultural products were blocked on the borders with Kazakhstan preventing their further export to Russia. As noted by the head of the business association “Jash Ishkerler Assotsiatsiasy” local entrepreneurs faced a big loss within the EaEU because of new bureaucratic regulations, such as certification of products.<sup>44</sup> Finally, during the presidency of Atambaev international relations of Kyrgyzstan with several countries had worsened because of Atambaev’s ‘emotional’ speeches addressed to presidents of Kazakhstan, Uzbekistan, Turkey and Tajikistan.<sup>45</sup> As a result, the Kyrgyz leadership needed a new grand project to ‘overshadow’ an umbrella of existing national issues, such as improving the national image of the country tourism and foreign investment, improving complicated international relations with neighbouring states. A timing was right and accurate to invent and invest into the project of the World Nomad Games –games inspired by its prehistoric past of nomadism. Before we move on to discuss in detail the President Almazbek Atambaev’s opening speech at the first World Nomad Games, in the following section I briefly present related information on the first WNGs.

---

<sup>42</sup> Cabar: Сапар Исаков о Вторых Всемирных играх кочевников [Sapar Isakov about the Second World nomad games], 11 October 2016, <https://www.for.kg/news-383021-ru.html> (accessed 22 January 2021).

<sup>43</sup> The Russian-led union was established in 2015, other member-states are Russia, Kazakhstan, Belarus and Armenia.

<sup>44</sup> Azattyk: Кыргызстан и ЕАЭС: плюсы и минусы четырехлетнего пребывания в организации [Kyrgyzstan and the EaEU: pros and cons of four-years membership in the organization], 30 August 2019, <https://rus.azattyk.org/a/kyrgyzstan-economy-eurazes/30137604.html> (accessed 7 February 2021).

<sup>45</sup> See the video here to watch Atambaev’s impolite speeches addressed to the presidents of neighbouring states. Source: AzattyqTV, <https://rus.azattyq.org/a/kyrgyzstan-atambaev-rezkie-vyskazyvaniya/28873846.html>

## Kyrgyzstan's new 'business card': The first World Nomad Games

The first WNG were held in September 9-14<sup>th</sup> in 2014 and attracted 583 sportsmen from 19 countries.<sup>46</sup> 1,200 people were involved into the mass performances under World Nomad Games. Ten kinds of ethno-sport games were played.<sup>47</sup> International TV broadcasting channels<sup>48</sup> from 40 countries with auditory of 230 million people reported about the WNG from Cholpon-Ata city. The opening ceremony of the first WNG lasted for two hours and included 14 theatrical performances. The ceremony was staged at the city hippodrome. Performances reflected the history of nomadic Kyrgyz, the epic Manas, and national songs and dances. After the WNG's official opening sports tournaments lasted for six days. Tournaments were split into two locations: the city hippodrome for horseback games and the historical cultural centre "Ruh-Ordo" for intellectual games. Simultaneously in Kyrchyn ethno-village a special nomadic programme was organized. 150 decorated *boz ui* representing all regions of Kyrgyzstan were installed in Kyrchyn and displayed national traditions and customs. Various festivals, such as "Nomad folk"<sup>49</sup> and "Dastarkon"<sup>50</sup> were held in Kyrchyn valley. In addition, "Ruh-Ordo" centre hosted an exhibition of nomadic craftsmen, "Ethno Fashion" fashion show and "Ordo-Sakhna" folk theatre. Kyrgyzstan spent 200 million KGS for the organization of the first WNG. In addition, around 11 million KGS were spent for the reconstruction of old city hippodrome. Entrance to the tournaments and to other festivals and events under the first WNG were free of charge, except for opening and closing ceremonies. The closing ceremony was accompanied with a laser-show and a concert featuring local and international singers and dancers. Kyrgyzstan took a leading position in the first WNG. In total Kyrgyzstan earned 55 medals (16 gold, 20 silver and 19 bronze). Kazakhstan took the second place with total 28 medals (10 gold, 9 silver and 9 bronze). Turkmenistan earned in total 6 medals (3 gold and 3 bronze) and received the third place. The total prize fund

<sup>46</sup> Afghanistan, Austria, Azerbaijan, Belarus, Brazil, France, Germany, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Lithuania, Mongolia, Russia, South Korea, Sweden, Tajikistan, Turkey, Turkmenistan, USA, Uzbekistan. For more details about the first WNG visit: <http://worldnomadgames.com/ru/page/VIK-2014/>

<sup>47</sup> *Alysh* (wrestling with belts), *alaman baige* (horse racing for a long distance), *jorgo salysh* (horse-racing on footsteps-horses), Kazakh *kurosh* (Kazakh wrestling), Kyrgyz *kurosh* (Kyrgyz wrestling), *kok boru* (a horseback team game with a headless goat), *kunan chabysh* (horse racing of three-year old horses), *ordo* (Kyrgyz national game in the knucklebones), *toguz korgool* (Kyrgyz national intellectual table game), *er enish* (horseback wrestling).

<sup>48</sup> 250 international journalists from foreign TV broadcasting channels such as BBC, CNN, The Guardian, Washington Post, Al Jazeera and others broadcasted WNG from Cholpon-Ata.

<sup>49</sup> A nomadic music festival

<sup>50</sup> A nomadic food festival



consisted of 16 million KGS. Following the success of the first World Nomad Games in 2014, the Kyrgyz leadership decided to hold these games once in two years. Consequently, the games were held again in 2016 and 2018. However, during the closing event in 2018 then President Sooronbai Jeenbekov declared that these games will be transferred like the Olympic Games from one participating state to another, and announced Turkey as the second destination. At the moment, the games scheduled for 2020 were rescheduled by Turkey because of the Covid-19 pandemic.

### **Official narratives of the Nomad Games: Atambaev's keynote speech at the opening ceremony of the first World Nomad Games in 2014**

In this part of the paper, I examine President Atambaev's speech delivered on September 9<sup>th</sup> 2014 during the opening ceremony of the first WNGs.<sup>51</sup> As noted earlier the opening speech of Atambaev provides an official account on the invented tradition of nomad games. The official account versus the real-world accounts mentioned in the section two of the paper (namely a need for improving the national image of the country to develop tourism and foreign investment, improving complicated international relations with neighboring states) is especially noteworthy.

Opening speech of Atambaev consisted of three main parts delivered in turn in Kyrgyz and Russian languages. In the first part of the speech, Atambaev welcomed the guests and the spectators and thanked the presidents of Kazakhstan, Turkey and Azerbaijan for supporting the initiative on the WNGs which he proposed during the Bishkek summit in 2012. Atambaev noted that the WNG was a great event in the life of Kyrgyzstan and the country was very proud of it. Then Atambaev paused on who nomads were:

“The nomads stayed at the beginning of the human civilization history, and are nations which had a distinctive contribution to humankind's development. We are responsible for studying lives of our ancestors and nomadic philosophy. The ones who know own roots and their past can find a way to the future.”

Then Atambaev emphasized about a special relationship between Kyrgyzstan and nomads, he said:

---

<sup>51</sup> To access a full text of Atambaev's keynote speech at the first WNG visit the following link: President.kg: Выступление Президента Кыргызской Республики Алмазбека Атамбаева на открытии I Всемирных игр кочевников [Speech of President of the Kyrgyz Republic Almazbek Atambaev during the opening of the I World nomad games], 9 September 2014, [http://president.kg/ru/sobytiya/novosti/2276\\_vistuplenie\\_prezidenta\\_kirgizskoy\\_respubliki\\_almazbeka\\_atambaeva\\_na\\_otkritii\\_i\\_vsemirnih\\_igr\\_kochevnikov](http://president.kg/ru/sobytiya/novosti/2276_vistuplenie_prezidenta_kirgizskoy_respubliki_almazbeka_atambaeva_na_otkritii_i_vsemirnih_igr_kochevnikov) (accessed 27 January 2021).

“It is not just a concurrence that the beginning of nomad games is taking place in Kyrgyzstan. The Kyrgyz nation – is the one of those who founded the nomadic civilization, it is one of nations which led it [the nomadic civilization], it is rich in history and traditions and customs.”

Concluding the first part of the speech Atambaev highlighted that a better future was only in unity and cooperation between the countries:

“Let us together build a future by remembering heritage of our ancestors and their sacred words! Let the God to bright our way! Only in unity with kin nations and partner states we can pass this path! We have a common background. Similar to the Father Manas who “made a nation from split tribes,” let us make our lives together with other nations and kin nations!”

In the next part of his speech Atambaev called the WNG – a unique game because of its new format. He described in brief that the games had unique spectacular events. The president noted that most of modern sports emerged from ancient war tournaments. Atambaev believed that sports would unite nations, strengthen friendship and harmony between the nations. Then Atambaev again paused to speak about nomadic civilization and its importance:

“Many states had disappeared from the world map for the last centuries. Many nations had vanished. However, the spirit of nomadic civilization is going on. Its strength – is its ability be in a harmony with the nature and ever-changing world. This is in particular is important in our century – the century of transformations and globalization. Nomadic nations had always respected their past, had remembered own ancestors, they had generated legends about own heroes and passed them from one generation to another. Thus, for Kyrgyz nation a spiritual power comes from the millennial epic Manas, other nations also have own great heroes and works. Even if our history is not reflected in ancient stone cities, it lives in our hearts, in memory of peoples. It is important for us to remember our past, remember our roots. We have many things in common. We have common roots. I am sure that our future is also one!”

In the second part of his speech Atambaev emphasized importance of cooperation and friendship in the following way:

“Today we – the descendants of nomadic nations, are responsible for reviving in our hearts spirits of our fathers and mothers, souls and are responsible for reviving civic feelings. Let us learn to live in peace, let us stop conflicts, let us remember our history and roots, and *only* then we can have a bright and great future. It seems that the ancient and the present eras are facing each other in the shores of a sacred Yssyk-Kol! These games will disseminate to the world the history, talents, culture and nature of nomadic nations, and will improve our unity and exercises our peace.”

In the third part of his speech Atambaev turned to Kyrgyz citizens and noted that the World Nomad Games are a special occasion which would improve tourism and development of the Yssyk-Kol region and advertise Kyrgyzstan worldwide, therefore, he asked the citizens to be helpful in making the games successful:

“World Nomad games which we are launching today will certainly develop tourism to our country, especially will contribute to Yssyk-Kol oblast’s development. It is the best advertisement of Kyrgyzstan to the world! Therefore, for the sake of our country, we ask you not do breach public order, respect our guests and let us hold [the games] on a high level.”

Afterwards, Atambaev turned to participating sportsmen and wished them a good luck. He reminded them that they were descents of great nomads such as – Attila, Oguz Khan, Manas, Chenghiz Khan and Babur. He closed his speech by praying for a successful event, praying for prosperity, unity and peace for all, and declared the games open.

In the Table 1. below I identified five key themes in the keynote speech of the President Atambaev which provide a glimpse into official narrative of the invention of the nomadic tradition. These themes cover: nomadic civilization, nomadic heritage, Kyrgyz and nomadism, future (international) and future (domestic). Atambaev explained importance of the WNGs to the Kyrgyz nation both by economic benefits for the country and by nomadic spiritual judgements as descents of a great nomadic civilization. Atambaev stressed the spiritual rationale behind the WNGs by noting that Kyrgyzstan was not just a first random place to host these games, but it was a sacred nomadic land with a great history, unique culture and past and the Kyrgyz nation was one of founders of nomadic civilization and nomadic culture. Economic rationale behind the WNGs was noted by the President Atambaev too because the event would attract tourists and improve Kyrgyzstan’s international prestige making attractive country for investing. Atambaev saw these games as a means of international cooperation and partnership, and a prosperous future, he hoped that the WNGs would boost economic partnership with other states and increase international investment to Kyrgyzstan. To do so Atambaev attempted several times to highlight other states about their common nomadic background and (potentially) their common future. For that very reason Atambaev was also eager to hold the games annually and even declared the games annual in front of international guests, international mass media during the opening ceremony (although later it was decided to hold the WNGs once in two years but not annually). Thus the official reasoning of importance of the WNGs communicated to the nation was economic and spiritual ones (as a spiritual duty of nomadic descents). The central themes raised in the

speech support these claims: first, Atambaev reminded who were nomads, then he noted about nomadic heritage and mentioned about responsibility/duty of nomadic descents [also Kyrgyz nomads] and, finally, Atambaev discussed a future of nomadic states and the country's future, in particular how the WNGs would contribute to a better future.

*Table 1. Central themes in Atambaev's speech during the I WNGs in 2014*

<b>Central themes:</b>	<b>Key words and phrases (rephrased and summarized):</b>
Nomadic civilization	<ul style="list-style-type: none"> <li>- founders of human civilization</li> <li>- had a contribution to mankind's development</li> <li>- the spirit of nomadic civilization goes on</li> <li>- nomads can stay in harmony with the nature</li> <li>- great nations</li> </ul>
Nomadic heritage	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nomadic philosophy</li> <li>- we are responsible as descents to revive and remember</li> <li>- to know our past and our roots</li> <li>- legends from one generation to another</li> <li>- to respect and remember the ancestors and the past</li> </ul>
Kyrgyz and nomadism	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Kyrgyz are among the nations which founded, headed nomadic civilization</li> <li>- Kyrgyz have a rich nomadic culture and traditions</li> </ul>
Future (international)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- we have a future if we know our past, if we remember our past</li> <li>- we have a better future if we [nomads] unite and cooperate</li> <li>- we can pass the path only in unity</li> <li>- we have a common background/roots and future</li> <li>- unity of nations, friendship and harmony</li> <li>- to learn to live in peace</li> <li>- to stop conflicts</li> </ul>
Future (domestic)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- development of tourism</li> <li>- development of regions</li> <li>- the country's advertisement on the global level (the WNGs is great, unique event)</li> <li>- Kyrgyz are proud of the WNGs</li> <li>- improvement of the country image</li> </ul>

In this manner, the invention of the World Nomad Games in Kyrgyzstan was a calculated political decision rather a pure cultural or social event. The Kyrgyz leadership invested in nomadism because it believed it will create a new national brand and a new country image, both of which are important for attracting foreign investments and tourism. The country lost its prestige as a stable country due to series of political coups in 2005 and 2010 which were followed by violence, looting and seizure of foreign businesses.

## **Conclusion**

I examined the World Nomad Games in Kyrgyzstan as a deliberate ‘invented tradition’ by the country’s leadership. I argued that the nomadic games were revived in order to tackle with contemporary issues, such as a need for attraction of foreign investment and promotion of tourism. In my paper I illustrated that the WNGs project was a timely response to improve the country image after a series of political instabilities in its recent history which undermined Kyrgyzstan’s international image and challenged it as a tourist and investment destination.

Two final remarks are essential to be mentioned here. First, the invention of the World Nomad Games led to increase of ‘trend of nomadism’ in Kyrgyzstan. Nomadism became associated with local businesses because they used official symbol of the World Nomad Games in producing T-shirts, souvenirs and other items which were sold to tourists and were used by local population. In addition, many new private tourist companies were opened in Kyrgyzstan after the WNGs which proudly present a special ‘nomadic’ programme, such as horse-riding, demonstration of hunting falcons, tasting nomadic cuisine, etc. Second point relates to the use of ‘nomadism brand’ by other states. The Kyrgyz government managed to successfully present idea of nomad games not only on national, but also on international level because nomadic sport and culture became increasingly popular outside Kyrgyzstan after a presentation of the WNGs. For instance, the Saudi Arabia expressed its interest in promoting nomadic culture. In 2019 the Saudi Arabia launched its International Ethno-festival “Nomad Universe” where more than 2,200 people from 95 states took part<sup>52</sup>. Similar to the WNGs, the Arabic ethno-festival combined both nomadic sport activities and nomadic cultural activities. Another important international development in promotion of nomadic culture which occurred after the WNGs was the initiative of UNESCO to hold the first World Ethno-sport

---

<sup>52</sup> World Ethnogames Confederation: Международный этнофестиваль «Вселенная Кочевников» [International ethno-festival “Nomad Universe”], n.d., <https://weconfederation.com/wec/nu> (accessed 13 January 2021).

Games in 2021. Among the countries which applied for hosting UNESCO's World Ethno-sport Games are Kazakhstan, Turkey, Canada and South Korea.<sup>53</sup>

## **Acknowledgement**

The present publication is the outcome of the project „From Talent to Young Researcher project aimed at activities supporting the research career model in higher education”, identifier EFOP-3.6.3-VEKOP-16-2017-00007 co-supported by the European Union, Hungary and the European Social Fund.

---

<sup>53</sup> Azattyk: Казахстан подал заявку на проведение первой этноолимпиады [Kazakhstan applied for hosting the first ethno-Olympics], 4 June 2018, <https://rus.azattyk.org/a/29269689.html> (accessed 16 January 2021).

## References

- ADAMS, Laura L.; RUSTEMOVA, Assel. Mass Spectacle and Styles of Governmentality in Kazakhstan and Uzbekistan. *Europe-Asia Studies*, 2009, 61.7: 1249-1276. DOI: 10.1080/09668130903068798
- ADAMS, Laura. *The Spectacular State: Culture and National Identity in Uzbekistan*. Durham: Duke University Press, 2010. DOI: 10.2307/j.ctv11318c6
- AKAEV, Askar. *Kyrgyzskaya gosudarstvennost i narodnyi epos Manas*. Bishkek: Uchkun, 2002.
- BLAKKISRUD, Helge; NOZIMOVA, Shahnoza. History writing and nation building in post-independence Tajikistan. *Nationalities Papers*, 2010, 38.2: 173-189. DOI:10.1080/00905990903517835
- BLANDFORD, Steve. ed. *Theatre and Performance in Small Nations*. Bristol: Intellect, 2013.
- EDENSOR, Tim. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Berg: Oxford, 2002.
- GOUNARIDOU, Kiki. ed. *Staging Nationalism: Essays on Theatre and National Identities*. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2005.
- HORÁK, Slavomír. The ideology of the Turkmenbashy regime. *Perspectives on European Politics and Society*, 2005, 6.2: 305-319. DOI: 10.1080/15705850508438920
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence eds. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- HOLDSWORTH, Nadine. *Theatre and National Identity. Re-imagining Conceptions of Nation*. New York: Routledge, 2014. DOI: 10.4324/9780203366219
- HURLEY, Erin. *National Performance: Representing Quebec from Expo 67 to Céline Dion*. Toronto: University of Toronto Press, 2011. DOI: 10.3138/9781442686342
- JACQUESSON, Svetlana. On Folklore Archives and Heritage Claims: the Manas Epic in Kyrgyzstan. *Asian Theatre Journal*, 2021, 64.4: 425–454. DOI: 10.1163/15685209-12341542
- KOKAISL, Petr; KOKAISLOVÁ, Pavla. *The Kyrgyz – Children of Manas. Кыргыздар – Манастын балдары*. Praha: Alterra, 2009. ISBN 978-80-254-6365-9. DOI: 10.13140/RG.2.1.3566.2168
- MARCH, Andrew F. The Use and Abuse of History: ‘National Ideology’ as Transcendental Object in Islam Karimov’s ‘Ideology of National Independence’. *Central Asian Survey*, 2002, 21.4: 371-384. DOI: 10.1080/0263493032000053190
- SMITH, Anthony. *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press, 1999.

# The Baloch Insurgency in Pakistan and the Chinese Connection

Shakoor Ahmad Wani

Islamic University of Science & Technology, Awantipora, Jammu and Kashmir 192122, India

Email: shakoor.ahmad@live.in

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2021.170204>

Shakoor Ahmad Wani teaches International Relations at Islamic University of Science and Technology, Awantipora, Kashmir. He holds a PhD in South Asian Studies from the School of International Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India.

## Abstract

This article examines the interplay between big ticket investment projects financed by the Chinese capital and ethno-nationalism in the province of Balochistan. It argues that the growing Chinese presence in Balochistan has provided a new impetus to an already simmering Baloch nationalist resistance. Balochistan has profuse natural resource wealth, yet its riches have not benefited its people. The Baloch are one of the most deprived communities in Pakistan. Successive central governments have exploited the province's resources in the name of development to the detriment of its inhabitants. The advent of CPEC (China–Pakistan Economic Corridor) has exacerbated Baloch grievances. They believe that mega-development projects like Gwadar port would impinge adversely on local demography by attracting a huge influx of economic migrants and render the Baloch minority in their own land. The insurgent groups view China as a 'partner in crime' and have responded by selectively targeting Chinese assets and personnel. The article analyses the nature of resistance to Chinese presence and the changing modus of insurgent groups. It argues that Islamabad's attempts to deter the attacks by intensifying the militarisation of the province are counterproductive as they reinforce Baloch opposition to CPEC.

## Keywords

CPEC, Balochistan, Gwadar port, Demography, Exclusion

## Introduction

Balochistan has remained in the throes of a smouldering insurgency for nearly two decades. Animated by a historic set of grievances, including political neglect, economic marginalisation and resource exploitation, Baloch militants have waged periodic armed struggles against an authoritarian and extractive state. Balochistan has abundant natural resource wealth but its benefits have not accrued to its people. Its resources, in particular, natural gas, have contributed billions of dollars to the state exchequer and powered industries



in Karachi and Central Punjab but the province continues to be most penurious. The socio-economic indicators are abysmal. The province has the lowest literacy rates in the country and lacks basic civic amenities like clean water, electricity and health infrastructure.<sup>1</sup> 71 per cent of households in Balochistan are classified as poor compared to a national average of 37 per cent.<sup>2</sup>

The multi-billion dollar investments by China in the mineral sector, Gwadar Port and now the China-Pakistan Economic Corridor (CPEC) have accentuated perceptions of exploitation. Even before CPEC, China was involved in different projects in the province like Gwadar port and the copper and gold mining project in Chagai District. With CPEC, Chinese involvement has seen a rapid upswing. The Baloch nationalists are anxious that massive Chinese investments would increase resource theft, engender socio-economic disruptions and upend the demographic balance in the province. They fear that the influx of outsiders in large numbers induced by projects like Gwadar port, estimated to run into several million, could turn the Gwadar city into the next Karachi –a metropolis where migrants outnumber the native population. A single Karachi, in a vast but sparsely populated Balochistan would mean that the Baloch would be reduced to a minority in what they regard as their historic homeland. This has spawned intense consternation and resentment against what they perceive as a ‘Pak-China neo-colonial project’ to expropriate their resources.

The Baloch have responded with fear and violence and escalated an already simmering insurgency. Initially, the insurgents blew up gas pipelines and other energy infrastructure purveying resources to other parts of Pakistan, gradually burgeoning Chinese investments and personnel became the target. Sporadic attacks on Chinese personnel have intensified Islamabad’s effort to dominate the region through the extensive militarisation of the geography. This has resulted in a sharp spike in the cases of enforced disappearances and extra-judicial killings.

The worsening human rights abuses by security forces and diminutive media attention has prompted the Baloch separatists to gain greater visibility for their cause by escalating costs for Pakistan and China. For too long the simmering insurgency remained confined within the precincts of Balochistan. This is beginning to change, as insurgent groups, in

---

<sup>1</sup> The World Bank. *Balochistan Mining and Regional Integration Policy Dialogue Paper*, 2013. <https://www.pakistanmdtf.org/images/stories/project-documents/BalochistanReport2013.pdf>, p. 28.

<sup>2</sup> JAVED, Umair; NABI, Ijaz. Heterogeneous fragility: The case of Pakistan. *Commission on State Fragility, Growth and Development*, 2018. <https://www.theigc.org/wp-content/uploads/2018/04/Pakistan-report.pdf>, p. 25.

particular, the Baloch Liberation Army (BLA) recalibrate their strategies to expand the theatre of conflict.

This article examines Chinese investments in Balochistan and its interaction with the Baloch nationalism. It argues that CPEC and Gwadar port in particular has heightened local perceptions of exploitation and expropriation. The Baloch fear the socio-economic disruptions wrought by mega projects and have thus mounted fierce resistance. The first section places Baloch nationalism in a historical context and argues that the current resistance against Chinese projects is informed by a history of resource exploitation by an extractive central government. The second section examines various motives that underlie Chinese investments in Balochistan. The third section analyses the causes behind the Baloch opposition to Chinese investments and argues that increasing attacks against Chinese interests have led to an intense military crackdown and this has reinforced opposition to CPEC. The fourth section focuses on the Majeed Brigade – a distinctly anti-Chinese insurgent faction that sprang up as a reaction to growing Chinese presence in Balochistan. This new group has adopted a hitherto novel modus operandi and expanded the theatre of the conflict by undertaking action outside the provincial boundaries. The last section summarises the arguments and concludes with some comments about making the Baloch equal stakeholders in the CPEC.

## **Roots of the Baloch Discontent**

Balochistan is one of the four federating units of Pakistan. It is the largest province by area but least populated, home to around six per cent of the country's population. Ethno-linguistically, it is Pakistan's most diverse province. The Baloch are the dominant ethnic group followed by Pashtuns and other smaller minorities like Punjabis, Hazaras, Sindhis etc. Tribalism forms the basis of social structure in Balochistan. There are 17 major Baloch tribal groupings and some 400 sub-groupings, with each group or sub-group headed by a Sardar (chieftain) who wields considerable influence over the tribe.<sup>3</sup>

The Baloch have fiercely guarded their political independence throughout their history. From invading Afghans to the imperial British, they have resisted intruding forces. After falling at the hands of the British in 1839, Balochistan enjoyed a quasi-sovereign status. The Khan (Chief) of Kalat – the largest princely state in Balochistan, was afforded considerable leeway in the administration of internal affairs in return for protection of imperial trade routes

---

<sup>3</sup> JETLY, Rajshree. Baluch ethnicity and nationalism (1971–81): an assessment. *Asian Ethnicity*, 2004, 5.1: 7-26, p. 10.

and access to Afghanistan. For the British, Balochistan was an economic wasteland but was valued for its strategic significance.

The roots of current nationalist resistance against Islamabad can be traced to the later phase of the British colonial period. As British withdrawal neared its end, the then Khan of Kalat, Mir Ahmad Yar Khan, supported by a coterie of young Baloch nationalists organised under the Kalat National State Party (KSNP) speeded up their activities to create an independent Balochistan. Khan opposed accession to Pakistan at the time of partition and officially declared independence on 12 August 1947.

However, Pakistan disregarded Baloch opposition and coerced Kalat into accession. After an initial revolt against the forced incorporation was quelled by the Pakistan military, Baloch leaders faced with a *fait accompli* and acutely conscious of their weak position “acquiesced to subsumption into Pakistan.”<sup>4</sup> Leaders at the forefront of the Baloch struggle for independence recalibrated their struggle to fight for a federal Pakistan that granted considerable autonomy to its ethno-linguistic minorities.<sup>5</sup> The ruling class disdained claims of ethnic difference by smaller ethnic groups and superimposed a centralised state structure. This centralised state system “turned into militaristic, authoritarian [regime] that imposed a kind of ‘native’ colonialism on the non-dominant groups.”<sup>6</sup> Consequently, the nascent Baloch nationalism that emerged before the partition of the Indian subcontinent became a potent force after Pakistan rode roughshod over their ethno-regional aspirations.

The failure to evolve stable democratic institutions and the dawn of military authoritarianism saw Balochistan erupt into a series of uprisings between 1958 and 1962 against the central rule.<sup>7</sup> The bloodiest confrontation took place during the regime of Zulfikar Ali Bhutto. Although a democratically elected leader, Bhutto shared many of the authoritarian tendencies with his predecessors and displayed a penchant for a strong unitary centre. He was disdainful of demands for greater provincial autonomy by smaller ethno-linguistic groups and hostile to provincial governments ruled by opposition parties.<sup>8</sup> The country’s first elections based on the adult franchise in 1970 had brought the National Awami Party (NAP) to power

---

<sup>4</sup> TITUS, Paul; SWIDLER, Nina. Knights, not pawns: Ethno-nationalism and regional dynamics in post-colonial Balochistan. *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32.1: 47-69, p. 48.

<sup>5</sup> SHEIKH, Salman Rafi. *The Genesis of Baloch Nationalism: Politics and Ethnicity in Pakistan, 1947–1977*. New York: Routledge, 2018, p. 140-141.

<sup>6</sup> KHAN, Adeel. *Politics of Identity: Ethnic Nationalism and the State in Pakistan*. New Delhi: Sage, 2005, p. 31.

<sup>7</sup> WANI, Shakoore A. The New Baloch Militancy: Drivers and Dynamics. *India Quarterly*, 2021, 77(3) 479–500, p. 481.

<sup>8</sup> HARRISON, Selig. *In Afghanistan’s Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1981, p. 156.

in Balochistan, led by fiery nationalist Sardar Ataullah Khan Mengal. Bhutto gave short shrift to the provincial government and barely nine months later (1 May 1972 to 12 February 1973) the province had its first popularly elected government overthrown on the dubious charges of plotting a secessionist conspiracy to dismember the country.<sup>9</sup>

Mengal's unceremonious dismissal plunged the province into a protracted armed struggle between a mélange of Baloch militant groups and government forces. The conflict dragged on for four years from 1973-77 resulting in the death of several thousand Baloch until a coup by General Zia-ul-Haq ousted Bhutto from office.<sup>10</sup> Zia adopted a less confrontational approach, offering amnesty to incarcerated leaders and economic aid to the province. Zia's method of coercion, co-optation and economic largesse helped forestall the retrogression to violence for more than a decade. His accidental death in a plane crash in 1988 ushered in a decade of democracy, 1988-1999. Throughout this period, Balochistan remained largely calm with moderate nationalist parties partaking in the revived democratic process. Pakistan's relapse into military authoritarianism with the seizure of power by General Pervez Musharraf in 1999, coincided with the resurgence of militant nationalist resistance.

At the top of Musharraf's agenda in 1999 was to prop up "Pakistan's sick economy" and to this end, he "focused primarily on mega-projects and infrastructural development."<sup>11</sup> Balochistan with its abundant resource wealth was an ideal location. China was to play a pivotal in financing many of the big ticket projects like Gwadar Port and Reko Deq copper-gold project. Musharraf's big push on mega-development projects was fiercely resisted by locals who feared being dispossessed of their land and resources.<sup>12</sup> Reeling under years of severe socio-economic deprivation and political marginalisation, the Baloch are wary of Islamabad's promises of development which brings little benefit to the local population. The military's attempt to suppress local resistance and establish greater control over the resources and territory provided the necessary conditions for the revival of insurgency in Balochistan.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> HAQQANI, Hussain. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Lahore: Vanguard, 2005, p. 94.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 151

<sup>11</sup> BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517, p. 504.

<sup>12</sup> GRARE, Frederic. Pakistan: The Resurgence of Baluch Nationalism. *The Carnegie Papers*, 2006, No. 65, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, p. 5.

<sup>13</sup> AKHTAR, Aasim Sajjad. Balochistan versus Pakistan. *Economic and Political Weekly*, 2007, 42(45/46): 73-79, p. 75.

## What is China doing in Balochistan?

The centrepiece of Chinese interests in Pakistan is Gwadar port. For centuries, Gwadar's natural harbours have attracted fishermen and traders shuttling between Southeast Asia, Middle East and Africa. Its potential as the deep seawater port was first noted by the British engineers in the 1920s, but nothing was done until Musharraf announced the plan to build a port in Gwadar with Beijing's assistance in March 2002.<sup>14</sup> Phase one of the port was completed in 2006 with China contributing \$198 million of the total \$248 million budget and leased to the Port of Singapore Authority (PSA) in 2007 for 40 years.<sup>15</sup>

Gwadar provides economic and strategic value to both Pakistan and China. Located at the mouth of the Persian Gulf, a key route for global oil supplies, it is projected to serve as a regional hub for transit and transshipment of goods for Afghanistan, Central Asia, and the Middle East. Gwadar is home to a naval base that affords Islamabad with strategic depth. During the 1971 war, the country's major naval base at Karachi was subjected to blockade and a threat of the blockade loomed large during the Kargil war in 1999.<sup>16</sup>

For decades, China and Pakistan have had a close strategic relationship, often described with such lyrical epithets as 'higher than the mountains' and 'deeper than the oceans.' However, the extent of cooperation in the political and military domains did not extend to economic relations. This began to change with Musharraf's policies of liberalisation. A free trade agreement between China and Pakistan was signed in 2006 and implemented in 2007.<sup>17</sup> China invested heavily in Gwadar port, Saindak gold and copper mines in Balochistan and finally, CPEC, the single largest source of foreign direct investment in Pakistan. A flagship of China's Belt and Road Initiative (BRI), CPEC involves a 3,000-km network of roads, railways and pipelines connecting Kashgar in the Xinjiang region of China with Gwadar in Balochistan. It pledges an investment exceeding \$60 billion that is expected to address the widening gaps in the energy and infrastructure requirements in Pakistan. In cash-strapped Pakistan, CPEC has been hailed as a game-changer.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> SCHMIDLE, Nicholas. Waiting for the Worst: Baluchistan, 2006. *Virginia Quarterly Review*, 2007, 83(2).

<sup>15</sup> JETLY, Rajshree. The politics of Gwadar Port: Baluch nationalism and Sino-Pak relations. *The Round Table*, 2021, 110(4): 432-447, p. 435.

<sup>16</sup> HAIDER, Ziad. Baluchis, Beijing, and Pakistan's Gwadar Port. *Georgetown Journal of International Affairs*, 2005, 6(1): 95-103, p. 98.

<sup>17</sup> AHMED, Zahid Shahab. Impact of the China-Pakistan Economic Corridor on Nation-Building in Pakistan. *Journal of Contemporary China*, 2018, p. 5.

<sup>18</sup> RIZVI, Hasan A. The China-Pakistan Economic Corridor: regional cooperation and socio-economic development. *Strategic Studies*, 2014, 34(4): 1-17.

Existing scholarship on CPEC examines various factors underlying Chinese interests in Gwadar port notwithstanding the volatile security in the province. It underlines the strategic and economic significance of Gwadar port for the Chinese, which has been described as “China’s important energy transfer station” and “China’s new energy channel.”<sup>19</sup> Some studies suggest that CPEC can reduce the cost of western and central China’s international trade with Central Asia, the Middle East, Europe and Africa and allow China to save as much as US\$2 billion every year if it were to use CPEC to import 50 per cent of its current volume of oil supplies.<sup>20</sup>

For others Gwadar's commercial viability is suspect and that China's investments are driven by strategic motives.<sup>21</sup> Gwadar's proximity to the Persian Gulf offers the Chinese navy a potential “permanent, reliable facility for ships needing support points close to the Middle East, North Africa or East Africa.”<sup>22</sup> It also offers China an alternate route for energy supplies from the Middle East to China, allowing Beijing to reduce its dependence on the Strait of Malacca and thus alleviate what has been called the ‘Malacca dilemma.’ Nearly 85 per cent of China’s oil imports pass through this single chokepoint making it vulnerable to an eventual blockade by the United States.<sup>23</sup> Even from the Pakistan's perspective Gwadar's economically viability is in doubt and its main import may lie in its strategic significance. The main industrial clusters in the country are primarily based in Gujranwala, Lahore and Faisalabad and these areas are closest to Karachi port and not Gwadar.<sup>24</sup>

It is also argued that investments in Gwadar are a part of China's ‘Open up the West’ strategy to reduce socioeconomic inequality between China’s underdeveloped western region and its relatively developed coastal provinces. By developing a large scale transportation infrastructure, Gwadar could provide China’s landlocked western provinces access routes to exploit trade and investment opportunities with the wider world. Through this strategy,

<sup>19</sup> DUCHÂTEL, Mathieu. The Terrorist Risk and China's Policy toward Pakistan: strategic reassurance and the ‘United Front’. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 543-561.

HARTPENCE, Mathias. The Economic Dimension of Sino-Pakistani Relations: an overview. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 581-599.

YANG, Jian; RASHID A Siddiqi. About an ‘All-Weather’ Relationship: security foundations of Sino-Pakistan relations since 9/11. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 563-579.

<sup>20</sup> ESTEBAN, M. The China–Pakistan Corridor: A Transit, Economic or Development Corridor? *Strategic Studies*, 2016, 36(2): 63-74, p. 68.

<sup>21</sup> SMALL, Andrew. *The China-Pakistan Axis: Asia's New Geopolitics*. New York: Oxford University Press, 2015, p. 102.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>23</sup> MARKEY, Daniel S.; WEST, James. Behind China’s Gambit in Pakistan. *Council on Foreign Relations*, 2016. <https://www.cfr.org/expert-brief/behind-chinas-gambit-pakistan>.

<sup>24</sup> BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517, p. 512.

Beijing envisages to pacify Xinjiang – China’s restive westernmost province, home to a separatist movement, by promoting the economic revitalisation of the region by linking it to markets in South Asia, Middle East and Europe through road and railway networks. CPEC is also motivated by China’s need to prop up a long-time ally struggling with political and economic instability. A stable and economically thriving Pakistan would be disinclined to provide safe havens for Uighur militants. An economically strong Pakistan would simultaneously be a formidable counterweight to a rising India and thus act as a strategic hedge.<sup>25</sup>

CPEC has presented Pakistan with a much longed-for opportunity to reboot its economy and infrastructure. It is the largest foreign direct investment in the history of Pakistan and is almost one-fifth of its GDP. However, many are sceptical about the equitable distribution of benefits from the proposed projects. Ethnic divisions are deep-rooted in Pakistan and they overlap with inter-provincial disparities and this has made CPEC an object of intense contestation among the provinces and different interest groups. Smaller provinces like Balochistan and Khyber Pakhtunkhwa (KP) have sparred with Islamabad over the allocation of investments. Opposition parties have accused the central government of discrimination and claimed that the distribution of routes, services, industrial parks, and special economic zones denies some provinces access to investment opportunities and only benefits Punjab –Pakistan’s most populous province containing more than half the country’s total population.<sup>26</sup> The discontent against CPEC is most potent in Balochistan where on the one hand moderate pro-federation politicians accuse Islamabad of preferential treatment and on the other hand militant groups outrightly reject the corridor as a neo-colonial project.

## **Militarisation and Resistance to Chinese Presence**

Since Beijing began investing heavily in Balochistan, Baloch separatists have increasingly turned their attention to China, which they perceive to be hand in glove with Islamabad in the exploitation of resources and the militarisation of their spaces. They decry that profitable resources are being siphoned off with the ‘development’ projects in Balochistan following a familiar pattern of exclusion, misappropriation and skewed revenue distribution ratio. The Saindak Project, presently the largest operating copper and gold mine in Pakistan, is a case in

---

<sup>25</sup> RITZINGER, Louis. The China-Pakistan Economic Corridor: Regional Dynamics and China’s Geopolitical Ambitions. *The National Bureau of Asian Research*, 2015.

<sup>26</sup> MARKEY, Daniel S.; WEST, James. Behind China’s Gambit in Pakistan. *Council on Foreign Relations*, 2016. <https://www.cfr.org/expert-brief/behind-chinas-gambit-pakistan>.

point. The Chinese enterprise, the Metallurgical Corporation of China (MCC) has been operating the profitable Saindak mines since 2001 but with little oversight and accountability.<sup>27</sup> A working paper submitted to the Senate functional committee reveals that copper extracted at Saindak from 2003 to 2013 was sold for around \$1.6 billion. Pakistan and China pocketed the lion's share while Balochistan received a meagre \$9 million.<sup>28</sup> The Saindak project has been called a daylight robbery; there is no tally of how much silver, gold and copper was separated since the mines become operational in 2002.<sup>29</sup> The lopsided revenue sharing notwithstanding, even secondary benefits like the uplift of the local area, including employment opportunities, have evaded the locals. As two scholars observe that “the Chinese, following their well-honed management approach to such mega-projects, are highly self-sufficient and have not engaged local labor in these efforts.”<sup>30</sup>

No other project impinged on Baloch nationalism as much as Gwadar port did.<sup>31</sup> Projected as the next utopia akin to Dubai and Shenzhen, the port presents the tragic story of exclusion, expropriation and dispossession for the local population. In 2013 leasing rights for the port were transferred to China Overseas Port Holding Company-Pakistan (COPHC) under the CPEC agreement after PSA failed to meet its investment pledges and decided to withdraw. The agreement grants COPHC 91 per cent of the profits and Islamabad nine per cent over the next 40 years while denying Balochistan any revenue. Moreover, the port was constructed on a prime fishing ground located along the East Bay, where the majority of the locals depend on the fishing industry for their livelihood. Access to the sea was also restricted due to security concerns causing their steady displacement.<sup>32</sup> With CPEC throwing a renewed spotlight on Gwadar port, displacement of fishermen has accelerated and more land is being expropriated by the federal government to make way for development.<sup>33</sup> Land grabbing in

<sup>27</sup> Until 2012 when the share of the province was enhanced as required by the eighteenth constitutional amendment, according to the terms of the contract the federal government and the MCC received 48 per cent and 50 per cent revenue respectively, leaving a pittance of 2 per cent for Balochistan. MCC was to pay \$500,000 per month to Pakistan for 10 years and 50 per cent of the total revenue from the mineral sale, Balochistan was to receive a meagre \$0.7 million per year as royalty. Fazl-e-Haider. Syed. “Expansion of Saindak copper project”, *Dawn*, 31 Oct 2005, <https://www.dawn.com/news/163609>.

<sup>28</sup> *The Express Tribune*. Saindak Copper and Gold Project: Centre refuses to hand over ownership till 2018. Nov 24, 2014, at <https://bit.ly/2TrDwMe>.

<sup>29</sup> NOTEZAI, Muhammad Akbar. The Saindak Files. *Dawn*, Jan 7, 2018. <https://www.dawn.com/news/1381378>.

<sup>30</sup> FAIR, Christine; HAMZA, Ali. Rethinking Baloch Secularism: What the Data Say. *Peace and Conflict Studies*, 2017, 24(1), Article 1, p. 11.

<sup>31</sup> WANI, Shakoor A. The Changing Dynamics of the Baloch Nationalist Movement in Pakistan: From Autonomy toward Secession. *Asian Survey*, 2016, 56(5); 807–832, p. 810.

<sup>32</sup> *International Crisis Group*. China–Pakistan Economic Corridor: Opportunities and risks. Asia Report N°297, 2018, p. 20.

<sup>33</sup> KOVRIG, Michael. National Ambitions Meet Local Opposition along the China-Pakistan Economic Corridor. *International Crisis Group*, 2018. <https://bit.ly/2tKF18v>



Gwadar has become another contentious issue after civil and military elites from other provinces appropriated lands owned by locals who possessed no ownership documents. Military, navy, coastguards all acquired prime land at Gwadar at throwaway prices.<sup>34</sup> Moreover, locals have not benefited from employment opportunities created by CPEC as China brings along its own labour and also the local human resource is too underdeveloped to compete with outsiders.<sup>35</sup> Gwadar, branded as the futuristic port city still lacks basic amenities like clean water, schools and hospitals for local inhabitants.

Once fully developed, Gwadar port city is projected to attract millions of migrants according to some official estimates. It will reshape the demographics of Gwadar city led by an influx of economic non-Baloch migrants. According to an estimate, the population of the Gwadar city currently around 90,000 is constantly increasing and the city is likely to have a population of over two million within the next two decades, with the majority being from other provinces of Pakistan.<sup>36</sup> There are also reports that gated colonies will be built exclusively for Chinese professionals in Gwadar. Some reports even estimate that the Chinese will outnumber the native population by 2048.<sup>37</sup> While these reports may or may not turn into a reality, they nonetheless play upon Baloch anxieties about demographic change and reinforce resistance to Gwadar Port. This resentment has led to the targeted attacks on Chinese personnel and labourers working on various China funded projects in Balochistan. While the Chinese have been targeted in Balochistan since the 2001 attack in Sibi district, they have come increasingly under attack as their presence and investments in the region grew in number. Between 2001 and 2017, a study found 13 such attacks in which 60 people were killed, mostly labourers working on Chinese projects but also some Chinese nationals.<sup>38</sup>

However, instead of addressing the local discontent over exploitation, inequitable resource sharing and apprehensions about demographic change, Islamabad has responded

---

<sup>34</sup> KAPLAN, Robert. Pakistan's fatal shore. *The Atlantic Monthly*, 2009, 72.

<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/05/pakistans-fatal-shore/307385/>

<sup>35</sup> KAKAR, R. China Pakistan Economic Corridor (CPEC) and Balochistan. In Maheen Hassan & Umer Akhlaq M. (Eds), *Balochistan: Challenges & opportunities*, 2018, Islamabad: UNDP, p. 14-15.

<sup>36</sup> AHMED, Zahid Shahab. Impact of the China–Pakistan Economic Corridor on Nation-Building in Pakistan. *Journal of Contemporary China*, 2018, p. 10.

<sup>37</sup> CHAUDHURY, Dipanjan Roy. As part of CPEC, 'Chinese only' colony coming up in Pakistan. *Economic Times*, 2018, 21.

YOUSAFZAI, Fawad. Chinese to outnumber Baloch natives by 2048. *The Nation*, 04 Aug, 2018. <https://bit.ly/2hrYbbZ>

<sup>38</sup> JAWAD, Syed. Terrorising the Belt and Road: A critical analysis of security threats to Chinese nationals and businesses in Pakistan. *China Pakistan Management Initiative*, LUMS Working Paper Series, 2017. <http://shorturl.at/gmnHO>

with increased security surveillance and control.<sup>39</sup> Some other conciliatory options were also tried to create a more conducive environment for Chinese investments. For instance, the parliamentary committee established by the Musharraf government in 2004 and the Aghaz-e-Huqooq-e-Balochistan package (Urdu for Beginning of Rights in Balochistan) in 2009 attempted to accommodate Baloch grievances through institutional structures. However, these efforts were half-hearted and the reforms were never fully implemented. Contrary to the popular demands for the greater provincial control over Gwadar port and a halt to the construction of military cantonments, Musharraf government approved the construction of three new army cantonments in some of the most sensitive districts in the region, namely Sui, Gwadar and Kohlu. This further indicates government's willingness to militarily dominate the region to provide greater security to Chinese nationals working in the area.<sup>40</sup>

The military 'solutions' continue to be the preferred way over arduous democratic compromises to deal with the security issues in Balochistan. A 15,000-strong force was created to protect Chinese interests in Pakistan.<sup>41</sup> The federal government also planned to build a 24-km fence to physically seal off parts of Gwadar to protect CPEC related investments from insurgent attacks. The decision was later reversed following a public outcry.<sup>42</sup> It is telling that Chinese authorities appear to be more sensitive to local resentment than Islamabad. They built a school and promised some \$500 million assistance for the construction of a hospital, a college and projects to supply the city with drinking water.<sup>43</sup> Chinese analysts have also suggested that Beijing must build up local support by establishing contacts with local communities to better accommodate local interests in order to ensure the success of CPEC.<sup>44</sup> Some reports suggested that Beijing was holding talks with Baloch rebels to protect its investments in the province.<sup>45</sup> However, such efforts did not yield desired results as evidenced by subsequent attacks against Chinese interests and workers.

<sup>39</sup> KOVRIG, Michael. National Ambitions Meet Local Opposition along the China-Pakistan Economic Corridor. *International Crisis Group*, 2018. <https://bit.ly/2tKF18v>

<sup>40</sup> BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517, p. 504.

<sup>41</sup> AKINS, Harrison. China in Balochistan: CPEC and the Shifting Security Landscape of Pakistan. *Howard H. Baker Jr. Center for Public Policy*, Policy Brief 4:17, 2017, University of Tennessee., p. 10.

<sup>42</sup> ZAFAR, M. CM halts work on Gwadar fencing project. *The Express Tribune*, 2020. <https://tribune.com.pk/story/2277928/cm-halts-work-ongwadar-fencing-project>

<sup>43</sup> ADENEY, Katherine; BONI, Filippo. *How Pakistan and China negotiate*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2021, p. 20–21.

<sup>44</sup> NOTEZAI, M. Akbar. Why Balochs Are Targeting China. *The Diplomat*, 2018. <https://thediplomat.com/2018/11/why-balochs-are-targeting-china/>

<sup>45</sup> BOKHARI, Farhan & Stacey, Kiran. China woos Pakistan militants to secure Belt and Road projects. *Financial Times*, 2018. <https://www.ft.com/content/063ce350-1099-11e8-8cb6-b9ccc4c4dbbb>

In the midst of pervasive militarisation and growing disenchantment with exclusionary ‘development’, the appeal of separatism is finding greater resonance among the increasingly disillusioned population. The anxiety over an impending threat to the demographic balance has engendered a radical ethnic consciousness among the Baloch who perceive the pattern in the influx of outsiders as “ethnic swamping.”<sup>46</sup> As a result, the struggle to restore ownership over the province’s resources has become a cornerstone of the Baloch armed resistance.

### **The Majeed Brigade: The Formation of an anti-China Front**

The Majeed brigade was formed to target security forces and Chinese personnel and investments in the region. Since its formation, Baloch militants have not hesitated to take their fight outside the territorial precincts of Balochistan by carrying out attacks against carefully chosen targets outside the province. This strategy has somewhat lifted the Baloch resistance from the abyss of obscurity in which the province remains perennially shrouded and forced its inclusion in the national and international discourse. In December 2011, members from the Majeed Brigade carried out what was the first suicide attack since the onset of insurgency in the mid-2000s. A car laden with explosives targeted the alleged head of a Pro-Pakistan militia—Shafeeq Mengal at his residence in Quetta. The blast killed more than 10 people but Shafiq and his family escaped unhurt.<sup>47</sup>

The Majeed Brigade remained dormant until 2017, when Aslam Baloch rose through the ranks to become the commander-in-chief of the BLA.<sup>48</sup> Aslam repurposed the group as a near China-exclusive outfit and under his leadership, the group carried out some of the most high profile attacks on Chinese personnel and businesses who Aslam believed were “looting resources in Balochistan in the name of mega projects”.<sup>49</sup> In August 2018, the Brigade targeted a bus carrying Chinese engineers in Dalbandin. The suicide attack injured three Chinese engineers and five other people. Although the suicide attack was a limited success, it was nevertheless a symbolic display of Aslam’s commitment to the group’s objective to drive the Chinese away, he had assigned his elder son as the suicide bomber.

A more daring attempt to hurt China was made a few months later when members of the Brigade launched an attack against the Chinese consulate in Karachi in which seven

---

<sup>46</sup> LIEVEN, Anatol. *Pakistan: A Hard Country*, New York: Public Affairs, 2011.

<sup>47</sup> MASOOD, Salman. Car Bombing, Claimed by Separatists, Kills 10 in Pakistan. *The New York Times*, Dec 30, 2011. <https://shorturl.at/aJJTZ>

<sup>48</sup> *The Balochistan Post*. Aslam Baloch-The Baloch General. 11 Feb 2020 at <https://shorturl.at/otFNQ>

<sup>49</sup> AAMIR, Adnan. The Balochistan Insurgency and the Threat to Chinese Interests in Pakistan. *China Brief: A Journal of Analysis and Information*, 2019, 19(4).

people were killed including the three attackers. A pre-recorded video warned Chinese investors to stop exploiting the resources of Balochistan, or else the attacks would continue.<sup>50</sup> A few weeks later, Aslam Baloch was killed in a suicide bombing attack in Kandahar, Afghanistan. The commander's death was a severe blow to the fledgling group, whose organisation and structure remain nebulous. His death, however, did not deter the group from launching further attacks and some months later, Balochistan's only five star hotel, the Pearl Continental in Gwadar, where the Chinese businessmen are known to stay, was attacked by the group. Four hotel employees and one security personnel were killed. The recent attack on Pakistan Stock Exchange in June 2020 too had a Chinese angle. In 2016, China became the anchor investor in the stock market and secured management control by acquiring 40 per cent of its shares in a transaction valued at \$85 million. The shares are held by Shanghai Stock Exchange, Shenzhen Stock Exchange and China Financial Futures Exchange. Another five per cent of shares held by a local company are also linked to Chinese investment.<sup>51</sup>

All the above attacks by Majeed Brigade have had a high visibility impact but were unable to exact significant damages on the opponent. The attackers have failed to engage the adversary for longer hauls and some of the attacks have been neutralised in a flash. This brings to fore the group's poor organisational capacity, lack of preparedness, training and resources. Above all, it points towards the absence of serious external assistance or a guiding hand that could make the group more effective and lethal and thus seems to belie the claims by the Pakistan government that these attacks are handiwork of foreign intelligence agencies.

Yet the recurring attacks have exposed the vulnerability of Chinese personal and inhibited their mobility within the province. They are unable to move freely and must travel with security squads. The attacks have increased the security costs of CPEC. In addition to the 15,000 strong security division created to protect Chinese personnel, Chinese firms working in Pakistan have also hired private security guards thus sharply increasing the security costs of CPEC.<sup>52</sup> The attacks on Chinese by Baloch separatists as well as by extremist groups like Tehrik-i-Taliban Pakistan (TTP) – which have begun to increasingly target Chinese personal due to Beijing's persecution of the Uyghur Muslims in the Xinjiang region, have raised question marks on the future of Gwadar port.

---

<sup>50</sup> Ibidem

<sup>51</sup> BAQIR S. Syed. Analysis: BLA out to bleed Pakistan economy, Chinese interests. *Dawn*, June 30, 2020. <https://shorturl.at/duxQ3>

<sup>52</sup> AAMIR, Adnan. The Balochistan Insurgency and the Threat to Chinese Interests in Pakistan. *China Brief: A Journal of Analysis and Information*, 2019, 19(4).

There are already changes underway and Gwadar seems to be losing its importance as a mega-investment hub. Saudi Arabia has decided to shift a proposed oil refinery to Karachi from Gwadar. In 2019, Riyadh had committed to invest \$10bn in an oil refinery and petrochemical complex at Gwadar. The decision to withdraw stemmed from the infrastructural shortcomings of Gwadar, which Pakistan and China have failed to address in the past six years.<sup>53</sup> With security in Balochistan showing no signs of improvement, China may well be turning its back on Gwadar port city. As the recent MoU signed between Pakistan and China for the Karachi Coastal Comprehensive Development Zone indicates, the focus and investments might be shifting towards Karachi and away from Gwadar.<sup>54</sup> While China may remain invested in Gwadar port for strategic reasons, the development of a futuristic port city will remain a pipe dream, as unending turmoil makes sustained investments in infrastructure unfeasible.

## Conclusion

Balochistan is currently into the second decade of a simmering low intensity insurgency that commenced in the mid-2000s. Although Baloch nationalism is informed by historically consistent demands for greater self-rule, the contemporary conflict is characterised by such dominant themes as, expropriation, marginalization, and dispossession. The Baloch are increasingly conscious of the riches their land possesses and yet find themselves among the most deprived in the country. For decades, Balochistan was the largest producer of natural gas in the country and Pakistan relied heavily on it for its domestic consumption. However, most of the energy produced there bypasses Balochistan to supply the state's most industrialized and populous provinces, Punjab and Sindh. Even the royalties allocated by the federal government to the province were until recently the lowest among the gas-producing provinces of Pakistan. Similarly with the development of Gwadar Port, purported to transform the coastal region of Gwadar into the next Dubai, the local population again find themselves bereft of any potential benefits. As one think tank report aptly summarises, that "instead of developing a sleepy fishing village into a bustling commercial hub as pledged by Islamabad

---

<sup>53</sup> AAMIR, Adnan. Pakistan's Gwadar loses lustre as Saudis shift \$10bn deal to Karachi. *Financial Times*, 23 June 2021. <https://www.ft.com/content/88cfe78b-517f-41d9-97d1-9f7f540f517c>

<sup>54</sup> AAMIR, Adnan. Pakistan and China unveil ambitious plan to develop Karachi coast. *Nikkei Asia*, 5 October 2021. <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Belt-and-Road/Pakistan-and-China-unveil-ambitious-plan-to-develop-Karachi-coast>

and Beijing, the project is producing a heavily militarised zone, displacing locals and depriving them of economic lifelines.”<sup>55</sup>

It is experiences like this that have made the Baloch wary of Islamabad's promises of development. They see CPEC and its lynchpin-the Gwadar port as another ‘colonial’ period enabled by China. As a result, Baloch insurgents are not only targeting energy infrastructure, mainly gas pipelines and other modes of distribution, but also Chinese engineers, workers, and technicians, who are perceived as accomplices and profiteers from Pakistan’s ‘colonial’ projects.<sup>56</sup>

CPEC is seen as a particularly disruptive project -that can result in the expropriation of their resources and upend the demographic balance in the province. This has engendered deep anxieties among the local population who have responded with fear and violence. A new insurgent faction -Majeed Brigade has emerged with the stated goal of pushing the Chinese away from Balochistan. A spate of attacks against Chinese interests and personal has created jitters in Islamabad, which fears losing on the much-coveted investment from Beijing. The anxiety to protect the Chinese investment at all costs has intensified the militarisation of the province and expropriation of resources in Balochistan in the name of development and anti-terrorism. And as the military further entrenches its penetration to safeguard economic assets and ward off the threat from a hostile local population, nationalists are pushing back against the intensifying control over their land and resources.

As a quintessential endpoint of CPEC, Balochistan should have indubitably been its major beneficiary. CPEC possesses an immense transformational potential for Pakistan as well as Balochistan. However, the Baloch have serious apprehensions about the implications of centrally imposed large-scale development projects. Only by fostering a sense of ownership, creating stakes for the Baloch in the projects and incentivizing their participation in harnessing and protecting their resources, can the brewing discontent be assuaged. In its current form CPEC, with minimal local control over their resources, absence in the decision making processes and an overbearing military presence, may well end up furthering the divide between Islamabad and Quetta.

---

<sup>55</sup> *International Crisis Group*. China–Pakistan Economic Corridor: Opportunities and risks. Asia Report N°297, 2018, p. i-ii.

<sup>56</sup> WANI, Shakoor A. The Changing Dynamics of the Baloch Nationalist Movement in Pakistan: From Autonomy toward Secession. *Asian Survey*, 2016, 56(5); 807–832.

## References

- AAMIR, Adnan. Pakistan and China unveil ambitious plan to develop Karachi coast. *Nikkei Asia*, 5 October 2021. <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Belt-and-Road/Pakistan-and-China-unveil-ambitious-plan-to-develop-Karachi-coast>
- AAMIR, Adnan. Pakistan's Gwadar loses lustre as Saudis shift \$10bn deal to Karachi. *Financial Times*, 23 June 2021. <https://www.ft.com/content/88cfe78b-517f-41d9-97d1-9f7f540f517c>
- AAMIR, Adnan. The Balochistan Insurgency and the Threat to Chinese Interests in Pakistan. *China Brief: A Journal of Analysis and Information*, 2019, 19(4).
- ADENEY, Katherine; BONI, Filippo. *How Pakistan and China negotiate*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2021.
- AHMED, Zahid Shahab. Impact of the China–Pakistan Economic Corridor on Nation-Building in Pakistan. *Journal of Contemporary China*, 2018, DOI: 10.1080/10670564.2018.1542221.
- AKBAR, Malik Siraj. The End of Pakistan's Baloch Insurgency?" *HuffPost*, 3 Nov 2014. <http://shorturl.at/wFPZ8>
- AKHTAR, Aasim Sajjad. Balochistan versus Pakistan. *Economic and Political Weekly*, 2007, 42(45/46): 73-79.
- AKINS, Harrison. China in Balochistan: CPEC and the Shifting Security Landscape of Pakistan. *Howard H. Baker Jr. Center for Public Policy*, Policy Brief 4:17, 2017, University of Tennessee.
- BAQIR S. Syed. Analysis: BLA out to bleed Pakistan economy, Chinese interests. *Dawn*, June 30, 2020. <https://shorturl.at/duxQ3>.
- BOKHARI, Farhan & Stacey, Kiran. China woos Pakistan militants to secure Belt and Road projects. *Financial Times*, 2018. <https://www.ft.com/content/063ce350-1099-11e8-8cb6-b9ccc4c4dbbb>
- BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517. DOI: 10.1080/14662043.2016.1231665
- CHAUDHURY, Dipanjan Roy. As part of CPEC, 'Chinese only' colony coming up in Pakistan. *Economic Times*, 2018, 21.
- DUCHÂTEL, Mathieu. The Terrorist Risk and China's Policy toward Pakistan: strategic reassurance and the 'United Front'. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 543-561.
- ESTEBAN, M. The China–Pakistan Corridor: A Transit, Economic or Development Corridor?" *Strategic Studies*, 2016, 36(2): 63-74.
- FAIR, Christine; HAMZA, Ali. Rethinking Baloch Secularism: What the Data Say. *Peace and Conflict Studies*, 2017, 24(1), Article 1. DOI: 10.46743/1082-7307/2017.1405
- FARHAN Zahid, 'Baluch Raji Ajohi Sangar: Emergence of a New Baluch Separatist Alliance', *The Jamestown Foundation -Terrorism Monitor*, XVII(18): 7-8, 2019.
- FAZL-E-HAIDER. Syed. Expansion of Saindak copper project. *Dawn*, 31 Oct 2005. <https://www.dawn.com/news/163609>
- GRARE, Frederic. Pakistan: The Resurgence of Baluch Nationalism. *The Carnegie Papers*, 2006, No. 65, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- HAIDER, Ziad. Baluchis, Beijing, and Pakistan's Gwadar Port. *Georgetown Journal of International Affairs*, 2005, 6(1): 95-103.
- HAQQANI, Hussain. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Lahore: Vanguard, 2005.

- HARRISON, Selig. *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1981.
- HARTPENGE, Mathias. The Economic Dimension of Sino-Pakistani Relations: an overview. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 581-599. DOI: 10.1080/10670564.2011.587160
- International Crisis Group*. China–Pakistan Economic Corridor: Opportunities and risks. Asia Report N°297, 2018.
- JAVED, Umair; NABI, Ijaz. Heterogeneous fragility: The case of Pakistan. *Commission on State Fragility, Growth and Development*, 2018. <https://www.theigc.org/wp-content/uploads/2018/04/Pakistan-report.pdf>
- JAWAD, Syed. Terrorising the Belt and Road: A critical analysis of security threats to Chinese nationals and businesses in Pakistan. *China Pakistan Management Initiative, LUMS Working Paper Series*, 2017. <http://shorturl.at/gmnHO>
- JETLY, Rajshree. Baluch ethnicity and nationalism (1971–81): an assessment. *Asian Ethnicity*, 2004, 5.1: 7-26. DOI: 10.1080/1463136032000168871
- JETLY, Rajshree. The politics of Gwadar Port: Baluch nationalism and Sino-Pak relations. *The Round Table*, 2021, 110(4): 432-447. DOI: 10.1080/00358533.2021.1957226
- KAKAR, R. China Pakistan Economic Corridor (CPEC) and Balochistan. In Maheen Hassan & Umer Akhlaq M. (Eds), *Balochistan: Challenges & opportunities*, 2018, Islamabad: UNDP.
- KAPLAN, Robert. Pakistan's fatal shore. *The Atlantic Monthly*, 2009, 72. <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/05/pakistans-fatal-shore/307385/>
- KHAN, Adeel. *Politics of Identity: Ethnic Nationalism and the State in Pakistan*. New Delhi: Sage, 2005.
- KOVRIG, Michael. National Ambitions Meet Local Opposition along the China-Pakistan Economic Corridor. *International Crisis Group*, 2018. <https://bit.ly/2tKF18v>
- LIEVEN, Anatol. *Pakistan: A Hard Country*, New York: Public Affairs, 2011.
- MARKEY, Daniel S.; WEST, James. Behind China's Gambit in Pakistan. *Council on Foreign Relations*, 2016. <https://www.cfr.org/expert-brief/behind-chinas-gambit-pakistan>
- MASOOD, Salman. Car Bombing, Claimed by Separatists, Kills 10 in Pakistan. *The New York Times*, Dec 30, 2011. <https://shorturl.at/alJTZ>
- NABEEL, Fahad. Aslam Baloch's killing: Implications for Balochistan Insurgency. *Centre for Strategic and Contemporary Research*, 2018. <http://shorturl.at/doLMU>
- NOTEZAI, Muhammad Akbar. The Saindak Files. *Dawn*, Jan 7, 2018. <https://www.dawn.com/news/1381378>
- NOTEZAI, Muhammad Akbar. Why Balochs Are Targeting China. *The Diplomat*, 2018. <https://thediplomat.com/2018/11/why-balochs-are-targeting-china/>
- RITZINGER, Louis. The China-Pakistan Economic Corridor: Regional Dynamics and China's Geopolitical Ambitions. *The National Bureau of Asian Research*, 2015.
- RIZVI, Hasan A. The China–Pakistan Economic Corridor: regional cooperation and socio-economic development. *Strategic Studies*, 2014, 34(4): 1-17.
- SCHMIDLE, Nicholas. Waiting for the Worst: Baluchistan, 2006. *Virginia Quarterly Review*, 2007, 83(2).
- SHEIKH, Salman Rafi. *The Genesis of Baloch Nationalism: Politics and Ethnicity in Pakistan, 1947–1977*. New York: Routledge, 2018. DOI: 10.4324/9781351020701
- SIDDIQUE, Abubakar. Baluch Separatist Insurgency Torn by Internal Conflict over Class. *Gandhara*, July 04, 2020, at <https://shorturl.at/jDR17>
- SMALL, Andrew. *The China-Pakistan Axis: Asia's New Geopolitics*. New York: Oxford University Press, 2015. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780190210755.001.0001



- The Balochistan Post*. Aslam Baloch-The Baloch General. 11 Feb 2020 at <https://shorturl.at/otFNQ>
- The Balochistan Post*. BLA says it does not have any representatives in London, Europe or US. 17 August 2018. <http://shorturl.at/nqAD8>
- The Express Tribune*. Saindak Copper and Gold Project: Centre refuses to hand over ownership till 2018. Nov 24, 2014, at <https://bit.ly/2TrDwMe>
- The World Bank. *Balochistan Mining and Regional Integration Policy Dialogue Paper*, 2013. <https://www.pakistanmdtf.org/images/stories/project-documents/BalochistanReport2013>
- TITUS, Paul; SWIDLER, Nina. Knights, not pawns: Ethno-nationalism and regional dynamics in post-colonial Balochistan. *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32.1: 47-69. DOI: 10.1017/S0020743800021048
- WANI, Shakoor A. The Changing Dynamics of the Baloch Nationalist Movement in Pakistan: From Autonomy toward Secession. *Asian Survey*, 2016, 56(5); 807–832. DOI: 10.1525/as.2016.56.5.807
- WANI, Shakoor A. The New Baloch Militancy: Drivers and Dynamics. *India Quarterly*, 2021, 77(3) 479–500. DOI: 10.1177/09749284211027253
- YANG, Jian; RASHID A Siddiqi. About an ‘All-Weather’ Relationship: security foundations of Sino-Pakistan relations since 9/11. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 563-579. DOI: 10.1080/10670564.2011.587159
- YOUSAFZAI, Fawad. Chinese to outnumber Baloch natives by 2048. *The Nation*, 04 Aug, 2018. <https://bit.ly/2hrYbbZ>
- ZAFAR, M. CM halts work on Gwadar fencing project. *The Express Tribune*, 2020. <https://tribune.com.pk/story/2277928/cm-halts-work-ongwadar-fencing-project>

## Balúčské povstání v Pákistánu a souvislost s Čínou

Shakoor Ahmad Wani

Islamic University of Science & Technology, Awantipora, Jammu and Kashmir 192122, India

Email: shakoor.ahmad@live.in

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2021.170204cs>

Shakoor Ahmad Wani vyučuje mezinárodní vztahy na Islamic University of Science and Technology v Awantipoře v Kašmíru. Získal doktorát v oboru jihoasijských studií na Škole mezinárodních studií na Univerzitě Džaváharlála Néhrúa v Dillí v Indii.

### Abstrakt

Tento článek zkoumá vzájemný vztah mezi velkými investičními projekty financovanými čínským kapitálem a etnonacionalismem v provincii Balúčistán. Článek ukazuje, že rostoucí čínská přítomnost v Balúčistánu poskytla nový impuls již doutnajícimu balúčskému nacionalistickému odporu. Balúčistán disponuje rozsáhlým přírodním bohatstvím, avšak z jeho bohatství jeho obyvatelé neprofitují. Balúčové jsou jednou z nejchudších komunit v zemi. Všechny centrální vlády využívaly zdroje provincie ve jménu rozvoje na úkor jejích obyvatel. Vznik CPEC (China–Pakistan Economic Corridor / Čínsko-pákistánský hospodářský koridor) balúčské problémy ještě zhoršil. Balúčové se domnívají, že megalomanské rozvojové projekty, jako je přístav Gwadar, negativně ovlivní místní demografii tím, že přilákají obrovský příliv ekonomických migrantů a učiní z Balúčů menšinu v jejich vlastní zemi. Povstalecké skupiny považují Čínu za „partnera ve zločinu“ a reagují selektivními útoky na čínská aktiva a personál. Článek analyzuje povahu odporu vůči čínské přítomnosti a mění se způsoby jednání povstaleckých skupin. Tvrdí, že pokusy Islámábádu odvrátit útoky zesílením militarizace provincie jsou kontraproduktivní, neboť posilují balúčský odpor vůči CPEC.

### Klíčová slova

CPEC, Balúčistán, přístav Gwadar, demografie, vyloučení

### Úvod

Pákistánská provincie Balúčistán je již téměř dvě desetiletí zmítána doutnajícím povstáním. Balúčští bojovníci, kteří jsou podněcováni historickými pocity křivdy, včetně politického opomíjení, ekonomické marginalizace a vyvlastňování zdrojů, vedou pravidelné ozbrojené boje proti autoritářskému státu. Balúčistán má bohaté přírodní zdroje, ale jeho obyvatelé z nich nemají téměř žádný užitek. Jeho zdroje, zejména zemní plyn, přispěly do státní pokladny miliardami dolarů a rozvíjely průmysl v Karáčí a centrálním Paňdžábu, ale

provincie je stále nejchudší. Sociálně-ekonomické ukazatele jsou hluboko pod celostátním průměrem a míra gramotnosti je nejnižší v zemi. Provincii chybí základní občanská vybavenost, jako je čistá voda, elektřina a zdravotnická infrastruktura.<sup>1</sup> V Balúčistánu je 71 % domácností klasifikováno jako chudé, zatímco celostátní průměr činí 37 %.<sup>2</sup>

Mnohamiliardové investice Číny do odvětví nerostných surovin, přístavu Gwadar a nyní i do čínsko-pákistánského hospodářského koridoru / China–Pakistan Economic Corridor (CPEC) zdůraznily vnímání vykořisťování. Ještě před CPEC se Čína podílela na různých projektech v provincii, jako je přístav Gwadar a projekt těžby mědi a zlata v okrese Čagaj. S CPEC zaznamenala čínská účast rychlý nárůst vlivu. Balúčští nacionalisté se obávají, že masivní čínské investice zvýší míru odcizování jejich zdrojů, způsobí socioekonomické rozvraty a naruší demografickou rovnováhu v provincii. Obávají se, že masový příliv cizinců, který se odhaduje na několik milionů osob, vyvolaný projekty, jako již zmiňovaný přístav Gwadar, by mohl z města Gwadar vytvořit další Karáčí – metropoli, kde migranti převyšují počet původních obyvatel. Jediné Karáčí v rozlehlém, ale řídko osídleném Balúčistánu by znamenalo, že Balúčové by se v oblasti, kterou považují za svou historickou vlast, stali menšinou. To vyvolalo silné zděšení a odpor vůči tomu, co vnímají jako „pákistánsko-čínský neokoloniální projekt“, jehož cílem je vyvlastnit jejich zdroje.

Balúčové reagovali strachem a násilím a vystupňovali doposud latentní povstání. Zpočátku povstalci vyhazovali do povětří plynovody a další energetickou infrastrukturu dodávající zdroje do jiných částí Pákistánu, postupně se terčem staly rostoucí čínské investice a personál. Sporadické útoky na čínský personál zintenzivnily snahu Islámábádu ovládnout region prostřednictvím rozsáhlé militarizace oblasti. To vedlo k prudkému nárůstu případů násilných zmizení a mimosoudních poprav.

Zhoršující se porušování lidských práv ze strany bezpečnostních složek a mizivá pozornost médií přiměly balúčské separatisty k většímu zviditelnění své věci tím, že zvýšili náklady Pákistánu a Číny. Doutnající povstání zůstávalo příliš dlouho omezeno na území Balúčistánu. To se začíná měnit, protože povstalecké skupiny, zejména Balúčská osvobozenecská armáda (BLA), přehodnocují své strategie a rozšiřují oblast konfliktu.

Tento článek se zabývá čínskými investicemi v Balúčistánu a jejich interakcí s balúčským nacionalismem. Tvrdí, že CPEC a zejména stavba přístavu Gwadar posílily

<sup>1</sup> The World Bank. *Balochistan Mining and Regional Integration Policy Dialogue Paper*, 2013.

<https://www.pakistanmdtf.org/images/stories/project-documents/BalochistanReport2013.pdf>, s. 28.

<sup>2</sup> JAVED, Umair; NABI, Ijaz. Heterogeneous fragility: The case of Pakistan. *Commission on State Fragility, Growth and Development*, 2018. <https://www.theigc.org/wp-content/uploads/2018/04/Pakistan-report.pdf>, s. 25.

místní vnímání vykořisťování a vyvlastňování. Balúčové se obávají sociálně-ekonomického narušení, které megaprojekty způsobují, a proto kladou zuřivý odpor. První oddíl zasazuje balúčský nacionalismus do historického kontextu a tvrdí, že současný odpor proti čínským projektům vychází z historie vykořisťování zdrojů těžební centrální vládou. Druhý oddíl zkoumá různé motivy, které jsou základem čínských investic v Balúčistánu. Třetí oddíl analyzuje příčiny odporu Balúčů proti čínským investicím a tvrdí, že rostoucí útoky proti čínským zájmům vedly k intenzivnímu vojenskému potlačování, což posílilo odpor proti CPEC. Čtvrtý oddíl se zaměřuje na Madžídovu (Majeed) brigádu – výrazně protičínskou povstaleckou frakci, která vznikla jako reakce na rostoucí čínskou přítomnost v Balúčistánu. Tato nová skupina přijala dosud neotřelý modus operandi a rozšířila oblast konfliktu tím, že podniká akce mimo hranice provincie. Poslední oddíl shrnuje argumenty a uzavírá je několika poznámkami o tom, aby se Balúčové stali rovnocennými účastníky CPEC.

## **Kořeny balúčské nespokojenosti**

Balúčistán je jednou ze čtyř federativních jednotek Pákistánu. Je to rozlohou největší, ale nejméně zalidněná provincie, v níž žije přibližně šest procent obyvatel země. Z etnicko-jazykového hlediska je to nejrozmanitější pákistánská provincie. Dominantní etnickou skupinou jsou Balúčové, následovaní Paštuny a dalšími menšími menšinami, jako jsou Paňdžábci, Hazárové, Sindhové atd. Základem společenské struktury v Balúčistánu je kmenové uspořádání. Existuje 17 hlavních balúčských kmenových skupin a přibližně 400 podskupin, přičemž v čele každé skupiny nebo podskupiny stojí sardar (náčelník), který má na kmen značný vliv.<sup>3</sup>

Balúčové si po celou dobu své historie tvrdě střeží svou politickou nezávislost. Od invaze Afghánců až po imperiální Brity se bránili vetřelcům. Po pádu do područí Britů v roce 1839 měl Balúčistán kvazi suverénní postavení. Chán (náčelník) Kalátu – největšího knížecího státu v Balúčistánu – získal značnou volnost ve správě vnitřních záležitostí výměnou za ochranu císařských obchodních cest a přístup do Afghánistánu. Pro Brity byl Balúčistán ekonomickou pustinou, ale cenili si ho pro jeho strategický význam.

Kořeny současného nacionalistického odporu proti Islámábádu lze vysledovat v pozdější fázi britského koloniálního období. Když se blížil konec britského odchodu, tehdejší kalátský chán Mir Ahmad Jar Chán podporovaný skupinou mladých balúčských nacionalistů

---

<sup>3</sup> JETLY, Rajshree. Baluch ethnicity and nationalism (1971–81): an assessment. *Asian Ethnicity*, 2004, 5.1: 7-26, s. 10.

organizovaných v Kalátské národní státní straně (KSNP) urychlil své aktivity s cílem vytvořit nezávislý Balúčistán. Chán se v době rozdělení postavil proti připojení k Pákistánu a 12. srpna 1947 oficiálně vyhlásil nezávislost.

Pákistán však na odpor Balúčů nebral ohled a Kalát k připojení přinutil. Poté, co pákistánská armáda potlačila počáteční vzpouru proti násilnému připojení, se balúčští vůdci, kteří byli postaveni před hotovou věc a byli si vědomi svého slabého postavení, "smířili s připojením k Pákistánu".<sup>4</sup> Vůdci stojící v čele balúčského boje za nezávislost přehodnotili svůj boj na boj za federální Pákistán, který by poskytl značnou autonomii svým etnicko-jazykovým menšinám.<sup>5</sup> Vládnoucí třída však pohrdala nároky menších etnických skupin na etnickou odlišnost a zavedla centralizovanou státní strukturu. Tento centralizovaný státní systém "se změnil v militaristický, autoritářský režim, který nedominantním skupinám vnutil jakýsi 'domorodý' kolonialismus".<sup>6</sup> V důsledku toho se rodící se balúčský nacionalismus, který se objevil před rozdělením indického subkontinentu, stal mocnou silou poté, co Pákistán hrubě převálcoval jejich etno-regionální aspirace.

V důsledku neschopnosti vytvořit stabilní demokratické instituce a nástupu vojenského autoritářství vypukla v Balúčistánu v letech 1958-1962 řada povstání proti centrální vládě.<sup>7</sup> K nejkrvavější konfrontaci došlo, když byl prezidentem Zulfikár Alí Bhutto. Ačkoli byl Bhutto demokraticky zvoleným vůdcem, sdílel se svými předchůdci mnoho autoritářských tendencí a projevoval příklon k silnému unitárnímu centru. Pohrdal požadavky menších etnicko-jazykových skupin na větší autonomii provincií a byl nepřátelský vůči provinčním vládám řízeným opozičními stranami.<sup>8</sup> První volby v zemi na základě volebního práva dospělých v roce 1970 vynesly v Balúčistánu k moci Národní stranu Awami (NAP) vedenou horlivým nacionalistou Sardarem Ataulлахem Chánem Mengalem. Bhutto nechal provinční vládu působit jen krátce, a o pouhých devět měsíců později (od 1. května 1972 do 12. února 1973) byla v provincii svržena první lidově zvolená vláda na základě pochybného obvinění z přípravy secesionistického spiknutí s cílem rozdělit zemi.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> TITUS, Paul; SWIDLER, Nina. Knights, not pawns: Ethno-nationalism and regional dynamics in post-colonial Balochistan. *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32.1: 47-69, s. 48.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> SHEIKH, Salman Rafi. *The Genesis of Baloch Nationalism: Politics and Ethnicity in Pakistan, 1947-1977*. New York: Routledge, 2018, s. 140-141.

<sup>7</sup> WANI, Shakoór A. The New Baloch Militancy: Drivers and Dynamics. *India Quarterly*, 2021, 77(3) 479-500, s. 481.

<sup>8</sup> HARRISON, Selig. *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1981, s. 156.

<sup>9</sup> HAQQANI, Hussain. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Lahore: Vanguard, 2005, s. 94.

Mengalovo bezprecedentní odvolání uvrhlo provincii do vleklého ozbrojeného boje mezi směsicí balúčských militantních skupin a vládními silami. Konflikt se táhl čtyři roky (1973-1977) a vedl k úmrtí několika tisíc Balúčů, dokud generál Zia-ul-Haq pučem nesesadil Bhutta z funkce.<sup>10</sup> Zia zaujal méně konfrontační přístup, nabídl amnestii uvězněným vůdcům a poskytl provincii hospodářskou pomoc. Zijova metoda nátlaku, kooptace a ekonomické štědrosti pomohla zabránit návratu k násilí na více než deset let. Jeho nešťastná smrt při leteckém neštěstí v roce 1988 zahájila desetiletí demokracie v letech 1988-1999. Během tohoto období zůstal Balúčistán převážně klidný a umírněné nacionalistické strany se podílely na obnoveném demokratickém procesu. Když se Pákistán vrátil k vojenskému autoritářství a moci se v roce 1999 chopil generál Parváz Mušaraf, došlo k obnovení militantního nacionalistického odporu.

Na prvním místě Mušarafaova programu v roce 1999 bylo podpořit "nemocnou pákistánskou ekonomiku" a za tímto účelem se "zaměřil především na megaprojekty a rozvoj infrastruktury"<sup>11</sup> Balúčistán se svým bohatým surovinovým bohatstvím byl ideálním místem. Čína měla hrát klíčovou roli při financování mnoha velkých projektů, jako je přístav Gwadar a projekt Reko Deq na těžbu mědi a zlata. Mušarafův velký tlak na megalomanské rozvojové projekty se setkal s tvrdým odporem místních obyvatel, kteří se obávali, že budou připraveni o svou půdu a zdroje.<sup>12</sup> Balúčové, kteří se po léta potýkali s těžkou socioekonomickou deprivací a politickou marginalizací, jsou obezřetní vůči slibům Islámábádu o rozvoji, který místnímu obyvatelstvu přináší jen malý užitek. Snaha armády potlačit místní odpor a získat větší kontrolu nad zdroji a územím vytvořila nezbytné podmínky pro obnovení povstání v Balúčistánu.<sup>13</sup>

## Co dělá Čína v Balúčistánu?

Ústředním bodem čínských zájmů v Pákistánu je přístav Gwadar. Přírodní přístavy Gwadaru po staletí přitahovaly rybáře a obchodníky, kteří pendlovali mezi jihovýchodní Asií, Blízkým východem a Afrikou. Jeho potenciálu jako hlubokomořského přístavu si poprvé všimli britští inženýři ve 20. letech 20. století, ale nic se nedělo, dokud Mušaraf v březnu 2002 neoznámil

<sup>10</sup> Ibidem, s. 151

<sup>11</sup> BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517, s. 504.

<sup>12</sup> GRARE, Frederic. Pakistan: The Resurgence of Baluch Nationalism. *The Carnegie Papers*, 2006, No. 65, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, s. 5.

<sup>13</sup> AKHTAR, Aasim Sajjad. Balochistan versus Pakistan. *Economic and Political Weekly*, 2007, 42(45/46): 73-79, s. 75.

plán vybudovat s pomocí Pekingu přístav v Gwadaru.<sup>14</sup> První fáze stavby přístavu byla dokončena v roce 2006, přičemž Čína přispěla částkou 198 milionů dolarů z celkového rozpočtu 248 milionů dolarů a v roce 2007 ji pronajala na 40 let Singapurskému přístavnímu úřadu (Port of Singapore Authority – PSA).<sup>15</sup>

Gwadar má pro Pákistán i Čínu ekonomickou a strategickou hodnotu. Nachází se v ústí Perského zálivu, klíčové trasy pro celosvětové dodávky ropy, a má sloužit jako regionální centrum pro tranzit a překládku zboží pro Afghánistán, Střední Asii a Blízký východ. V Gwadaru se nachází námořní základna, která Islámábádu poskytuje strategický opěrný bod. Během války v roce 1971 byla hlavní námořní základna země v Karáči vystavena blokádě a hrozba blokády se objevila i během války v Kargilu v roce 1999.<sup>16</sup>

Čína a Pákistán mají již po desetiletí těsné strategické vztahy, které jsou často popisovány lyrickými přívlastky jako „vyšší než hory“ a „hlubší než oceány“. Rozsah spolupráce v politické a vojenské oblasti se však nevztahoval na hospodářské vztahy. To se začalo měnit s Mušarafovou politikou liberalizace. V roce 2006 byla podepsána dohoda o volném obchodu mezi Čínou a Pákistánem, která byla zavedena v roce 2007.<sup>17</sup> Čína investovala velké prostředky do přístavu Gwadar, zlatých a měděných dolů Saindak v Balúčistánu a nakonec do projektu CPEC, který je největším zdrojem přímých zahraničních investic v Pákistánu. CPEC je vlajkovou lodí čínské iniciativy Pásmo a cesta (BRI) a zahrnuje 3 000 km dlouhou síť silnic, železnic a potrubí spojující Kašgar v čínské oblasti Sin-ťiang s Gwadarem v Balúčistánu. Slibuje investice přesahující 60 miliard dolarů, které by měly vyřešit prohlubující se nedostatky v oblasti energetiky a infrastruktury v Pákistánu. V Pákistánu, který má nedostatek peněz, je CPEC označován za nástroj, který mění pravidla hry.<sup>18</sup>

Vědci analyzovali různé faktory, které stojí za čínskými zájmy o přístav Gwadar, a to bez ohledu na nestabilní bezpečnostní situaci v provincii. Zdůrazňují strategický a hospodářský význam přístavu Gwadar pro Číňany, který je označován za důležitou čínskou

<sup>14</sup> SCHMIDLE, Nicholas. Waiting for the Worst: Baluchistan, 2006. *Virginia Quarterly Review*, 2007, 83(2).

<sup>15</sup> JETLY, Rajshree. The politics of Gwadar Port: Baluch nationalism and Sino-Pak relations. *The Round Table*, 2021, 110(4): 432-447, s. 435.

<sup>16</sup> HAIDER, Ziad. Baluchis, Beijing, and Pakistan's Gwadar Port. *Georgetown Journal of International Affairs*, 2005, 6(1): 95-103, s. 98.

<sup>17</sup> AHMED, Zahid Shahab. Impact of the China–Pakistan Economic Corridor on Nation-Building in Pakistan. *Journal of Contemporary China*, 2018, s. 5.

<sup>18</sup> RIZVI, Hasan A. The China–Pakistan Economic Corridor: regional cooperation and socio-economic development. *Strategic Studies*, 2014, 34(4): 1-17.

energetickou přestupní stanicí a nový čínský energetický kanál.<sup>19</sup> Některé studie naznačují, že CPEC může snížit náklady na mezinárodní obchod západní a střední Číny se Střední Asií, Blízkým východem, Evropou a Afrikou a umožnit Číně ušetřit až 2 miliardy USD ročně, pokud by využila CPEC k dovozu 50 % současného objemu dodávek ropy.<sup>20</sup>

Podle jiných je obchodní životaschopnost Gwadaru podezřelá a čínské investice jsou vedeny strategickými motivy.<sup>21</sup> Blízkost Gwadaru k Perskému zálivu nabízí čínskému námořnictvu potenciální „stálé a spolehlivé zařízení pro lodě, které potřebují podpůrné body v blízkosti Blízkého východu, severní Afriky nebo východní Afriky“.<sup>22</sup> Nabízí také Číně alternativní trasu pro dodávky energie z Blízkého východu do Číny, což Pekingu umožní snížit závislost na Malackém průlivu a zmírnit tak to, co se nazývá „malacké dilema“. Téměř 85 % čínského dovozu ropy prochází tímto jediným kontrolním bodem, což jej činí zranitelným vůči případné blokádě ze strany Spojených států.<sup>23</sup> I z pohledu Pákistánu je ekonomická životaschopnost Gwadaru sporná a jeho hlavní význam může spočívat v jeho strategickém významu. Hlavní průmyslová uskupení v zemi se nacházejí především v Gudžranvale, Láhauru a Fajsalábádu a tyto oblasti jsou nejbližší přístavu Karáčí, nikoli Gwadaru.<sup>24</sup>

Tvrdí se také, že investice do Gwadaru jsou součástí čínské strategie „Otevřít západ“, jejímž cílem je snížit socioekonomickou nerovnost mezi zaostalým západním regionem Číny a jejími relativně rozvinutými pobřežními provinciemi. Rozvojem rozsáhlé dopravní infrastruktury by Gwadar mohl poskytnout západním provinciím Číny, které nemají přístup k moři, přístupové cesty k využití obchodních a investičních příležitostí s širším světem. Prostřednictvím této strategie Peking plánuje zklidnit Sin-t'iang – nejneklidnější západní provincii Číny, která je domovem separatistického hnutí, tím, že podpoří hospodářskou revitalizaci regionu jeho propojením s trhy v jižní Asii, na Blízkém východě a v Evropě

<sup>19</sup> DUCHÂTEL, Mathieu. The Terrorist Risk and China's Policy toward Pakistan: strategic reassurance and the 'United Front'. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 543-561.

HARTPENGE, Mathias. The Economic Dimension of Sino-Pakistani Relations: an overview. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 581-599.

YANG, Jian; RASHID A Siddiqi. About an 'All-Weather' Relationship: security foundations of Sino-Pakistan relations since 9/11. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 563-579.

<sup>20</sup> ESTEBAN, M. The China-Pakistan Corridor: A Transit, Economic or Development Corridor?" *Strategic Studies*, 2016, 36(2): 63-74, s. 68.

<sup>21</sup> SMALL, Andrew. *The China-Pakistan Axis: Asia's New Geopolitics*. New York: Oxford University Press, 2015, s. 102.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>23</sup> MARKEY, Daniel S.; WEST, James. Behind China's Gambit in Pakistan. *Council on Foreign Relations*, 2016. <https://www.cfr.org/expert-brief/behind-chinas-gambit-pakistan>.

<sup>24</sup> BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517, s. 512.



prostřednictvím silničních a železničních sítí. CPEC je také motivována potřebou Číny podpořit dlouhodobého spojence, který se potýká s politickou a hospodářskou nestabilitou. Stabilní a hospodářsky prosperující Pákistán by nebyl ochoten poskytovat bezpečné útočiště ujgurským militantům. Hospodářsky silný Pákistán by zároveň představoval hrozivou protiváhu sílící Indii, a fungoval by tak jako strategická pojistka.<sup>25</sup>

CPEC poskytl Pákistánu tolik vytouženou příležitost k restartu jeho hospodářství a infrastruktury. Jedná se o největší přímou zahraniční investici v historii Pákistánu – představuje téměř pětinu jeho HDP. Mnozí jsou však skeptičtí ohledně spravedlivého rozdělení přínosů z navrhovaných projektů. Etnické rozpory jsou v Pákistánu hluboce zakořeněné a překrývají se s rozdíly mezi provinciemi, což z CPEC učinilo předmět intenzivního sporu mezi provinciemi a různými zájmovými skupinami. Menší provincie jako Balúčistán a Chajbar Paštunchwá / Khyber Pakhtunkhwa (KP) se s Islámábádem prou o přidělování investic. Opoziční strany obvinily ústřední vládu z diskriminace a tvrdí, že rozdělování tras, služeb, průmyslových parků a zvláštních ekonomických zón upírá některým provinciím přístup k investičním příležitostem a prospívá pouze nejlidnatější pákistánské provincii Paňdžáb, v níž žije více než polovina celkové populace země.<sup>26</sup> Nespokojenost proti CPEC je nejsilnější v Balúčistánu, kde na jedné straně umírnění profederální politici obviňují Islámábád z preferenčního zacházení a na druhé straně militantní skupiny koridor otevřeně odmítají jako neokoloniální projekt.

## **Militarizace a odpor proti čínské přítomnosti**

Od té doby, co Peking začal v Balúčistánu intenzivně investovat, obracejí balúčští separatisté stále více svou pozornost k Číně, kterou vnímají jako zemi, která jde ruku v ruce s Islámábádem při využívání zdrojů a militarizaci jejich prostoru. Odsuzují, že výnosné zdroje jsou odčerpávány v rámci „rozvojových“ projektů v Balúčistánu podle známého schématu vyloučení, zpronevěry a pokřiveného poměru rozdělování příjmů. Příkladem je projekt Saindak, v současnosti největší provozovaný důl na měď a zlato v Pákistánu. Čínský podnik Metallurgical Corporation of China (MCC) provozuje ziskové doly Saindak od roku 2001, ale s malým dohledem a odpovědností.<sup>27</sup> Z pracovního dokumentu předloženého funkčnímu

<sup>25</sup> RITZINGER, Louis. The China-Pakistan Economic Corridor: Regional Dynamics and China's Geopolitical Ambitions. *The National Bureau of Asian Research*, 2015.

<sup>26</sup> MARKEY, Daniel S.; WEST, James. Behind China's Gambit in Pakistan. *Council on Foreign Relations*, 2016. <https://www.cfr.org/expert-brief/behind-chinas-gambit-pakistan>.

<sup>27</sup> Až do roku 2012, kdy byl podíl provincie zvýšen podle 18. dodatku ústavy, dostávala federální vláda podle podmínek smlouvy 48 % a MCC 50 % příjmů, takže pro Balúčistán zbývala pouhá 2 %. MCC měla po dobu 10

výboru Senátu vyplývá, že měď vytěžená v Saindaku v letech 2003 až 2013 byla prodána za přibližně 1,6 miliardy dolarů. Pákistán a Čína získaly největší podíl, zatímco Balúčistán obdržel skromných 9 milionů dolarů.<sup>28</sup> Projekt Saindak byl označen za loupež za bílého dne; neexistuje žádný přehled o tom, kolik stříbra, zlata a mědi bylo od roku 2002, kdy byly doly uvedeny do provozu, vytěženo.<sup>29</sup> Nehledě na nerovnoměrné rozdělení výnosů unikly místním obyvatelům i druhotné výhody, jako je povznesení místní oblasti, včetně pracovních příležitostí. Jak poznamenávají dva vědci, „Číňané jsou podle svého osvědčeného přístupu k řízení takových megaprojektů vysoce soběstační a nezapojili do těchto snah místní pracovní sílu“.<sup>30</sup>

Žádný jiný projekt ovšem nezasáhl do projevů balúčského nacionalismu tolik jako přístav Gwadar.<sup>31</sup> Přístav, který je projektován jako další utopie podobná Dubaji a Šen-čenu, představuje tragický příběh vyloučení, vyvlastnění a vykořenění místního obyvatelstva. V roce 2013 byla práva na pronájem přístavu převedena na společnost China Overseas Port Holding Company-Pakistan (COPHC) v rámci dohody CPEC poté, co společnost PSA nesplnila své investiční závazky a rozhodla se odstoupit. Dohoda přiznává COPHC 91 % zisku a Islámábádu 9 % po dobu následujících 40 let, zatímco Balúčistánu upírá jakýkoli příjem. Přístav byl navíc vybudován na nejlepším rybářském revíru, který se nachází podél Východního zálivu, kde je většina místních obyvatel závislá na rybářském průmyslu. Přístup k moři byl také omezen z bezpečnostních důvodů, což způsobilo neustálé vysídlování obyvatelstva.<sup>32</sup> S tím, jak CPEC znovu upřel pozornost na přístav Gwadar, se vysídlování rybářů zrychlilo a federální vláda vyvlastňuje další pozemky, aby uvolnila místo pro rozvoj.<sup>33</sup> Zabírání půdy v Gwadaru se stalo další spornou otázkou poté, co si civilní a vojenské elity z jiných provincií přivlastnily pozemky ve vlastnictví místních obyvatel, kteří k nim ovšem neměli žádné doklady. Vojsko, námořnictvo a pobřežní stráž získaly v Gwadaru prvotřídní

---

let platit Pákistánu 500 000 dolarů měsíčně a 50 procent z celkového výnosu z prodeje nerostných surovin, Balúčistán měl dostávat ročně pouhých 0,7 milionu dolarů jako licenční poplatky. Fazl-e-Haider, Syed. "Expansion of Saindak copper project", *Dawn*, 31 Oct 2005, <https://www.dawn.com/news/163609>

<sup>28</sup> *The Express Tribune*. Saindak Copper and Gold Project: Centre refuses to hand over ownership till 2018. Nov 24, 2014, at <https://bit.ly/2TrDwMe>.

<sup>29</sup> NOTEZAI, Muhammad Akbar. The Saindak Files. *Dawn*, Jan 7, 2018. <https://www.dawn.com/news/1381378>.

<sup>30</sup> FAIR, Christine; HAMZA, Ali. Rethinking Baloch Secularism: What the Data Say. *Peace and Conflict Studies*, 2017, 24(1), Article 1, s. 11.

<sup>31</sup> WANI, Shakoor A. The Changing Dynamics of the Baloch Nationalist Movement in Pakistan: From Autonomy toward Secession. *Asian Survey*, 2016, 56(5); 807–832, s. 810.

<sup>32</sup> *International Crisis Group*. China–Pakistan Economic Corridor: Opportunities and risks. Asia Report N°297, 2018, s. 20.

<sup>33</sup> KOVRIG, Michael. National Ambitions Meet Local Opposition along the China-Pakistan Economic Corridor. *International Crisis Group*, 2018. <https://bit.ly/2tKF18v>

pozemky za dumpingové ceny.<sup>34</sup> Místní obyvatelé navíc neměli prospěch z pracovních příležitostí vytvořených díky CPEC, protože Čína si s sebou přivezla vlastní pracovní sílu a také místní lidské zdroje jsou příliš málo rozvinuté na to, aby mohly konkurovat cizincům.<sup>35</sup> Gwadar, označovaný za futuristické přístavní město, stále postrádá základní vybavení, jako je čistá voda, školy a nemocnice pro místní obyvatele.

Podle některých oficiálních odhadů by mělo přístavní město Gwadar po svém plném rozvoji přilákat miliony migrantů. To změní demografickou strukturu města Gwadar v čele s přílivem ekonomických migrantů z jiných zemí. Podle odhadu se počet obyvatel města Gwadar, který se v současnosti pohybuje kolem 90 000, neustále zvyšuje a město bude mít v příštích dvou desetiletích pravděpodobně více než dva miliony obyvatel, přičemž většina z nich bude pocházet z jiných pákistánských provincií.<sup>36</sup> Objevují se také zprávy, že ve Gwadaru budou postaveny uzavřené kolonie výhradně pro čínské odborníky. Některé zprávy dokonce odhadují, že do roku 2048 počet Číňanů převyší počet původních obyvatel.<sup>37</sup> Tyto zprávy se sice mohou, ale nemusí stát skutečností, nicméně nahrávají obavám Balúčů z demografických změn a posilují odpor vůči přístavu Gwadar. Tento odpor vedl k cíleným útokům na čínský personál a dělníky pracující na různých projektech financovaných Čínou v Balúčistánu. Číňané se v Balúčistánu stávají terčem útoků již od útoku v okrese Sibi v roce 2001, ale s rostoucím počtem jejich přítomnosti a investic v regionu se stávají cílem stále častějším. V letech 2001-2017 bylo podle studie zjištěno 13 takových útoků, při nichž bylo zabito 60 osob, většinou dělníků pracujících na čínských projektech, ale také někteří čínští státní příslušníci.<sup>38</sup>

Islámábád však místo toho, aby řešil nespokojenost místních obyvatel s vykořisťováním, nespravedlivým rozdělováním zdrojů a obavami z demografických změn, reagoval zvýšeným bezpečnostním dohledem a kontrolou.<sup>39</sup> Byly vyzkoušeny i některé další

<sup>34</sup> KAPLAN, Robert. Pakistan's fatal shore. *The Atlantic Monthly*, 2009, 72.

<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/05/pakistans-fatal-shore/307385/>

<sup>35</sup> KAKAR, R. China Pakistan Economic Corridor (CPEC) and Balochistan. In Maheen Hassan & Umer Akhlaq M. (Eds), *Balochistan: Challenges & opportunities*, 2018, Islamabad: UNDP, s. 14-15.

<sup>36</sup> AHMED, Zahid Shahab. Impact of the China-Pakistan Economic Corridor on Nation-Building in Pakistan. *Journal of Contemporary China*, 2018, s. 10.

<sup>37</sup> CHAUDHURY, Dipanjan Roy. As part of CPEC, 'Chinese only' colony coming up in Pakistan. *Economic Times*, 2018, 21.

YOUSAFZAI, Fawad. Chinese to outnumber Baloch natives by 2048. *The Nation*, 04 Aug, 2018. <https://bit.ly/2hrYbbZ>

<sup>38</sup> JAWAD, Syed. Terrorising the Belt and Road: A critical analysis of security threats to Chinese nationals and businesses in Pakistan. *China Pakistan Management Initiative*, LUMS Working Paper Series, 2017.

<http://shorturl.at/gmnHO>

<sup>39</sup> KOVRIG, Michael. National Ambitions Meet Local Opposition along the China-Pakistan Economic Corridor. *International Crisis Group*, 2018. <https://bit.ly/2tKF18v>

smírcí možnosti, jak vytvořit příznivější prostředí pro čínské investice. Například parlamentní výbor zřízený Mušarafovou vládou v roce 2004 a balíček Aghaz-e-Huqooq-e-Balochistan (urdsy Počátek práv v Balúčistánu) z roku 2009 se pokusily vyhovět stížnostem Balúčů prostřednictvím institucionálních struktur. Tyto snahy však byly polovičaté a reformy nebyly nikdy plně realizovány. V rozporu s lidovými požadavky na větší kontrolu provincie nad přístavem Gwadar a zastavení výstavby vojenských kantonů Mušarafa vláda schválila výstavbu tří nových armádních kantonů v některých z nejcitlivějších okresů v regionu, konkrétně v Sui, Gwadaru a Kohlu. To svědčí o snaze vlády vojensky ovládnout region, aby zajistila větší bezpečnost čínských státních příslušníků pracujících v oblasti.<sup>40</sup>

Vojenská „řešení“ jsou i nadále preferovaným způsobem řešení bezpečnostních otázek v Balúčistánu před náročnými demokratickými kompromisy. Na ochranu čínských zájmů v Pákistánu byly vytvořeny 15tisícové jednotky.<sup>41</sup> Federální vláda rovněž plánovala vybudovat 24 km dlouhý plot, který by fyzicky uzavřel části Gwadaru a chránil investice související s CPEC před útoky povstalců. Toto rozhodnutí bylo později po protestech veřejnosti zrušeno.<sup>42</sup> Je příznačné, že čínské úřady se zdají být citlivější vůči odporu místních obyvatel než samotný Islámábád. Postavily školu a slíbily pomoc ve výši přibližně 500 milionů dolarů na výstavbu nemocnice, vysoké školy a projektů na zásobování města pitnou vodou.<sup>43</sup> Čínští analytici také navrhli, aby Peking zajistil místní podporu navázáním kontaktů s lokálními komunitami, a tak lépe vyhověl místním zájmům a zajistil úspěch CPEC.<sup>44</sup> Některé zprávy naznačovaly, že Peking vede rozhovory s balúčskými povstanci, aby ochránil své investice v provincii.<sup>45</sup> Tyto snahy však nepřinesly kýžené výsledky, o čemž svědčí následné útoky proti čínským zájmům a pracovníkům.

Uprostřed všudypřítomné militarizace a rostoucího rozčarování z vylučujícího „rozvoje“ nachází mezi stále rozčarovanějším obyvatelstvem větší odezvu apel separatismu. Úzkost z hrozícího ohrožení demografické rovnováhy vyvolala radikalizaci etnického

<sup>40</sup> BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517, s. 504.

<sup>41</sup> AKINS, Harrison. China in Balochistan: CPEC and the Shifting Security Landscape of Pakistan. *Howard H. Baker Jr. Center for Public Policy*, Policy Brief 4:17, 2017, University of Tennessee., s. 10.

<sup>42</sup> ZAFAR, M. CM halts work on Gwadar fencing project. *The Express Tribune*, 2020. <https://tribune.com.pk/story/2277928/cm-halts-work-ongwadar-fencing-project>

<sup>43</sup> ADENEY, Katherine; BONI, Filippo. *How Pakistan and China negotiate*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2021, s. 20–21.

<sup>44</sup> NOTEZAI, M. Akbar. Why Balochs Are Targeting China. *The Diplomat*, 2018. <https://thediplomat.com/2018/11/why-balochs-are-targeting-china/>

<sup>45</sup> BOKHARI, Farhan & Stacey, Kiran. China woos Pakistan militants to secure Belt and Road projects. *Financial Times*, 2018. <https://www.ft.com/content/063ce350-1099-11e8-8cb6-b9ccc4c4dbbb>

uvědomění Balúčů, kteří vnímají vzorec přílivu cizinců jako „etnické zaplavení“.<sup>46</sup> V důsledku toho se boj za obnovení vlastnictví nad zdroji provincie stal základním kamenem balúčského ozbrojeného odporu.

## **Madžídova brigáda: formování protičínské fronty**

Madžídova brigáda byla zformována s cílem zaměřit se na bezpečnostní síly a čínský personál a investice v regionu. Od jejího vzniku neváhali balúčští ozbrojenci přenést svůj boj mimo územní obvod Balúčistánu a podnikali útoky na pečlivě vybrané cíle mimo provincii. Tato strategie do jisté míry zviditelnila balúčský odboj, a vynutila si jeho začlenění do národního a mezinárodního diskurzu. V prosinci 2011 provedli členové Madžídovy brigády první sebevražedný útok od počátku povstání v polovině roku 2000. Auto naložené výbušninami se stalo terčem útoku údajného šéfa propákistánské milice Šafíka Mengála v jeho rezidenci v Květě. Výbuch zabil více než 10 lidí, ale Šafík a jeho rodina vyvázli bez zranění.<sup>47</sup>

Madžídova brigáda zůstala nečinná až do roku 2017, kdy Aslam Baloch postoupil na pozici vrchního velitele BLA (Balúčistánská osvobozenecská armáda / Baloch Liberation Army).<sup>48</sup> Aslam skupinu přeměnil na téměř výhradně protičínskou jednotku a pod jeho vedením BLA provedla několik nejznámějších útoků na čínský personál a podniky, které podle Aslama „drancují zdroje v Balúčistánu ve jménu megaprojektů“.<sup>49</sup> V srpnu 2018 brigáda zaútočila na autobus s čínskými inženýry v Dalbandinu. Při sebevražedném útoku byli zraněni tři čínští inženýři a pět dalších osob. Ačkoli byl sebevražedný útok úspěšný jen omezeně, stal se symbolickým projevem Aslamova závazku k cíli skupiny vyhnat Číňany, jako sebevražedného atentátníka určil svého staršího syna.

K odvážnějšímu pokusu poškodit Čínu došlo o několik měsíců později, kdy členové brigády podnikli útok na čínský konzulát v Karáčí, při němž zahynulo sedm lidí včetně tří útočníků. Předem nahrané video varovalo čínské investory, aby přestali využívat zdroje Balúčistánu, jinak budou útoky pokračovat.<sup>50</sup> O několik týdnů později byl Aslam Balúč zabit při sebevražedném bombovém útoku v afghánském Kandaháru. Velitelova smrt byla těžkou ranou pro nově vznikající skupinu, jejíž organizace a struktura zůstávají mlhavé. Jeho smrt

<sup>46</sup> LIEVEN, Anatol. *Pakistan: A Hard Country*, New York: Public Affairs, 2011.

<sup>47</sup> MASOOD, Salman. Car Bombing, Claimed by Separatists, Kills 10 in Pakistan. *The New York Times*, Dec 30, 2011. <https://shorturl.at/aJtZ>

<sup>48</sup> *The Balochistan Post*. Aslam Baloch-The Baloch General. 11 Feb 2020 at <https://shorturl.at/otFNQ>

<sup>49</sup> AAMIR, Adnan. The Balochistan Insurgency and the Threat to Chinese Interests in Pakistan. *China Brief: A Journal of Analysis and Information*, 2019, 19(4).

<sup>50</sup> Ibidem

však skupinu neodradila od dalších útoků a o několik měsíců později skupina zaútočila na jediný pěťhvězdičkový hotel v Balúčistánu, Pearl Continental v Gwadaru, kde jsou významní čínští podnikatelé. Byli zabiti čtyři zaměstnanci hotelu a jeden člen ochranky. Také nedávný útok na pákistánskou burzu cenných papírů v červnu 2020 měl čínský podtext. V roce 2016 se Čína stala hlavním investorem na burze a zajistila si kontrolu nad vedením tím, že získala 40 % jejích akcií v transakci v hodnotě 85 milionů dolarů. Akcie drží Šanghajská burza cenných papírů, Šenčenská burza cenných papírů a Čínská burza finančních futures. Dalších pět procent akcií držných místní společností je rovněž spojeno s čínskou investicí.<sup>51</sup>

Všechny výše uvedené útoky Madžídovy brigády měly velký dopad na její zviditelnění, ale nedokázaly soupeře výrazně poškodit. Útočníkům se nepodařilo vyřadit protivníka na delší dobu a některé útoky byly bleskově neutralizovány. To poukazuje na slabou organizační kapacitu skupiny, nedostatečnou připravenost, výcvik a zdroje. Především to poukazuje na absenci významné vnější pomoci nebo vedení, která by skupinu učinilo účinnější a ničivější. Tím lze rovněž vyvracet tvrzení pákistánské vlády, podle které jsou tyto útoky dílem zahraničních zpravodajských služeb.

Přesto opakované útoky odhalily zranitelnost čínských osob a omezily jejich mobilitu v provincii. Nemohou se volně pohybovat a musí cestovat s bezpečnostními oddíly. Útoky zvýšily náklady na bezpečnost projektu CPEC. Kromě samostatného bezpečnostního oddělení o síle 15 000 osob, které bylo vytvořeno za účelem ochrany čínského personálu, si čínské firmy působící v Pákistánu najaly také soukromé bezpečnostní strážce, čímž zásadně zvýšily náklady na bezpečnost CPEC.<sup>52</sup> Útoky na Číňany ze strany balúčských separatistů i extremistických skupin, jako je Tehrik-i-Taliban Pákistán (TTP) – které se kvůli pronásledování ujugurských muslimů v oblasti Sin-ťiang ze strany Pekingu začaly stále častěji zaměřovat na čínské osoby – vyvolaly otazníky nad budoucností přístavu Gwadar.

Již nyní dochází ke změnám a zdá se, že Gwadar ztrácí svůj význam jako megainvestiční centrum. Saúdská Arábie se rozhodla přesunout plánovanou ropnou rafinérii z Gwadaru do Karáčí. V roce 2019 se Rijád zavázal investovat 10 miliard dolarů do ropné rafinerie a petrochemického komplexu ve Gwadaru. Důvodem rozhodnutí odstoupit jsou infrastrukturní nedostatky Gwadaru, které se Pákistánu a Číně nepodařilo za posledních šest

<sup>51</sup> BAQIR S. Syed. Analysis: BLA out to bleed Pakistan economy, Chinese interests. *Dawn*, June 30, 2020. <https://shorturl.at/duxQ3>

<sup>52</sup> AAMIR, Adnan. The Balochistan Insurgency and the Threat to Chinese Interests in Pakistan. *China Brief: A Journal of Analysis and Information*, 2019, 19(4).

let vyřešit.<sup>53</sup> Vzhledem k tomu, že bezpečnost v Balúčistánu nevykazuje žádné známky zlepšení, je možné, že se Čína od přístavního města Gwadar odvrátí. Jak naznačuje nedávné memorandum o porozumění podepsané mezi Pákistánem a Čínou ohledně komplexní rozvojové zóny na pobřeží Karáčí, pozornost a investice se možná přesouvají do Karáčí a od Gwadaru.<sup>54</sup> Zatímco Čína může i nadále investovat do přístavu Gwadar ze strategických důvodů, rozvoj futuristického přístavního města zůstane pouhým snem, protože nekončící nepokoje znemožňují trvalé investice do infrastruktury.

## Závěr

Balúčistán se v současné době nachází ve druhém desetiletí doutnajícího povstání nízké intenzity, které začalo v polovině roku 2000. Ačkoli je balúčský nacionalismus založen na historicky konzistentních požadavcích na větší samosprávu, současný konflikt se vyznačuje dominantními tématy, jako je vyvlastnění, marginalizace a vykořevení. Balúčové si stále více uvědomují, jakým bohatstvím jejich země disponuje, a přesto se ocitají mezi nejchudšími v zemi. Po celá desetiletí byl Balúčistán největším producentem zemního plynu v zemi a Pákistán na něm ve velké míře závisel pro svou domácí spotřebu. Většina zde vytěžené energie však v Balúčistánu nezůstává, ale zásobuje nejprůmyslovější a nejlidnatější provincie státu, Paňdžáb a Sindh. Dokonce i licenční poplatky přidělované provincii federální vládou byly donedávna také nejnižší mezi pákistánskými provinciemi produkujícími plyn. Podobně tomu bylo i s rozvojem přístavu Gwadar, který měl pobřežní oblast proměnit v další Dubaj, místní obyvatelé se však opět ocitli bez jakýchkoli potenciálních výhod. Jak výstižně shrnuje jedna zpráva think-tanku, „namísto rozvoje ospalé rybářské vesnice v rušné obchodní centrum, jak slibovaly Islámábád a Peking, vytváří projekt silně militarizovanou zónu, která vysídluje místní obyvatele a připravuje je o ekonomické zázemí“.<sup>55</sup>

Právě kvůli takovým zkušenostem jsou Balúčové vůči slibům Islámábádu o rozvoji obezřetní. V CPEC a jeho pilíři – přístavu Gwadar – vidí další koloniální období vytvořené Čínou. Výsledkem je, že balúčští povstalci se zaměřují nejen na energetickou infrastrukturu, především na plynovody a další způsoby distribuce, ale také na čínské inženýry, dělníky a

<sup>53</sup> AAMIR, Adnan. Pakistan's Gwadar loses lustre as Saudis shift \$10bn deal to Karachi. *Financial Times*, 23 June 2021. <https://www.ft.com/content/88cfe78b-517f-41d9-97d1-9f7f540f517c>

<sup>54</sup> AAMIR, Adnan. Pakistan and China unveil ambitious plan to develop Karachi coast. *Nikkei Asia*, 5 October 2021. <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Belt-and-Road/Pakistan-and-China-unveil-ambitious-plan-to-develop-Karachi-coast>

<sup>55</sup> *International Crisis Group*. China–Pakistan Economic Corridor: Opportunities and risks. Asia Report N°297, 2018, s. i-ii.

techniky, kteří jsou vnímáni jako spoluvníci a těžaři z pákistánských „koloniálních“ projektů.<sup>56</sup>

CPEC je vnímán jako obzvláště rušivý projekt, který může vést k vyvlastnění jejich zdrojů a narušit demografickou rovnováhu v provincii. To vyvolává hluboké obavy místních obyvatel, kteří reagují strachem a násilím. Vznikla nová povstalecká frakce – Madžídova brigáda, jejímž deklarovaným cílem je vytlačit Číňany z Balúčistánu. V Islámábádu, který se obává ztráty tolik žádaných investic z Pekingu, vyvolala vlna útoků proti čínským zájmům a osobnostem nervozitu. Snaha za každou cenu ochránit čínské investice zintenzivnila militarizaci provincie a vyvlastňování zdrojů v Balúčistánu ve jménu rozvoje a boje proti terorismu. A jak armáda dále posiluje své pronikání za účelem ochrany ekonomických aktiv, aby odvrátila hrozbu ze strany nepřátelského místního obyvatelstva, nacionalisté se brání proti sílící kontrole nad jejich půdou a zdroji.

Balúčistán, který je základním koncovým bodem CPEC, měl být bezesporu hlavním příjemcem jeho výhod. CPEC má pro Pákistán i Balúčistán obrovský transformační potenciál. Balúčové však mají vážné obavy z důsledků centrálně vnucených rozsáhlých rozvojových projektů. Rostoucí nespokojenost lze zmírnit pouze podporou pocitu odpovědnosti, vytvořením podílů Balúčů na projektech a motivací k jejich účasti na využívání a ochraně jejich zdrojů. V současné podobě CPEC s minimální kontrolou místních obyvatel nad jejich zdroji, absencí rozhodovacích procesů a přílišnou vojenskou přítomností může nakonec ještě více prohloubit rozpory mezi Islámábádem a Kvétou.

---

<sup>56</sup> WANI, Shakoor A. The Changing Dynamics of the Baloch Nationalist Movement in Pakistan: From Autonomy toward Secession. *Asian Survey*, 2016, 56(5); 807–832.



## Seznam použitých zdrojů

- AAMIR, Adnan. Pakistan and China unveil ambitious plan to develop Karachi coast. *Nikkei Asia*, 5 October 2021. <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Belt-and-Road/Pakistan-and-China-unveil-ambitious-plan-to-develop-Karachi-coast>
- AAMIR, Adnan. Pakistan's Gwadar loses lustre as Saudis shift \$10bn deal to Karachi. *Financial Times*, 23 June 2021. <https://www.ft.com/content/88cfe78b-517f-41d9-97d1-9f7f540f517c>
- AAMIR, Adnan. The Balochistan Insurgency and the Threat to Chinese Interests in Pakistan. *China Brief: A Journal of Analysis and Information*, 2019, 19(4).
- ADENEY, Katherine; BONI, Filippo. *How Pakistan and China negotiate*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2021.
- AHMED, Zahid Shahab. Impact of the China–Pakistan Economic Corridor on Nation-Building in Pakistan. *Journal of Contemporary China*, 2018, DOI: 10.1080/10670564.2018.1542221.
- AKBAR, Malik Siraj. The End of Pakistan's Baloch Insurgency?" *HuffPost*, 3 Nov 2014. <http://shorturl.at/wFPZ8>
- AKHTAR, Aasim Sajjad. Balochistan versus Pakistan. *Economic and Political Weekly*, 2007, 42(45/46): 73-79.
- AKINS, Harrison. China in Balochistan: CPEC and the Shifting Security Landscape of Pakistan. *Howard H. Baker Jr. Center for Public Policy*, Policy Brief 4:17, 2017, University of Tennessee.
- BAQIR S. Syed. Analysis: BLA out to bleed Pakistan economy, Chinese interests. *Dawn*, June 30, 2020. <https://shorturl.at/duxQ3>.
- BOKHARI, Farhan & Stacey, Kiran. China woos Pakistan militants to secure Belt and Road projects. *Financial Times*, 2018. <https://www.ft.com/content/063ce350-1099-11e8-8cb6-b9ccc4c4dbbb>
- BONI, Filippo. Civil-military relations in Pakistan: a Case Study of Sino-Pakistani Relations and the Port of Gwadar. *Commonwealth & Comparative Politics*, 2016, 54(4): 498-517. DOI: 10.1080/14662043.2016.1231665
- CHAUDHURY, Dipanjan Roy. As part of CPEC, 'Chinese only' colony coming up in Pakistan. *Economic Times*, 2018, 21.
- DUCHÂTEL, Mathieu. The Terrorist Risk and China's Policy toward Pakistan: strategic reassurance and the 'United Front'. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 543-561.
- ESTEBAN, M. The China–Pakistan Corridor: A Transit, Economic or Development Corridor?" *Strategic Studies*, 2016, 36(2): 63-74.
- FAIR, Christine; HAMZA, Ali. Rethinking Baloch Secularism: What the Data Say. *Peace and Conflict Studies*, 2017, 24(1), Article 1. DOI: 10.46743/1082-7307/2017.1405
- FARHAN Zahid, 'Baluch Raji Ajohi Sangar: Emergence of a New Baluch Separatist Alliance', *The Jamestown Foundation -Terrorism Monitor*, XVII(18): 7-8, 2019.
- FAZL-E-HAIDER. Syed. Expansion of Saindak copper project. *Dawn*, 31 Oct 2005. <https://www.dawn.com/news/163609>
- GRARE, Frederic. Pakistan: The Resurgence of Baluch Nationalism. *The Carnegie Papers*, 2006, No. 65, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- HAIDER, Ziad. Baluchis, Beijing, and Pakistan's Gwadar Port. *Georgetown Journal of International Affairs*, 2005, 6(1): 95-103.
- HAQQANI, Hussain. *Pakistan: Between Mosque and Military*. Lahore: Vanguard, 2005.

- HARRISON, Selig. *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1981.
- HARTPENGE, Mathias. The Economic Dimension of Sino-Pakistani Relations: an overview. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 581-599. DOI: 10.1080/10670564.2011.587160
- International Crisis Group*. China–Pakistan Economic Corridor: Opportunities and risks. Asia Report N°297, 2018.
- JAVED, Umair; NABI, Ijaz. Heterogeneous fragility: The case of Pakistan. *Commission on State Fragility, Growth and Development*, 2018. <https://www.theigc.org/wp-content/uploads/2018/04/Pakistan-report.pdf>
- JAWAD, Syed. Terrorising the Belt and Road: A critical analysis of security threats to Chinese nationals and businesses in Pakistan. *China Pakistan Management Initiative, LUMS Working Paper Series*, 2017. <http://shorturl.at/gmnHO>
- JETLY, Rajshree. Baluch ethnicity and nationalism (1971–81): an assessment. *Asian Ethnicity*, 2004, 5.1: 7-26. DOI: 10.1080/1463136032000168871
- JETLY, Rajshree. The politics of Gwadar Port: Baluch nationalism and Sino-Pak relations. *The Round Table*, 2021, 110(4): 432-447. DOI: 10.1080/00358533.2021.1957226
- KAKAR, R. China Pakistan Economic Corridor (CPEC) and Balochistan. In Maheen Hassan & Umer Akhlaq M. (Eds), *Balochistan: Challenges & opportunities*, 2018, Islamabad: UNDP.
- KAPLAN, Robert. Pakistan's fatal shore. *The Atlantic Monthly*, 2009, 72. <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/05/pakistans-fatal-shore/307385/>
- KHAN, Adeel. *Politics of Identity: Ethnic Nationalism and the State in Pakistan*. New Delhi: Sage, 2005.
- KOVRIG, Michael. National Ambitions Meet Local Opposition along the China-Pakistan Economic Corridor. *International Crisis Group*, 2018. <https://bit.ly/2tKF18v>
- LIEVEN, Anatol. *Pakistan: A Hard Country*, New York: Public Affairs, 2011.
- MARKEY, Daniel S.; WEST, James. Behind China's Gambit in Pakistan. *Council on Foreign Relations*, 2016. <https://www.cfr.org/expert-brief/behind-chinas-gambit-pakistan>
- MASOOD, Salman. Car Bombing, Claimed by Separatists, Kills 10 in Pakistan. *The New York Times*, Dec 30, 2011. <https://shorturl.at/alJTZ>
- NABEEL, Fahad. Aslam Baloch's killing: Implications for Balochistan Insurgency. *Centre for Strategic and Contemporary Research*, 2018. <http://shorturl.at/doLMU>
- NOTEZAI, Muhammad Akbar. The Saindak Files. *Dawn*, Jan 7, 2018. <https://www.dawn.com/news/1381378>
- NOTEZAI, Muhammad Akbar. Why Balochs Are Targeting China. *The Diplomat*, 2018. <https://thediplomat.com/2018/11/why-balochs-are-targeting-china/>
- RITZINGER, Louis. The China-Pakistan Economic Corridor: Regional Dynamics and China's Geopolitical Ambitions. *The National Bureau of Asian Research*, 2015.
- RIZVI, Hasan A. The China–Pakistan Economic Corridor: regional cooperation and socio-economic development. *Strategic Studies*, 2014, 34(4): 1-17.
- SCHMIDLE, Nicholas. Waiting for the Worst: Baluchistan, 2006. *Virginia Quarterly Review*, 2007, 83(2).
- SHEIKH, Salman Rafi. *The Genesis of Baloch Nationalism: Politics and Ethnicity in Pakistan, 1947–1977*. New York: Routledge, 2018. DOI: 10.4324/9781351020701
- SIDDIQUE, Abubakar. Baluch Separatist Insurgency Torn by Internal Conflict over Class. *Gandhara*, July 04, 2020, at <https://shorturl.at/jDR17>
- SMALL, Andrew. *The China-Pakistan Axis: Asia's New Geopolitics*. New York: Oxford University Press, 2015. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780190210755.001.0001

- The Balochistan Post*. Aslam Baloch-The Baloch General. 11 Feb 2020 at <https://shorturl.at/otFNQ>
- The Balochistan Post*. BLA says it does not have any representatives in London, Europe or US. 17 August 2018. <http://shorturl.at/nqAD8>
- The Express Tribune*. Saindak Copper and Gold Project: Centre refuses to hand over ownership till 2018. Nov 24, 2014, at <https://bit.ly/2TrDwMe>
- The World Bank. *Balochistan Mining and Regional Integration Policy Dialogue Paper*, 2013. <https://www.pakistanmdtf.org/images/stories/project-documents/BalochistanReport2013>
- TITUS, Paul; SWIDLER, Nina. Knights, not pawns: Ethno-nationalism and regional dynamics in post-colonial Balochistan. *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32.1: 47-69. DOI: 10.1017/S0020743800021048
- WANI, Shakoor A. The Changing Dynamics of the Baloch Nationalist Movement in Pakistan: From Autonomy toward Secession. *Asian Survey*, 2016, 56(5); 807–832. DOI: 10.1525/as.2016.56.5.807
- WANI, Shakoor A. The New Baloch Militancy: Drivers and Dynamics. *India Quarterly*, 2021, 77(3) 479–500. DOI: 10.1177/09749284211027253
- YANG, Jian; RASHID A Siddiqi. About an ‘All-Weather’ Relationship: security foundations of Sino-Pakistan relations since 9/11. *Journal of Contemporary China*, 2011, 20(71): 563-579. DOI: 10.1080/10670564.2011.587159
- YOUSAFZAI, Fawad. Chinese to outnumber Baloch natives by 2048. *The Nation*, 04 Aug, 2018. <https://bit.ly/2hrYbbZ>
- ZAFAR, M. CM halts work on Gwadar fencing project. *The Express Tribune*, 2020. <https://tribune.com.pk/story/2277928/cm-halts-work-ongwadar-fencing-project>

## Zachování etnické identity a kultury Jezídů v Německu

### Preservation of ethnic identity and culture of Yazidis in Germany

Natalia Doboš

Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy

Email: nata.dobos@seznam.cz

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170205>

#### Abstract

This paper deals with an ethnic-religious minority whose members call themselves Yazidis. The aim of the work is to examine how the adaptation of the Yazidis emigrating to Germany, the process of integration into the majority society seems to be successful and how, despite their will to integrate, they try to guard and preserve their ethnic identity and culture. The theoretical part contains a branch anchoring of the topic and an explanation of key concepts such as ethnic identity, diaspora, Yazidism and etymology of the word. The practical part acquaints the reader more closely with the mysterious and closed society after centuries, which begins to reveal itself to the world only in the last decade. In the practical part of the work are interpreted qualitative data collected from field research, which the author carried out in two trips to Germany at the end of September 2020 and early January 2021. For data collection was used the method of qualitative research. The method of participatory observation was applied to data collection, in which the researcher lived in a traditional Yazidi family and participated in daily routine.

#### Keywords

Yazidis, Germany, ethnic identity, diaspora, genocide, migration, integration

#### Klíčová slova

Jezídi, Německo, etnická identita, diaspora, genocida, migrace, integrace

#### Úvod

Jezídové jsou etnicko-náboženskou minoritou, která byla až do roku 2014 pro evropského člověka téměř neznámá. Nejpočetnější skupina Jezídů žila do daného roku v severním Iráku poblíž města Mosul. Bohužel toto etnikum se dostalo do širšího povědomí odborníků a veřejnosti až na základě masakru, který na Jezídech spáchala teroristická organizace Islámský stát, která působí na Blízkém východě od roku 2014 prakticky do současnosti. Specifické náboženství a také způsob uspořádání jezídské společnosti dělá z Jezídů jednu z nejméně

probádaných minorit na Blízkém východě. Současně patří i mezi nejohroženější, když se podle OSN stala obětí genocidy provedené již výše zmíněnou teroristickou organizací.<sup>1</sup>

Kromě Iráku žije menšina Jezídů také v Turecku, Sýrii, Gruzii a Arménii. Komunita Jezídů, žijící v Rusku a na Kavkazu zde vznikla v 19. století, kdy Jezídové emigrovali z Osmanské říše, kde se je Osmani snažili masově likvidovat či donutit ke konverzi k islámu. Během devadesátých let 20. století vznikla větší jezídská diaspora v Německu, která se významně rozrostla v minulém desetiletí v průběhu masového exodu v letech 2014-2016. V dnešní době jezídská diaspora v Německu tvoří přes 200 000 lidí.<sup>2</sup> Největší část z nich tvoří Jezídi, kteří mají svůj původ v Iráku a Sýrii. Žije zde ale i část kavkazských Jezídů, především z Arménie. Jezídská komunita je velice uzavřená a soudržná, a proto se i v diaspoře soustřeďuje do několika málo měst.

Tato práce se snaží zachytit změny, s nimiž se musí jezídská komunita vyrovnat po emigraci do Evropy, převážně do Německa. Jezídové se snaží své kulturní hodnoty chránit a zachovat si svou identitu. Rodinné hodnoty jsou pro Jezídy velice důležité. Badatelé si všímají toho, že i po emigraci do Evropy alespoň první i druhá generace žijí v tradičních rodinách, kdy žena má na starost domácnost a výchovu dětí, zatímco manžel pracuje a snaží se uživit rodinu. Někteří z azylantů si přivezli do Německa jednoho ze svých rodičů, zpravidla se jedná o matky, které bývají vdovami. Již teď je patrné, že následujícím generacím se bude dařit hůře udržovat svou identitu, když důvodů je hned několik. Prvním je skutečnost, že tyto generace vyrůstají nebo se již rovnou narodily v Německu, což znamená, že nastoupí do školek a do škol již zde a budou tu trávit víc času než doma. Navážou kontakty s německými dětmi a jinými emigranty a časem dospějí ke kritickému myšlení, když si budou pokládat nové otázky. Je pravděpodobné, že některé zvyky a tradice se jim v kontextu evropské kultury budou zdát bizarní nebo přinejmenším jiné.

Cílem práce je zkoumat adaptaci Jezídů v Německu, proměnu způsobu života této etnické minority po emigraci do Německa, průběh procesu integrace do majoritní společnosti a míru zachování vlastní kultury a identity v kontextu života v Evropě. K dosažení cíle byly stanoveny následující výzkumné otázky:

- Jak vznikla jezídská diaspora v Německu?
- Jaké jsou hlavní příčiny emigrace Jezídů do Evropy?
- Jak si udržují Jezídi svou kulturu mezi německou majoritou?

<sup>1</sup> ČERNÝ, Karel. *Jezídové – komunita na útěku*. Praha: Lidové noviny, 2016.

<sup>2</sup> PETERMANN, A. *Jesiden in Deutschland organisieren sich*. [online]. Deutschlandfunk: 2017. [cit. 2021-02-12]. Dostupné z: <https://www.deutschlandfunk.de>

- Jsou nějakým způsobem Jezídové diskriminováni při hledání práce v Německu?
- Kým jsou sponzorované vzniklé jezídské spolky?
- Jaké jsou hlavní atributy jezídské identity?

Pro sběr dat byla využita metoda polostrukturovaného rozhovoru, kdy se autorka snažila dávat prostor respondentům k volnému, ale věcnému vyprávění. Bylo provedeno 6 rozhovorů, přičemž u jednoho rozhovoru byla přítomná celá rodina, což umožnilo částečně využít metodu focus group. Praktická část dále vychází z terénního výzkumu v německých oblastech, kde žije větší část jezídské diaspory. V daném případě se jedná o město Gladenbach, které se nachází na západě okresu Marburg-Biedenkopf v Hesensku a dále v Severním Porýní-Vestfálsku o město Oerlinghausen, kde Jezídi žijí ve čtvrti Lippe. Terénní výzkum trval celkem 19 dní, přičemž autorka po celou dobu žila v jezídské rodině pocházející z Iráku. V rámci výzkumu byly uskutečněny dva výjezdy do Německa.

## Literární rešerše

Jezídskou minoritu jako takovou popisuje narativním způsobem ve své knize *The Yezidis* autor Birgül Açıkyıldız. Kniha poskytuje komplexní a srozumitelný úvod do jezídské historie, původu etnika, kultury, jejich náboženského vyznání a společnosti. Jelikož je tato komunita po dlouhá staletí ve stínu jiných náboženství a etnických menšin, jako je islám a Kurdové, tato publikace přináší jako první výsledky výzkumu celého historického a geografického rozsahu jezídismu. Ten je rozšířen nejen v severním Iráku, odkud Jezídové hlavně odvozují svůj původ, přičemž regionem, kde se nachází nejsvatější jezídská poutní místa, je údolí Láliš, ale žijí také v Turecku, Sýrii a na Kavkazu. Publikace také popisuje roli žen v jezídské společnosti a vztahy mezi Jezídy a jinými komunitami, jako jsou Asyřané, muslimští Kurdové nebo křesťané. Publikace nabízí komplexní popis náboženských prvků, které činí jezídismus samostatným a jedinečným náboženstvím, které je často pro islámský svět nepochopitelné.<sup>3</sup>

S jezídskou komunitou dobře seznamuje čtenáře kniha Nadii Murad *Poslední dívka*. Jedná se o svědectví mladé ženy, která přežila jezídskou genocidu v Iráku z roku 2014. Po zničení rodné vesnice byla dívka prodána jako sexuální otrokyně pro bojovníky Islámského

---

<sup>3</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014.

státu, odkud se jí časem podařilo utéct. Nadia se dostala do Německa, kde se stala aktivistkou i bojovnicí za práva jezídské populace.<sup>4</sup>

Problematikou důvodů emigrace uprchlíků této pronásledované skupiny do Evropy se zabývá autor Karel Černý ve své knize *Jezídové – komunita na útěku*. Příčin emigrace existuje hned několik. Největším impulsem pro přesídlení Jezídů z Iráku byla genocida spáchaná Islámským státem, kdy více jak půl milionů Jezídů uprchlo na území Kurdistánu a několik desítek tisíc osob emigrovalo do Německa nebo do Švédska. Jezídské obyvatelstvo usazené na území Kurdistánu má většinou čtyři možnosti, jak dále žít. Může emigrovat do Evropy, vrátit se do Iráku do Sindžáru nebo Bahzání, případně začít nový život a snažit se asimilovat na území Kurdistánu, anebo jen vyčkávat v nesnesitelných podmínkách v uprchlických táborech. Jeden z největších problémů v uprchlických táborech je nedostatečná infrastruktura, dále se uprchlíci vyrovnávají s absencí vody, toalet a sprch. Také se zde lidé potýkají s nedostatkem služeb a životních příležitostí, jelikož se většinou tábory nacházejí daleko od okolní společnosti, služeb a pracovních příležitostí.

Je tu pozorovatelný fenomén, kdy se jedna vlna uprchlictví stává spouštěčem pro další. Jak již bylo uvedeno výše, dochází k fenoménu zvanému únik mozků, což znamená, že jako první emigrují učitelé, lékaři a střední třída. Tato vrstva počítá s tím, že díky vzdělání a finančním možnostem se na novém místě lépe a rychleji přizpůsobí. Kvůli odchodu střední třídy dochází k redukci služeb a generování pracovních příležitostí pro zbytek komunity, která pak kvůli zhoršující se ekonomické situaci přemýšlí také o emigraci, a to i přesto, že původně chtěla zůstat ve svých domovech. Dochází také k demonstračnímu efektu jiných skupin migrantů, kdy se často Jezídi inspirovali syrskými uprchlíky, kteří například utíkali do severního Iráku, tam se pár měsíců zdržovali v uprchlických táborech a pak dále mířili do Evropy. Sledovatelný je i proces zvaný řetězová migrace, kdy uprchlíci emigrují již ke svému příbuzenstvu, které je v Evropě usazeno, a pomáhají si navzájem informacemi, ale i finančními prostředky nebo hledáním pracovních míst.

Centrem jezídské diaspory se od devadesátých let stalo Německo. Podle odhadu z roku 2016 zde v této době žilo přes 60 tisíc Jezídů pocházejících z Turecka, Arménie a Iráku. O tom, jak se snaží Jezídi integrovat a zároveň chránit si svou kulturu, vypráví kapitola věnovaná Jezídům v knize *Ve stínu islámu – menšinová náboženství na Blízkém východě* od Jiřího Gebelta a kolektivu autorů. Jezídové zakládají spolky, které zajišťují kulturní a

---

<sup>4</sup> MURÁDOVÁ, N. *Poslední dívka*. 1.vyd. Ikar, 2018.

náboženské aktivity, ale i komunikaci s úřady a médii. Po roce 2014 se spolky také snaží zajistit psychologickou péči ženám, které byly drženy v sexuálním otroctví Islámským státem.

Jezídismus není pouhým náboženstvím, ale celkově definuje jezídskou minoritu jako takovou. Nejedná se o misijní náboženství, a proto členové nemají zájem o jeho šíření. Toto náboženství je velice spjaté s geografickou polohou, takže kvůli intenzivní migraci Jezídů v posledních letech může dojít k postupnému oslabení víry ze strany mladší generace Jezídů, která se již narodila anebo minimálně vyrostla v Evropě. Otázkou rozdílů ve vnímání náboženství mezi jezídskými migranty, kteří vyrostli ve vlasti, a těmi, kteří byli převážně socializováni v diaspoře, se zabývá Greyenbroek ve své práci *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*.<sup>5</sup>

Jezídská víra od poloviny 19. století fascinovala a dráždila řadu západních učenců, ale skutečné znalosti jezídské tradice zůstaly relativně omezené. Na konci 20. století vyšla sbírka jezídských posvátných hymnů, které byly dříve předávány ústně a v písemné formě neexistovaly až do konce 70. let. Texty obsažené v díle Philipa Greyenbroeka *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition* nabízejí podrobnější pohled na víru, její pozadí a dodržování. První polovina svazku analyzuje dřívější práce o jezídismu a přináší náhled do historie náboženství íránských národů. Druhá část se skládá z překladů 19 jezídských hymnů s komentářem k filologickým a teologickým bodům.<sup>6</sup>

## Jezídismus

Jezídské náboženství bylo přenášeno ústně a jeho charakteristické prvky vycházejí z jeho orální povahy. Mýty, lidové legendy a chvalozpěvy byly předávány po staletí náboženskými autoritami a kawály (náboženští hudebníci) z generace na generaci. Přestože některé posvátné texty byly poprvé publikovány na počátku 20. století a z některých arabských a syrských zdrojů vyplývají odkazy na události v době, kdy se poprvé objevila jezídská komunita, o historii a víře prvních Jezídů není zaznamenáno téměř nic.<sup>7</sup>

## Etymologie

Etymologie slova „Jezíd“ (v angličtině „Yazidi“) je svým způsobem sporná. Někteří vědci se domnívají, že slovo pochází ze středoperského a kurdského *Jazadu*, což znamená „Bůh“,

<sup>5</sup> GREYENBROEK, P. G. *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. 1. vydání. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz GmbH & Co., 2009.

<sup>6</sup> GREYENBROEK, P. G. *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*. 1. vydání. Edwin Mellen Pr, 1995.

<sup>7</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 35.



nebo „*Izid / Izad*“ což znamená v nové perštině „Anděl“. Slovní kořen „*Jaz*“ znamená „uctívat“, „ctít“ a stává se podstatným jménem „*jazata*“ – „bytosť hodná uctívání“ nebo „svatá bytosť“ nebo „bytosť hodná oběti“. Někteří vědci si myslí, že Jezídové odvozují své jméno od zoroastriánského města *Yazd* v Íránu, kde se dodnes uctívá oheň, odkaz na „*Ahura Mazda*“ či „*Ohrmazd*“, princip dobra v opozici k „*Angra Mainyu* či *Ahriman*“, princip zla.<sup>8</sup>

Další teorie mluví o tom, že Jezídové pocházejí od umajjovského chálify Jazída ibn Mu'awiya, který vládl v letech 680 až 683 n. l. a zabil vnuka proroka Mohameda Husajna ibn Alího. Po pádu umajjovského chalífátu v roce 750 n. l. uprchli potomci královské rodiny a další umajjovští sympatizanti do kurdských hor před konkurenčním abbasovským chálífátem. Tam je přivítali Kurdové, kteří jim přísahali věrnost. Tato teorie dospěla k závěru, že umajjovští uprchlíci uzavírali sňatky s Kurdy a společně oslavovali Jazida ibn Mua'wiyaha jako jejich předka a bývalého vládce.<sup>9</sup>

Jezídové si říkají Ezid, Ezi nebo Izid, stejně jako Dasini nebo Dasin, což je údajně spojuje s nestoriánskými křesťanskými diecézemi Daseni nebo Dasaniyat. Další křesťanská tradice naznačuje, že Jezídové byli původně křesťany, ale jejich víra se změnila. Existují zásadní důkazy o vzniku jezídismu z křesťanství, protože určité jezídské rituály pocházejí z křesťanských tradic, například křest nebo konzumace alkoholu. Na podporu svých tvrzení místní obyvatelé tvrdí, že šejkem Adim byl Addai – legendární křesťanský apoštol Mezopotámie. Tato myšlenka odkazuje na fakt, že svatyně šejka Adiho v Lalíši byl původně klášter.<sup>10</sup> Nejčastější verzí, kterou je možné slyšet od jezídské veřejnosti, je ta, která tvrdí, že jezídismus je nejstarší náboženství na Blízkém východě. Jezídové tvrdí, že celá kurdská populace byli kdysi Jezídové, dokud je represe a masakry nedonutily konvertovat k islámu. Jen malý počet lidí odolal a zůstal věrný svému původnímu náboženství – jezídismu.

## Etnická identita

Termín etnická identita se používá k vyjádření stejnosti, podoby a jednoty. Přesněji řečeno, identita znamená „*podobnost osoby nebo věci za všech okolností; podmínka nebo skutečnost, že osoba nebo věc je sama sebou, a ne něčím jiným.*“<sup>11</sup> Etnická identita je typicky afiliativní konstrukt, kdy se na jednotlivce nahlíží jako na příslušníka konkrétní etnické nebo kulturní

<sup>8</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 35.

<sup>9</sup> EISLUND, S. *Yazidism*. [online]. Ancient History Encyclopedia: 2019. [cit. 2021-02-11]. Dostupné z: <https://www.ancient.eu/Yazidism/>.

<sup>10</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 36.

<sup>11</sup> SIMPSON, J. A., WEINER, E. S. (1989). *The Oxford English dictionary* (2nd ed., Vol. VII). Oxford: Clarendon Press, 1989, s. 620.

skupiny. Příslušnost může být ovlivněna rasovými, natálními, symbolickými a kulturními faktory.<sup>12</sup> Etnická identita Jezídů je definovaná zejména náboženskou příslušností a přísnou endogamií.

**Diaspora.** Jeden z následků emigrace, difúze kulturních prvků a globalizačních procesů je vznik diaspor po celém světě. Diaspora označuje etnickou skupinu lidí, kteří z určitého důvodu emigrují z domovského státu, přitom se ale snaží zachovat svou kulturu a kořeny.<sup>13</sup> Až do 80. let 20. století byl pojem diaspora asociován s negativními následky, které byly způsobeny donucenou migrací. Od 80. let se postupně opouští od percepce diaspory, jež byla formována na základě násilného exilu způsobeného vnějšími faktory.<sup>14</sup> Prvotní teorie o diasporách tvrdily, že po přestěhování se natrvalo migranti ztrácí své vazby na domovskou zemi.<sup>15</sup> Moderní pojetí naopak počítá se zachováním etnických identit a s trvalým spojením s mateřskou zemí. V současnosti v důsledku globalizace vznikají diaspory založené na etnické identitě, které mají často uzavřený charakter. Neexistují ale žádné hranice stanovující, kolika generacemi by měl člověk dokázat svůj etnický původ, aby se kvalifikoval jako člen diaspory, a proto je sebeidentifikace často považována za dostatečnou.

## Historie

Na světě existuje jen málo národů, jejichž historie sahá několik tisíciletí nazpět. Jedním z těchto národů jsou právě Jezídové. Původ Jezídů je doposud pro vědce nejednoznačný. Existují tři hlavní verze: – Jezídové – přímí potomci Babyloňanů; – Jezídové – přímí potomci Sumerů; – Jezídové – přistěhovalci z Indie, kteří emigrovali na sever Iráku. Je třeba poznamenat, že žádná z verzí není podložena vědeckými důkazy. Avšak odborná literatura za jejich vlast převážně považuje oblasti Mosulu a Sindžáru v severním Iráku, kde žila donedávna většina Jezídů.<sup>16</sup>

### Jezídové v Iráku a Turecku

První zmínky o Jezídech se objevují v kronikách až ve 12. století. Současník šajcha Adího, Kitab al-Ansab zmiňuje komunitu zvanou al-Jezídiya v severním Mosulu.<sup>17</sup> Ve 12. století se ocitl šajch Adi se svými stoupenci z bratrstva Adawíje na severu Iráku, kde objevil rolnickou

<sup>12</sup> CHEUNG, Yuet W. Approaches to ethnicity: Clearing roadblocks in the study of ethnicity and substance use. *International journal of the addictions*, 1993, 28.12: 1209-1226.

<sup>13</sup> *The Cambridge dictionary of sociology*. Cambridge: Cambridge University Press: 2006.

<sup>14</sup> HANUS, Lukáš. "Nové diaspory" - diaspora jako transnacionální moment. *AntropoWebzin*, 2009, 5.2-3: 13-17.

<sup>15</sup> MCLOUGHLIN, Seán. Religion, religions, and diaspora. *A Companion to Diaspora and Transnationalism*, 2013, 125-138.

<sup>16</sup> GAZARYAN, A. Jezidy. Kto oni / Езиды. Кто они? [online]. Noev kovcheg: 2013. [cit. 2021-02-20].

Dostupné z: <https://noev-kovcheg.ru/mag/2013-05/3749.html>

<sup>17</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 37.

komunitu, jejíž víra byla směsí starověkých íránských věr typu zoroastrismu a manicheismu. Tito lidé uctívali chalífu Jazída ibn Mu'awiyu. Postupem času byli místní ovlivněni učením šajcha Adího a jeho řádu, ale i víra a praktiky Jezídů se začaly promítat do učení řádu Adawíje, jehož členové původně vyznávali islám. Pokračující synkretismus mezi súfijským islámem a starodávným íránským náboženstvím vyústil do jakési syntézy víry, která definitivně oddělila náboženství stoupců šajcha Adího od ortodoxního islámu.

Ve čtrnáctém století se jezidismus šířil přes oblast Sulejmánia dnes patřící pod Kurdistan až na západ k Antalyi v Turecku. Jezidismus se stal oficiálním náboženstvím polonezávislého knížectví Jazíra. Jak politická síla Jezídů na počátku patnáctého století rostla, stali se muslimové krutějšími vůči následovníkům šajcha Adího, které považovali za odpadlíky a uctívače Jazída. Povinná konverze k islámu a zmasakrování těch, kteří se postavili na odpor, se stala běžnou záležitostí.

Na rozdíl od třináctého a čtrnáctého století, kdy byli jednotní a mocní, od patnáctého století Jezidové přežívali jako malé kmenové skupiny, kdy někteří důležití náčelníci jezidských kmenů byli násilně donuceni ke konverzi k islámu a moc Jezídů rychle slábla.<sup>18</sup>

Od druhé poloviny devatenáctého století zahájili Osmané rozsáhlé pronásledování nemuslimských komunit. Velké množství Jezídů z Karadagu a Rumkaly proto uprchlo a připojilo se k jezidské populaci v severní Sýrii a Iráku. Arménští křesťané a křesťané z východních církví uprchli do provincie Sindžár, kde hledali útočiště u Jezídů.<sup>19</sup>

Po vyhlášení kurdské autonomie v roce 1992 se Jezidové začali integrovat do širší kurdské společnosti s podporou obou hlavních kurdských stran – Kurdské demokratické strany Iráku a Vlastenecké unie Kurdistanu, které Jezídům daly jakousi symbolickou svobodu vyznání jakožto přívržencům původního kurdského náboženství. Například kulturní centrum Láliš bylo založeno v roce 1993 v Duhoku. Jezidové dostali možnost vydávat několik časopisů s historickou, kulturní a náboženskou tematikou. Na školách se začalo vyučovat jezidské náboženství. Komunita obnovuje starobylé jezidské památky a staví nové. Mnoho Jezídů je však nespokojeno se současnou kurdskou vládou, protože věří, že kurdské strany Jezidy uznávají jen proto, aby prosazovaly své vlastní politické zájmy.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 48.

<sup>19</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 56-57.

<sup>20</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 61-63.

## **Jezídové v Sýrii**

Jezídové žijí ve dvou oblastech v severní Sýrii kolem města Afrin a Jebel Simán a Jazira s hlavními městy Qamišli a al-Hasakah. V těchto oblastech žijí pouze Jezídi nebo směsice Jezídů a muslimských Kurdů.

Vzhledem k nedostatku historických pramenů je obtížné do dnešního dne dějiny Jezídů v Sýrii dokumentovat. Lze však předpokládat, že jejich přítomnost v této oblasti sahá až do časů počátků přítomnosti Jezídů v Sindžáru a turecké Jazíře, tedy do dvanáctého století. Dnes žije v Sýrii podle odhadů mezi 160 000 Kurdů a asi 5 000 Jezídů, kteří jsou na průkazech totožnosti označováni jako cizí státní příslušníci.<sup>21</sup>

## **Jezídové v Arménii**

Přítomnost Kurdů na Kavkazu sahá až do konce desátého století, kdy v celém regionu vládly dvě kurdské dynastie Šaddadi (951-1199) a Rawwadi (955-1227). Během mongolské invaze ve třináctém století se kurdské kmeny přestěhovaly do Arménie, konkrétně na jih Karabachu. Dnes je velká část jezídské populace v Arménské republice soustředěna kolem hory Aragac. Během devatenáctého století došlo ke konfliktu mezi Osmanskou říší a Ruskem. Kvůli kurdské vzpouře proti Osmanům se muselo kurdské obyvatelstvo, jak muslimové, tak Jezídové, kvůli bezpečnosti odstěhovat do carského Ruska, které je uvítalo jako potenciálně užitečný nástroj v boji proti Osmanům.<sup>22</sup>

Na konci třicátých let a po druhé světové válce se mnoho arménských Jezídů přestěhovalo do Gruzie a na jiná místa v Sovětském svazu. Kupříkladu ve městě Novosibirsk vznikla větší komunita Jezídů. V padesátých a šedesátých letech se Jezídové nadále stěhovali do velkých gruzínských měst, zejména do Tbilisi a Telavi kvůli práci a lepšímu životu.

## **Sindžárský masakr**

Masakr začal 3. srpna 2014, když teroristé z Islámského státu napadli jezídskou sídelní oblast kolem pohorí Sindžár a okolní města. Několik týdnů předtím IS dobyl iráckou metropoli Mosul. Milice kurdské vlády zvané pešmerga slíbily Jezídům, že je budou chránit, jenže evakuovaly své pozice ještě předtím, než se skupiny teroristů dostaly do oblasti Sindžáru. Zločiny spáchané IS na jezídské populaci zahrnovaly zabíjení, sexuální otroctví, zotročení a mučení; aplikaci nástrojů, které vedou k pomalé smrti; zavedení opatření k zabránění jezídským dětem v narození, včetně nucené konverze dospělých, oddělení jezídských mužů a žen a přemístění jezídských dětí z jejich rodin do výcvikových táborů IS, čímž se teroristi

<sup>21</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 66.

<sup>22</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 68.

snažili odříznout je od praktikování své víry, oddělit od vlastní komunity a vymazat jejich etnickou identitu.<sup>23</sup>

Přes 50 000 Jezídů bylo uvězněno na hoře Sindžár, kam utekli před pronásledováním vojáků, kteří je obklopili ze 4 stran bez možnosti úniku. Stovky Jezídů zemřely na hoře, bez jídla a vody, na vyčerpání vysokými teplotami. Během těchto dní přiletělo několik vrtulníků s vodou a potravinami, jenže jelikož byly lahve házeny ze vzduchu, často se rozbily, a pomoc tak byla neúčinná. Hosni vzpomínal, „že viděl u jednoho mladého kluka vodu a nabídl mu za to tisíc dolarů, protože celá rodina umírala žízni, jenže chlapec nabídku odmítl, jelikož v daný moment nikomu nešlo o peníze, ale o přežití v horních podmínkách.“ Pomoc Jezídům do hor přišla až po 12 dnech, kdy jim jednotky PKK (Strana kurdských pracujících) dokázaly uvolnit jednu cestu, kudy se Jezídové spustili z hor a utekli do iráckého Kurdistánu, kde byli ubytováni v uprchlických táborech. Téměř všechny vesnice byly evakuovány do 3 dnů po útoku. Výjimkou se stála vesnice Kojo, která čelila útoku až do 15. srpna, respektive byla obklopena ze všech stran a vesničané byli drženi jako rukojmí ve vlastních domech. Pokud se někdo pokoušel uniknout autem nebo pěšky, ihned byl zastřelen. Vesnice Kojo se stala symbolem jezídské genocidy. Přes 3000 jezídských mužů bylo zavražděno a pohřbeno v masových hrobech, přes 7000 žen a dětí bylo uneseno a prodáno do otroctví, polovina těchto lidí se stále pohřešuje.<sup>24</sup> Jen pár tisíc Jezídů mělo to štěstí, že se prostřednictvím humanitárního kontingentu dostalo do bezpečné země typu Německa. Dnes žije přes 300 000 Jezídů v uprchlických táborech v severním Iráku v kurdské autonomní oblasti, hodně z nich se nemohlo nebo si netroufá do Sindžáru vrátit, protože jim byl zničen všechn majetek a bezpečnostní situace v oblasti je stále nestabilní. Počet kladně vyřízených žádostí o azyl v Německu klesá.

## Emigrace Jezídů do Evropy

Jezídové začali emigrovat do Evropy, a to zejména do Německa, již v šedesátých letech 20. století. První příchozí Jezídi pocházeli z Turecka. Hodně z nich se usadilo ve městě Celle v Dolním Sasku.<sup>25</sup> Aby mohli v Německu pracovat, museli být jako gastarbeitři naprosto

<sup>23</sup> YAZIDI CULTURAL HERITAGE PROJECT: *Recent History*. [online]. 2019. [cit. 2021-03-05]. Dostupné z: <https://www.yazidiculturalheritage.com/recent-history/>

<sup>24</sup> MURÁDOVÁ, N. *Poslední dívka*. 1.vyd. Ikar, 2018.

<sup>25</sup> TAZ.de: *Die zweite Heimat*. [online]. Jesiden in Norddeutschland, 2014. [cit. 2021-02-24]. Dostupné z: <https://taz.de/Jesiden-in-Norddeutschland/!5035368/>

zdraví a gramotní. Příchozí Jezídi pracovali v Turecku především v zemědělství, většina z nich pocházela z chudšího sociálního prostředí a nebyla příliš vzdělána.<sup>26</sup>

Jezídké ženy byly většinou negramotné. Existují pro to dva hlavní důvody. Jeden z nich je, že jejich rodiny je ze strachu z únosu neposílaly do školy, a druhým je situace na Blízkém východě, kde je zvykem, že dívky jsou méně vzdělané kvůli tomu, že jejich rolí ve společnosti je hlavně pečovat o domácnost a o děti. První generace Jezídů tedy měla do konce 80. let velmi nízkou úroveň vzdělání. Teprve druhá generace využila vzdělávacích příležitostí v Německu. Pro většinu Jezídů žijících v Německu je dnes kvalifikované vzdělání pro jejich děti velmi důležité, protože jim umožňuje integraci do německé společnosti i přístup na německý trh práce.<sup>27</sup> Často příslušníci této generace mají již vlastní podniky a hodně se zapojují do činností jezídských spolků.

Druhou největší skupinu Jezídů žijících v Německu tvoří Jezídkové pocházející ze Sýrie. Největší migrační vlny této skupiny Jezídů probíhaly v letech 1980-1990<sup>28</sup>, další potom po roce 2011, kdy začala občanská válka v Sýrii.

Největší vlna stěhování Jezídů do Německa nastala po výše představených událostech v Sindžáru. Jen v roce 2015 uprchlo do Německa přes 75 000 Jezídů pocházejících z Iráku a přes 10 000 Jezídů ze Sýrie.<sup>29</sup>

Před rokem 2014 žilo v severním Iráku okolo 600 000 Jezídů a v diaspoře v Německu okolo 100 000 členů této menšiny. Podle Ústřední rady Jezídů žije na území Německa přes 150 000 Jezídů. Žijí hlavně v Dolním Sasku a v Severním Porýní-Vestfálsku. V rámci projektu přijalo Bádensko-Württembersko přibližně 1 000 týraných žen a dívek, které se staly oběťmi IS. Spolu s univerzitou v Dohuku země zřídila institut psychoterapie v severním Iráku, který by měl pomoci traumatizovaným lidem přímo na místě.<sup>30</sup> Všichni moji respondenti přijeli do Německa až po roce 2015 a většina z nich žila nějakou dobu v uprchlických táborech v Kurdistánu, následně se někdo dostal do Evropy z Turecka přes Řecko, někdo jinou cestou. Například Hussein vyprávěl, že se se svým strýčkem dostal do Německa přes Bulharsko, Srbsko, Maďarsko, Slovinsko a Rakousko. Hosni strávil v Řecku 3 roky, přičemž dva roky pracoval v uprchlickém táboře jako dobrovolník v mezinárodní

<sup>26</sup> TAGAY, S. a ORTAÇ, S. *Die Eziden und das Ezidentum: Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. 1. vydání. Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg, 2016.

<sup>27</sup> TAGAY, S. a ORTAÇ, S. *c. d.*, s. 96.

<sup>28</sup> GREYENBROEK, P. G. *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. 1. vydání. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz GmbH & Co., 2009, s. 42.

<sup>29</sup> VON HEIN, M. *Die Jesiden fünf Jahre nach dem Genozid*. [online]. DW made for minds: 2019. [cit. 2021-02-24]. Dostupné z: <https://www.dw.com/de/die-jesiden-f%C3%BCnf-jahre-nach-dem-genozid/a-49839355>

<sup>30</sup> WELT KOMPAKT. *150 000 Jesiden leben in Deutschland*. [online]. 2016. [cit. 2021-02-24]. Dostupné z: [https://www.welt.de/print/welt\\_kompakt/article158992066/150-000-Jesiden-leben-in-Deutschland.html](https://www.welt.de/print/welt_kompakt/article158992066/150-000-Jesiden-leben-in-Deutschland.html)

organizaci Lifting Hands International, kde působil ve skladě s oblečením, pracoval s dětmi a také tlumočil z angličtiny do rodného jazyka kurmandží, jelikož byl jeden z mála, kteří se za krátkou dobu naučili poměrně dobře komunikovat v angličtině. Tím často zajistil komunikaci mezi ostatními uprchlíky a dobrovolníky a sponzory působícími v táboře. Často se stává, že rodiny přijedou postupně, například nejdříve přijedou mladší členové či muži, teprve pak za nimi přijedou jejich rodiny anebo si přivezou i starší rodiče. Pro starší generace je proces integrace těžší, a proto někteří starší lidé zůstávají v Iráku, a to hlavně když jim tam zůstane někdo z rodiny.

## Kultura a tradice

Jezídové mají bohatou kulturu a tradice obsahující mnoho prvků z jiných blízkovýchodních kultur. Jedinečnými je však dělá jejich spojení s přírodou. Například duben je pro ně nejdůležitější měsíc v roce, protože ožívá příroda. Tento měsíc je Jezídy považován za nový začátek ve všech oblastech života. Hlavním elementem v jezídismu je Slunce, symbol, který dělá Jezídy jedinečnými. Slunce jako symbol jezídismu se objevuje v jezídských chrámech, v kulturních centrech i na náhrobcích.

## Svátky

Jezídové mají v celém roce hodně svátků, o kterých mladí lidé ani nevědí. Většinu ale slaví jen málo nebo vůbec. Jezídské svátky jsou převážně spojeny s přírodou, mají rysy starodávných íránských náboženství a slaví se v odlišných ročních obdobích.

**Svátek batzmi a pletené nitě *basmbari*.** Oslava *batzmi* se týká ale pouze jedné malé skupiny Jezídů, kteří patří do klanu Jelka. Kořeny tohoto svátku sahají tisíce let zpátky a také se mu říká Eid Sarsal, Taus Melek, nebo Eid Pir Alí. Pir Alí oživil tento svátek mezi syny klanů Jelky a doporučil svým následovníkům, aby jej každoročně oslavovali. Tento svátek připadá na poslední týden v prosinci a slaví se sedm dní. Jezídové v diaspoře jej však kvůli práci a škole někdy oslavují o týden dříve nebo později. Oslavu připravují pouze Jezíde z kmene Jelka, ale navštěvují je Jezíde a příbuzní i z jiných kmenů a kast. Na každý den trvání svátku jsou připravené jiné rituály.

Jedno z nejdůležitějších rituálů během tohoto svátku je výroba a darování *basmbari*, což je pojem, který má v jezídské kultuře několik významů. *Basmbari* (v několika zdrojích je uvedený tento název, ale Jezídové spíše používají název *dazoki piriali*) je vlákno vyrobené během svátku *batzmi* ze dvou barevných nití, které symbolizují milenecký vztah, jelikož jsou k sobě propletené. *Basmbari* se proplétá šestý den svátku dřevěným nástrojem zvaným *ta shi*;

červená nit se nazývá *ezdani soor* a bílá *tausi melek*. Bílá barva jako přirozená barva světla a červená jako začátek jeho jasu při východu slunce, což je pro Jezídy nejposvátnější čas, je svázána v podobě límce nebo kruhu, který představuje sluneční tvar.

Po jeho dokončení jsou nitky rozřezané na menší kusy a darovány lidem a příbuzným, kteří přijdou na návštěvu poslední den svátku. Propletené nitky se nosí na ruku nebo krku, nosí je dospělí i děti, mají údajně schopnost ochránit před nemocemi, zlými duchy a závistivými očima. Při nasazení *basmbari* by si člověk měl něco v duchu přát. Mezi Jezídy existuje pověra, že komukoli, kdo nosí nit *basmbari* na krku nebo na zápěstí po celý rok, aniž by se přeřízla, bude jeho přání splněno.

**Rojeet Ezi.** Tento svátek připadá na první pátek v prosinci. Předchází mu třídní půst, jediný půst, který Jezídy dodržují. Půst začíná od východu slunce a trvá až do západu, kdy nastává čas hodování a veselí. Půst je jako v jiných kulturách čas modlitby a spojení s Bohem. Půst je podle Jezídů rituál, který existuje již více než 3 500 let na počest narození boha světla a ochránce pravdy Mithra, jak je zachyceno i ve sbírce Rgvéda. Náboženství Mithraitů, si tento obřad stále udržuje a bude i nadále předávat z generace na generaci. (informátor Farhad) Půst je podle Jezídů náboženskou a morální povinností každého Jezída před Bohem. Pojem Rojeet Ezi by se doslovně překládal jako „boží svátek“ nebo „Svátek Všemohoucího“ Rojeet Ezi se slaví v prosinci a v roce 2020 připadl na 18. prosince.

**Sere Sal neboli Nový rok.** Jezídký Nový rok se slaví první středu v dubnu. Tento svátek je také známý jako svátek Anděla Páva nebo jako Červená středa. Slaví se doma v rodinném kruhu. V této době jsou obětována zvířata, domy jsou zdobeny jarními květinami, barví se vajíčka a také se peče speciální chleba, kterému se říká *sawuk*. Podle jezídké víry Bůh stvořil svět ve tvaru vajíčka v kameni. Na začátku byla údajně země pokryta ledem. Bůh poslal Anděla Páva, aby prolomil led, aby byla Země obyvatelná pro Adama a Evu. Po rozbití ledu Páví anděl ozdobil Zemi květinami a rostlinami. *Sere Sal* tedy symbolizuje den, kdy Anděl Páv rozbil led a přinesl na Zemi jaro. Z tohoto důvodu dnes Jezídy rozbíjejí barevná vajíčka a zdobí je i červenými máky.<sup>31</sup> Podle jezídké tradice barvy vajec představují duhu, kterou vytvořil Anděl Páv, když sestoupil do údolí Láliš, aby požehnal Zemi plodností a každoroční obnovou.

Důležitý aspekt svátku *Sere Sal* je motiv ohně, slunce a návratu zesnulých předků, zejména samotného Tause Meleka (Anděla Páva). Jezídy věří, že duchové mrtvých se každý rok vrací ke svému pozemskému tělu do hrobů na Červenou středu s úmyslem oslavit s

<sup>31</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 108.



živými *Sere Sal*. Proto Jezídové v tento den navštěvují hřbitovy a hroby svých blízkých s cílem pozdravit je, sdílet s nimi pokrmy a oslavit společně tento jarní svátek. V noci *Sere Salu* se v údolí Láliš rozdělá velký oheň, který podle tradic má přitahovat Anděla Páva, aby se vrátil v podobě Slunce. Oheň je v tomto případě považovaný za posvátný element jako pozemská forma ohnivého Anděla Páva. Vaření vajec na *Sere Sal* symbolizuje rovněž proměnu Země, která na začátku měla tekutou formu, až později se stala pevnou. V diaspoře spíše mizí náboženské tradice, ale barví se vajíčka a zdobí se byty, také lidé navštěvují jezídské hřbitovy, pokud mají někoho pohřbeného ve státě, kam se odstěhovali. Organizují se oslavy v jezídském domě, kde se může zpívat a tančit.

**Khidr Aylas.** Jeden z dalších svátku, který slaví Jezídi po celém světě, je náboženský svátek „*Khidr Nabi a Khidr Aylas*“ věnovaný svatým Khidrovi a Aylasovi. Podle jezídského náboženství jsou svatí patrony milenců a činiteli tužeb. Tento svátek se vždy slaví během prvního únorového pátku. Z pohledu Jezídů jsou *Khidr Nabi* a *Khidr Aylas* dva jezdci na bílém koni (*Xidir Nebî û Xidir Eylas siyarê hespêd boz*). První je činitelem tužeb a patronem milenců a druhým je patronem těch, kteří cestují po moři.

Svátku předchází třídní půst (*rojî*). Vstávají brzy ráno před úsvitem a po modlitbě se najedí. Jídlu říkají *pašiv (paşîv)*. Až do východu slunce se nic nejí a nepije. Předtím, než zapadne slunce, věřící provedou umytí rukou a obličeje, modlí se a poté si dají večeři, kterou nazývají *fitar*. V těchto dnech se jídla připravují z rostlinných produktů, tj. pšenice, mouky a mléčných výrobků. Předpokládá se, že *Khidr Nabi* a *Khidr Aylas* nepřijímají oběti. Během těchto dnů Jezíde mají zakázáno lovit a cestovat, protože *Khidr Nabi* a *Khidr Aylas* se sami vydávají na lov a neměli by být rušeni.

## Kuchyně

Jezídská kuchyně zahrnuje širokou škálu ovoce a zeleniny. Nejoblíbenějším druhem masa je ovčí, jehněčí a kuřecí. Jídla jsou většinou podobná jako u ostatních národů na Blízkém východě a jsou si velice blízká s kurdevskými specialitami. V rodině, kde autorka bydlela, byla dotazovaná paní domu „*Chutná ti kurdevské jídlo?*“, zde záleží opět na určitém národním cítění, kdy někteří říkají určitým druhům jídla, že jsou jezídská jídla, ačkoli jsou totožná s kurdevským jídlem. Slaná jídla se podávají obvykle s rýží nebo s chlebem zvaným *naan*, který je podobný tortile. Jedno z častých běžných jídel je *eprah*, pokrm z plněných vinných listů. Plnicí směs se obvykle skládá z bulguru, mletého masa, mrkve, rajčete, papriky a cibule, *eprah* má podobu menšího závitku. Často je *eprah* je součástí jídla zvaného *dolma*, což je kombinace s lehce

smaženými bramborovými plátky a pečeným masem. Všechny tři pokrmy se uvaří zvlášť, nakonec se všechno zamíchá dohromady a podává na velkém podnosu.

Dalším pokrmem je *biryani*, což je pokrm z rýže, masa a zeleniny, který je ochucený kořenící směsí. Jezídové s oblibou přidávají do *biryani* arašídů a rozinky. *Kotilk* je druh plněných knedlíků a jedná se o typický kurdský pokrm. Tyto knedlíky jsou plněny mletým masem a podávají se jak uvařené, tak i smažené v kombinaci s různými omáčkami. *Marigha Bamia* je blízkovýchodní jehněčí dušené maso s okrou a rajčaty.<sup>32</sup>

Jeden z nejoblíbenějších dezertů je pokrm zvaný *kuliča*, což je sušenka plněná datlovou pastou, zavařeninou, nebo směsí vlašských ořechů a cukru. Tradičně se *kuliča* peče při náboženských svátcích nebo oslavách, a to ve velkém množství.

### Sakrální předměty

Jako v každém náboženství i v jezidismu existuje několik sakrálních předmětů, které mají čestné místo a nesmí chybět v žádné domácnosti. Tyto předměty zdobí byty i v diaspoře, přičemž mají kromě náboženského i kulturní význam. Jeden z těchto předmětů je *barát* neboli *al-barat*.

*Al-Barat* je posvátný jezidský symbol, který se po celou historii vyrábí v Láliši v noci na Shiv Barat, která byla pro starověké mithraisty nejdelší nocí roku. Barát má tvar zrna a velikost ořechu. Symbolizuje Zemi, která se má znovu zrodit. Barát vytváří *šamsáni*, což jsou mladé neprovdané dívky a chlapci, kteří slouží ve svatyni v Láliši a dobrovolně se vzdali možnosti uzavírat sňatek. Používá se voda ze svatého pramenu Kania Spi.<sup>33</sup> Dívky přinášejí hlínu z jeskyně Barat poblíž Láliše. Baba čawiš, duchovní sloužící v Láliši, přináší posvátnou vodu z Kania Spi (*bílý pramen*). Voda se míchá s hlínou, do směsi se přidá trošku mléka, vytvoří se malé kuličky a nechají se na slunci vyschnout. Barát je tedy symbolem Země a zrození přírody. Každý Jezíd, který cestuje, musí mít s sebou kuličku barátu, aby byl chráněn před zlem. Každý Jezíd musí políbit barát každé ráno před snídaní, během půstu a je zakázáno, aby jej muž předal své ženě nebo snoubence přímo a naopak, protože je symbolem smlouvy, přísahy a bratrství. V důsledku předání by se žena stala jeho sestrou. Toto gesto autorka pozorovala při návštěvě jezidské rodiny, kdy hospodyně domu ukazovala, jak vypadá barát. Dala jej políbit všem přítomným kromě svého manžela s vysvětlením, že se to nesmí, jelikož by se z nich stali bratr a sestra. Je to předmět přísahy a známka poctivosti a loajality.

<sup>32</sup> YEZIDIS INTERNATIONAL: *Yezidi food*. [online]. 2015. [cit. 2021-02-18]. Dostupné z: <http://www.yezidisinternational.org/abouttheyezidipeople/yezidi-food/>

<sup>33</sup> ČERNÝ, Karel. *Jezídové – komunita na útěku*. Praha: Lidové noviny, 2016, s. 30.

Není přípustné s rukou na něm falešně přísahat. Jezídkové používají barát k uzavření dohod a k přísahám.

Barát souvisí také s *halátem* neboli *bohčekem* (Jezídkové po domácku spíše používají výraz *bohček*). Jedná se o ručně vyrobenou tašku nebo kapsu z látky a nití, k níž lze připevnit kruhový kovový náramek (uzavřený kruh označuje uzavření jezídského náboženství). V *bohčeku* se uchovávají posvátné předměty.

## Rodinná obřadnost

**Svatba.** Jezídkové se obvykle berou mladí, často v patnácti letech. Manželství běžně domlouvají rodiče mladého páru. Mladý pár by neměl být do manželství nucen. Manželství by se mělo uzavírat na základě souhlasu obou partnerů. Rodina budoucího ženicha musí zaplatit cenu nevěsty, která závisí na její kráse a společenské pozici její rodiny v rámci kmene. Přestože se od této tradice malinko upustilo, stále se praktikuje. Cena za nevěstu, kterou musí rodina manžela zaplatit před svatbou, dosahuje v německých diasporách až 70 000 eur.<sup>34</sup> Podle informace od respondenta v Iráku cena za nevěstu může začínat od 1000 eur. Pokud rodiny nesouhlasí se sňatkem, mladý pár někdy uteče na pár dní do vedlejší vesnice nebo k jiným příbuzným. V takovém případě rodiny již musejí souhlasit, jelikož tímto činem pár dává jasně najevo, že chce být spolu za každou cenu. Tento zvyk je podobný jako v některých muslimských komunitách na Blízkém východě.

Den před svatbou je nevěsta připravena na svou henovou noc, *sheva desthineye*. Dává si horkou koupel, obléká se a poté dorazí do místnosti, kde jsou hosté. Její ruce a ruce družiček jsou natřeny henou. Následujícího dne je nevěsta oblečena do svatebních šatů a červeného pásu na břicho, který jí připevňuje její sestra. Manželský obřad začíná doprovodem nevěsty z domu jejího otce do domu ženicha. U dveří je obětována ovce. Pokud jde o ženicha, během svatby ho doprovází jeho bratr. V dnešní době Jezídkové, kteří žijí ve městech, obvykle pořádají svatební hostiny ve svatebních sálech. V diasporách se svatby konají rovněž zde. Svatby v diaspoře mají všeobecně velký význam. Poznává se to podle toho, že Jezídkové si často pouštějí svatby nahrané na Youtube a s oblibou se na ně dívají v televizi. Například televizní kanál Ezidixan TV má zvláštní rubriku svatby, kde jsou nahrané různé svatební filmy, ve kterých se hodně tančí. V Německu v dnešní době nabízí své služby hodně jezídských hudebníků – na jezídských svadbách totiž musí hrát živá hudba. Podle jezídské tradice musí

<sup>34</sup> GREYENBROEK, P. G. *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. 1. vydání. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz GmbH & Co., 2009, s. 46-48.

nevěsta po svatbě zůstat doma u svých rodičů ještě sedm dní, až potom se přestěhuje do domu svého manžela.

Jezídové dbají na endogamní manželství. Polygamní manželství není zakázané, ale není v komunitě příliš vítané, v diaspoře se téměř nevyskytuje. Existuje mnoho pravidel a zákazů týkajících se manželství. Manželství s příslušníky jiných etnických skupin je zakázané. Pokud se Jezídka vdá za „nejezída“, konverze k jezidismu není možná, automaticky konvertuje k náboženství svého partnera a je exkomunikován rodinou a kmenem. V komunitě je navíc zakázáno i manželství mezi kastami a kmeny.<sup>35</sup>

**Pohřeb.** Smrt pro Jezídy znamená oddělení duše a její převtělení do nového těla. Jezídové věří v reinkarnaci i v existenci ráje a pekla. Po Soudném dni se duše znovu objeví v novém těle a nepamatuje si na svůj předchozí život. Proto není odpovědná za své dřívější špatné činy.

Tělo mrtvého je umyto horkou vodou. Zemřelého musí umýt šajch, *birájé áchiraté*, což představuje vybraného bratra pro onen svět. Respondent Farhad říká, že někteří učenci se snaží tento zvyk vědecky vysvětlit. Podle nich se používá horká voda pro případ, že by nebožtík nebyl mrtvý a horká voda by ho přivedla k vědomí. Poté, co šajch umyl zesnulého, je tělo zabaleno do bílého pláště zvaného *kifin* a poté je uloženo do rakve. Do úst je zesnulému vložen kousek barátu. Zemřelý je následně odvezen na hřbitov, kde je již připravený vykopaný hrob. Hlava zesnulého je umístěna směrem na východ, tedy k východu Slunce. U hrobu v oblasti hlavy je ponechaný otvor, aby duše zesnulého mohla opustit tělo.<sup>36</sup>

Průvod na hřbitov je tichý. Výjimku představují duchovní, kteří zpívají hymny v přední části průvodu. Ženy pláčou a bijí se dlaněmi do prsou. Ve stejný den je pořádána hostina na památku zemřelého. V diaspoře se hostina pořádá často v jezidském kulturním domě, jelikož je zde více prostoru. Může se jí někdy zúčastnit přes 100 lidí.

V Německu jezidské hřbitovy vznikly na konci 90. let. Na začátku bylo Jezídům přiděleno určité místo na křesťanských hřbitovech, později si jezidské komunity zakládaly již vlastní hřbitovy. V diaspoře odpadá řada rituálů během pohřbu. Jeden z nich je ten, že pokud zemře manžel, tak vdova si ostříhá vlasy a pověsí je manželovi na hrob nebo na náhrobní desce. V Německu tento rituál není povolen správci hřbitovů.<sup>37</sup> Jezidské náhrobky jsou zdobeny jezidskými symboly, jako je slunce, páv či obraz svatyně Láliš. Nad jménem je často

<sup>35</sup> ISSA, C. *Das Yezidentum: Religion und Leben*. Oldenburg: Dengê Êzîdiyan, 2007, s. 105.

<sup>36</sup> TAGAY, S. a ORTAÇ, S. *Die Eziden und das Ezidentum: Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. 1. vydání. Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg, 2016, s. 82.

<sup>37</sup> GREYENBROEK, P. G. *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*. 1. vydání. Edwin Mellen Pr, 1995, s. 161.

nadepsána etnická příslušnost „Êzîdî“, „Yezidi“ nebo „Yezide“ někdy spolu se jménem příslušné kasty.<sup>38</sup>

**Mor Kirin neboli křest.** Jezídové si po tisíce let udržovali mnoho nábožensko-kulturních rituálů a zvyků, které se nezměnily ani v rámci nepřátelských reforem. Mor kirin neboli křest lze považovat za jeden z nejdůležitějších rituálů praktikovaných řadou náboženství včetně jezídismu. V jezídismu se křtí pouze vodou z pramenu Kanya Spi, který se nachází v údolí Láliš. Tento pramen symbolizuje spojení člověka s přírodou. V Německu se tento rituál provádí v jezídském kulturním domě, provádí ho vrchní duchovní, který je v Německu určený a schválený bába šéchem. Pan Naíf říká, že se používá voda z pramenu Kanya Spi, která se posílá z Iráku. Někteří Jezídové jsou toho názoru, že pokud se křest neprovádí přímo v Láliši u pramene řeky Kanya Spi, nemůže se mluvit o pravém *mor kirinu*.

**Obřízka.** Jezídští chlapci jsou obřezáni obvykle 20 dní po křtu. Podobně jako v křesťanství rodiče si vybírají pro své dítě kmotra zvaného *kerif*. Mezi rodinami dítěte a kmotra vzniká pokrevní pouto. Tyto dvě rodiny nesmějí uzavírat sňatky mezi sebou po sedm dalších generací. Proto se *kerif* obvykle vybírá záměrně ze skupiny, se kterou i tak není možné uzavírat sňatek, což znamená, že *kerif* bude pocházet z jiné kasty nebo z muslimské rodiny, často z kurdské, kvůli zlepšení vzájemných vztahů. Obřad probíhá obvykle doma, v dnešní době je ale stále častěji zákrok provedený v nemocnici kvůli hygieně a zdraví dítěte, obzvláště pak v diaspoře, kde dodržování tradic je oslabené.<sup>39</sup>

### Hierarchická společnost

Jezídská společnost je rozdělená do tří kast a každá z nich má určité místo ve společnosti, své povinnosti. Kromě toho, že Jezídům je zapovězeno uzavírat sňatky s nejezidy, je zakázáno také uzavírat sňatek s příslušníky jiných kast. Nejvýše postavenou kastou jsou šéchové, kteří představují něco jako aristokracii jezídské společnosti, dále jsou pírové, kteří patří do sociální vrstvy duchovních. Třetí kastou jsou mirídové, do této kasty patří většina Jezídů. Šajchové a pírové tvoří pouze 5 % populace Jezídů. Jezídové věří, že členy těchto dvou kast jsou potomci posvátných bytostí jezídské mytologie.<sup>40</sup>

Hierarchický systém je přenášený i do Německa, kdy pro mladší generace může být problémem najít vhodného partnera ze své kasty. Sufyan tvrdí, „že pro něj bude složitější najít

<sup>38</sup> TAGAY, S. a ORTAÇ, S. *Die Eziden und das Ezidentum: Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. 1. vydání. Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg, 2016, s. 82.

<sup>39</sup> AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I. B. Tauris, 2014, s. 100.

<sup>40</sup> ČERNÝ, Karel. *Jezídové – komunita na útěku*. Praha: Lidové noviny, 2016, s. 31.

*nevěstu v Německu, než kdyby žil v Iráku, ale pořád je situace lepší než v 90. letech, když byla jezídská diaspora menší.*“ Někteří Jezídkové situaci řeší tak, že si sňatky domlouvají v Iráku. Většinou to dělají rodiny ženicha, potom se snaží přivést manželku do Evropy.

## Jazyk

Většina Jezídků považuje za svůj rodný jazyk kurmandží, což je dialekt kurdštiny. Pouze malá část Jezídků hovoří arabsky a jen někteří kurmandží neovládají. Jedná se o Jezídky žijící ve městech Bahzáné a Bašiqá. V oblasti Kavkazu se začalo mluvit o jazyce zvaném jezidiki, což je také dialekt kurdštiny. Termín jezidiki je často odmítán v jezídských kruzích inteligence, které se považují za etnické Kurdy. Naopak jezidiki používají Jezídkové, kteří kategoricky odmítají skutečnost, že by Jezídkové a Kurdové byli jeden a tentýž národ. V diskusích lze pozorovat, že odpůrci termínu jezidiki nerozlišují jazyk na jedné straně a glosonymum na straně druhé. Často Jezídkové přichází s odporujícími si tvrzeními, že jezidiki je jiný jazyk než kurdština, případně, že jezidiki neexistuje jako jazyk, že existuje pouze kurdština. Problémem je, že samotný kurdský jazyk je těžce definovatelný, protože má několik dialektů. Kurmandží a jezidiki jsou ve skutečnosti glosony, což jsou názvy stejných jazyků, ale pojmenované různými národy odlišně. Jeden jazyk může mít různé glosony, stává se to obvykle v důsledku nacionalistických tendencí, což je příklad kurdských dialektů, nebo z hlediska jazykovědy či fonetiky, kdy vzniká potřeba jazyk nějakým způsobem pojmenovat.

Kurdská abeceda má 23 souhlásek a 8 samohlásek, rozlišuje krátké a dlouhé samohlásky. Osmdesát procent všech Kurdů mluví dialektem kurmandží. Dnes se latinská abeceda používá pro kurdštinu v Turecku a Sýrii, v Íránu a Iráku se používá pro psanou kurdštinu arabské písmo a v bývalém Sovětském svazu se používá azbuka.<sup>41</sup>

## Náboženství

Jezídkové tvrdí, že mají nejstarší náboženství na světě, zdůvodňují to podobou svého kalendáře. Jejich náboženský kalendář má přes 6764 let, čímž se rok 2020 n. l. stal rokem Jezídků roku 6776. Ve vztahu k některým dalším významným náboženstvím je jezídský kalendář o 4750 let starší než křesťanský nebo gregoriánský kalendář, o 990 let starší než židovský kalendář a je o 5329 let starší než muslimský kalendář. Jezídkové věří v nadpřirozeného Boha zvaného Xwede, stvořitele vesmíru. Dříve než Bůh stvořil člověka, stvořil sedm andělů, kteří byli jeho zjevením. Po stvoření světa Bůh seslal anděly na zem, aby se klaněli Adamovi

<sup>41</sup> KUBÁLEK, P. *Kurdština, její dialekty a média*. [online]. Kurdové a Kurdistan: 2002. [cit. 2021-03-05]. Dostupné z: <https://kurdove.ecn.cz/jazyk.shtml>

jako nejdokonalejšímu božskému vynálezu. Všichni andělé uposlechli, pouze Taus Melek se odmítnul před Adamem poklonit s argumentem, že jediný, před kým se bude sklánět, je Bůh, nikoli člověk. Tímto si Bůh ověřil jeho věrnost a jako odměnu mu světil osud světa a moc nad ním vládnout. Od tohoto příběhu je odvozen zákaz říkat nahlas slovo šajtan (Satan). Když se Taus Melek nesklonil před prvním člověkem na světě, Adam se rozezvil a nazval Tause Meleka satanem. Proto Jezídkové dodnes považují toto slovo za urážku Pavího Anděla.<sup>42</sup>

Přestože se jezídské náboženství předává ústně, existují v jezídismu dvě svaté knihy, Kitêba Cilwe (Kniha zjevení) a Mišefa Reš (Černá kniha). Rukopisy obou knih byly publikovány v letech 1911 a 1913, ale zjistilo se, že to byly padělky napsané západními cestovateli, kteří se zajímali o jezídské náboženství. Říká se, že materiál v nich odpovídá autentickému textu jezídských hymnů. Nyní se komunita snaží tyto hymny shromáždit a sepsat je do jedné sbírky, aby se zachovaly, což může do budoucna proměnit jezídismus v biblické náboženství. Černá kniha popisuje stvoření světa, jak Bůh vytvořil bílou perlu a jak z ní vzešel Taus Melek. Dále popisuje, jak byli stvořeni Adam a Eva a zbytek světa. Kniha končí pojednáním o tabuizovaných věcech v jezídismu.<sup>43</sup> V Knize zjevení jsou napsaná boží slova v první osobě, jako kdyby promlouval k lidem sám Bůh, oproti tomu Černá kniha je napsaná v 3. osobě. Jezídská kniha zjevení má pět kapitol, píše se v ní o božích skutcích a velikosti jeho moci, o tom, že Bůh nepotřebuje svatou knihu k předání svých slov a také varuje před lidmi jiných kultur. Nabádá Jezídy, ať nikoho nepřijímají do svých náboženských skupin a zachovají věrnost svému náboženství.<sup>44</sup>

## Vztah k politice

**Výběr jezídského prince.** Pro všechny Jezídy na světě existuje jediná světská autorita, což je princ zvaný *mír*, který sídlí vždy v Iráku. Podle zvyků, které Jezídkové dodržují, musí být *mír* vybrán ze stejné rodiny jako jeho předchůdce. Rodina předchozího *míra* nominuje jednoho, dva nebo tři lidi, poté se Duchovní rada a významné jezídské klany společně rozhodnou zvolit jednoho z kandidátů jako jezídského míru, aby vystřídal zesnulého.

*Mír* je vedoucím Nadace pro správu jezídských věcí, členem Duchovní rady Jezídů. Tato nadace zahrnuje Bábu šécha a šajchského ministra. Všechna rozhodnutí, která se týkají jezídské komunity, jsou vydávána touto institucí. Tentokrát volba nového *míra* byla politicky

<sup>42</sup> GEBELT, J. a kol. *Ve stínu islámu – Menšinová náboženství na Blízkém východě*. 1. vyd. Vyšehrad, 2016.

<sup>43</sup> THORNTON, D. *The Yazidi Religion*. [online]. Dthorntonapgeo: 2016. [cit. 2021-03-05]. Dostupné z: <https://dthorntonapgeo.weebly.com/>

<sup>44</sup> ISSA, C. *Das Yezidentum: Religion und Leben*. Oldenburg: Dengê Êzîdiyan, 2007.

ovlivněná ze strany Kurdské demokratické strany a Vlasteneckého svazu Kurdistánu. Došlo k situaci, že Jezídové z oblastí Sindžáru a ostatní Jezídové z jiných zemí si přáli odlišného kandidáta z rodiny, jenže rodina *míra* žije na území iráckého Kurdistánu a nový *mír* je členem Kurdské demokratické strany, která je nejsilnější politickou stranu v regionu. Nový *mír* měl podporu této politické strany, a byl vybrán. Ostatní Jezídové mimo území Kurdistánu ho nechtějí kvůli tomu, že je prokurdsky nakloněný a Jezídové po Sindžárském masakru ztratili důvěru ke kurdské vládě a chtějí se od ní co nejvíce distancovat, což je téměř nemožné, jelikož všechny jezídské autority žijí v oblasti Šejchanu na území autonomního Kurdistánu. Svou nevoli Jezídové ze Sindžáru dávají najevo tím, že si sami vybrali dalšího *míra*, kterého vyznávají, což vedlo k situaci, že momentálně Jezídové mají dva *míry*, kteří vládou. Oficiálně je podle všech náležitosti právoplatným *mírem* ten, který sídlí v Šejchanu. (informátor Farhad)

Zde vzniká otázka, jak se tato situace dotýká ostatních Jezídů kupříkladu z diaspor či z oblasti Kavkazu? Dotýká se primárně etnické identity, když všichni Jezídi pochází původně ze severního Iráku, a proto by chtěli, aby v této oblasti nebyly konflikty jakéhokoliv rázu. Podle respondenta Hosniho „*vždycky byla tendence ze strany irácké vlády Jezídy arabizovat anebo je donutit ke konverzi k islámu. Kurdové dávají Jezídům víceméně volnost vyznávat své náboženství, ale tvrdí, že Jezídové jsou Kurdové, s čímž Jezídové nesouhlasí.*“ Tento výrok ukazuje snahu nutit Jezídy k asimilaci do majoritní společnosti Kurdů. Pravý jezídský nacionalismus začal paradoxně v Gruzii a Arménii a tito Jezídové rozhodně nesouhlasí s politikou, která vede k postupnému ztracení jezídské identity.

**Výběr duchovní autority Baby Šécha.** Duchovní rada Jezídů si po konzultaci s jezídským *mírem* a řadou náboženských vůdců podle řady podmínek a zvláštních postupů vybere zástupce pro řešení náboženských záležitostí. Baba Šéch je považován za duchovního vůdce jezídského náboženství, když je pokaždé vybrán nástupce 40 dní po smrti předchozího Baba Šécha. Khartu Hajj Ismail plnil funkci Baby Šécha do své smrti. Zemřel 1. října ve věku 87 let v nemocnici v Erbilu poté, co se jeho zdravotní stav zhoršil.

Kandidát na místo Baby Šécha je po hodnocení Duchovní radou podroben řadě zvláštních postupů a musí splnit několik podmínek. Musí pocházet z rodiny Baba Šécha, ale nemusí to být syn, může to být synovec, bratranec apod. Musí znát a správně praktikovat jezídské náboženství. Šéchova rodina odvozuje svůj původ od šajcha Fakhri Adia, což byl jezídský učenec, filozof a duchovní, který zemřel před stovkami let, přičemž jeho rodina je jednou ze známých a vlivných rodin mezi Jezídy. (informátor Farhad)



## Adaptace Jezídů v novém prostředí

V Německu se Jezídové soustředí hlavně ve spolkových zemích Dolní Sasko a Severní Porýní-Vestfálsko s hlavními sídly v Gelle, Hannoveru a Bielefeldu.

Jezídové se v Německu adaptují poměrně rychle, když velkou roli tu hraje i věk migrantů, mladí lidé jsou více přizpůsobiví a otevřenější ke změnám. Pro starší generace proces integrace trvá déle a je komplikovanější. Jeden z důvodů je ten, že starší nevyužívají všechny možnosti integračního programu. Například pan Khalil tvrdí, „že kvůli tomu, že neovládá dobře němčinu, není snadné si najít práci. Když potřebuje vyřizovat některé věci na úřadě, pomáhá mu devítiletá dcera, která chodí do školy a německý jazyk ovládá dobře.“ Dalším faktorem, proč hodně migrantů, kteří imigrovali v posledních pěti letech do Německa nepracuje, je systém sociálního zabezpečení v Německu. Ten je nastavený tak, že větším rodinám se vyplatí pobírat sociální dávky, místo toho, aby rodiče byli zaměstnáni. Ženy navíc často nemají dokončenou ani základní školu a tím, že mají několik dětí, se musejí starat o domácnost. Je na manželovi, aby pracoval, když mu jako nekvalifikovanému pracovníkovi bude vyplacena nižší mzda, obvykle do 1,5 tisíce euro. (informace od respondenta) V případě žadatelů o azyl finanční pomoc ze strany státu činí okolo 340-350 euro měsíčně na osobu.<sup>45</sup> V případě, že alespoň manžel začíná pracovat, se sociální dávky zkrátí anebo dokonce přestávají být úplně vypláceny. Proto je pro rodiny s 5 dětmi a více, výhodnější pobírat sociální pomoc i nadále.

Jezídká komunita v posledních deseti letech prochází velmi zásadními transformačními procesy. Pro Jezídy život v diaspoře znamená svobodu, ve které mohou praktikovat své náboženství beze strachu, že budou pronásledováni. Jezídi v Německu již nemusí skrývat své náboženství a popírat svou etnickou identitu. Svoboda v diaspoře umožňuje Jezídům otevřít se světu jako jedna z nejstarších etno-náboženských skupin, která má co nabídnout ze své kultury. Dlouhá historie pronásledování a utrpení ovlivňuje kolektivní trauma Jezídů a jezídkou identitu i v diaspoře. Na pozadí sindžárské genocidy je otázka identity velmi aktuální a je předmětem kontroverzního diskurzu v umění, literatuře a filozofii, ale také v religionistice. Byla zakládána jezídká kulturní centra, která se stávají těžištěm kulturního dění v jezídké společnosti. Vydávají se časopisy s tématy jezídismu, jsou vytvářena diskusní fóra, ve kterých se probírají nejaktuálnější témata. Postupně se opouští od ústní tradice předávání kultury, jezídké časopisy a fóra se pokoušejí všechno již písemné

<sup>45</sup> IDNES.CZ, *Přehledně: Kolik berou žadatele o azyl v zemích Evropské unie*. [online]. 2018. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/zpravy/zahranicni/azyl-eu-kolik-berou-zadatele-migrant-prispevek>

zachytit, hlavně co se týče kulturního dědictví. „Nový jezídismus“ již není zaměřený výhradně na posvátné místo Láliš, přestože toto místo zůstává „domovem“ všech Jezídů na světě.<sup>46</sup>

Přestože Jezídi si mohou v diaspoře uchovávat kulturu a náboženství, vzniká zde několik problémů. Jedním z nich je jako skoro v každé soudobé společnosti mezigenerační konflikt, kdy se mladí lidé distancují názorově od starších. Podobně jako u jiných skupin migrantů dochází ke střetu zájmů mezi staršími lidmi, pro které je těžké zůstat v diaspoře, a mladšími, pro které se hostitelský stát stál domovem. Kontext migrace s jejími aspekty urbanizace a gramotnosti vytváří zejména pro mladší generace nová omezení v legitimaci a vede k potřebě přeformulování teologického konceptu. Například pro mladé lidi, kteří získali vzdělání v evropských školách, kde se klade důraz na kritické myšlení, je obtížné dodržovat tabu nebo je pro ně obtížně pochopit tradiční hymny (qewly), jelikož v nich nemohou nalézt racionální vysvětlení. Dalším problémem je neochota mladých Jezídů akceptovat manželské partnery vybrané jejich rodiči. Preference tradičního uzavírání manželství ze strany starších generací a vysoké ceny za nevěsty vytváří ekonomickou propast a můžou do budoucna rozdělit jezídskou komunitu v Německu. V rodinách dochází ke konfliktům a mladí lidé odchází z domova. Dále se začíná porušovat přísné pravidlo endogamie a roste emancipace žen.

Na druhou stranu mohou Jezídové poprvé za celou historii svobodně slavit své svátky a svatební oslavy. Mají příležitost německé majoritě ukázat své tradice prostřednictvím pozvání na různé akce.<sup>47</sup>

### **Jezídské organizace v Německu a ve světě**

Již od počátku 90. let 20. století se centrem diaspory stalo Německo. Imigrace Jezídů do Německa ovlivnila jejich náboženský a kulturní život.<sup>48</sup> Jezídismus je náboženství spjaté s místem vzniku, a proto bylo nutné hodně tradic přizpůsobit možnostem, které hostitelský stát nabízí. Jezídská společnost již nemohla zůstat nadále uzavřenou. Musela se světu otevřít a zároveň hledat způsob, jak svou identitu uchránit a předat další generaci. Zakládání kulturních sdružení, vydávání časopisu a sdružení laických spolků bylo prvním znakem sociální změny, které diaspora čelila. Jezídská diaspora je konfrontována s novými výzvami, k nimž patří

<sup>46</sup> ACKERMANN, Andreas. Yeziden in Deutschland. Von der Minderheit zur Diaspora. *Paideuma*, 2003, 157-177.

<sup>47</sup> AFFOLDERBACH, M., GEISLER, R. *Die Yeziden*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen: 2007.

<sup>48</sup> GEBELT, J. a kol. *Ve stínu islámu – Menšinová náboženství na Blízkém východě*. 1. vyd. Vyšehrad, 2016.

zachování etnické identity, praktikování vlastního náboženství a snaha o zachování zvyků a tradic. Pro zachování své identity v západních podmínkách, Jezídové musí přizpůsobit svou náboženskou praxi a dodržování tradic, musí dosáhnout rovnováhy mezi starými tradicemi a moderním životem v diasporách. Je třeba, aby přešli od ústního předávání náboženských textů k písemnému zachycení a také by měli akceptovat individualistický způsob života místo kolektivistického. Právě kvůli těmto faktorům vznikly první jezídské organizace v diaspoře. Organizace mají za úkol pomoci Jezídům s adaptací v novém prostředí, při řešení administrativních záležitostí s úřady a poskytnout jim prostor pro upořádání akcí a oslav. Kulturní centra jsou určena i mladým Jezídům, když se tu mohou kulturně seberealizovat. Jezídské organizace se snaží u mladé generace posílit její identitu. Často je nabízena výuka náboženství a historie jezídismu.<sup>49</sup> Většina organizací je financována z darů sponzorů a drobných dárců, na regionální úrovni organizace mohou zažádat o dotace k financování konkrétních projektů. Níže jsou jmenovány pouze některé z nich.

Mezi prvními a neaktivnějšími organizacemi bylo Jezídské fórum založené v roce 1993.<sup>50</sup> Jezídské fórum vzniklo z iniciativy několika jezídských rodin z Oldenburku. Původním cílem zakladatelů bylo udržovat a předávat náboženské a kulturní hodnoty a zvyky mladé generace Jezídů. Od svého založení se práce sdružení neustále rozšiřovala do různých oblastí, jako je například pomoc novým jezídským imigrantům s administrativou na úřadech a také nabízí psychologickou a sociální pomoc. Zásadní je i pomoc s integrací mladým lidem, kteří vyrůstají mezi dvěma kulturami. Dalším úkolem je pomoc jezídským ženám se lépe integrovat do německé majority a nabídka vzdělávání a zapojení se do aktivit v jezídském fóru.<sup>51</sup>

Další organizací je Jezídská akademie (Ezidische Akademie). Jedná se o vzdělávací instituci, která sídlí v Hannoveru. Organizace se zabývá současnou situací jezídských menšin. Mezi hlavní cíle instituce patří podpora soudržnosti uvnitř komunity, odstranění bariér mezi minoritou a německou majoritou, PR, vydávání titulu „Zeitschrift der Ezidische Akademie“ o jezídském náboženství a kultuře, podpora rodin a jejich dětí při vzdělávání v německých školách.<sup>52</sup> Za zmínku stojí také Společnost jezídských akademiků (Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen, zkratka GEA). GEA je největší jezídská akademická organizace na světě.

<sup>49</sup> TAGAY, S. a ORTAÇ, S. *Die Eziden und das Ezidentum: Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. 1. vydání. Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg, 2016, s. 138-141.

<sup>50</sup> GEBELT, J. a kol. *Ve stínu islámu – Menšinová náboženství na Blízkém východě*. 1. vyd. Vyšehrad, 2016.

<sup>51</sup> YEZIDEN.DE: *Integrationsarbeit – Herausforderungen im Home-Schooling*. [online]. 2020. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: [www.yeziden.de](http://www.yeziden.de)

<sup>52</sup> THE CONGRESS OF EZIDIS WORLDWIDE: *About*. [online]. 2021. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.ezidi-worldcongress.com/en/about/>

Cílem sdružení je přeshraniční a interdisciplinární vědecká spolupráce, podpora mezikulturního porozumění, otázka lidských práv, práce žen a mládeže, jakož i udržování jezídské kultury a víry.<sup>53</sup>

Ústřední rada Jezídů v Německu je sdružení se sídlem v Bielefeldu, které zastupuje zájmy Jezídů v Německu a paralelně funguje jako zastřešující organizace pro dalších 29 dílčích jezídských organizací v Německu. Ústřední rada Jezídů v Německu byla založena 29. ledna 2017. Cílem Ústřední rady Jezídů v Německu je zastupovat Jezidy v jejich tradičních sídelních oblastech i v diaspoře v Německu. Organizace sleduje náboženské cíle typu ochrany jezídismu, přiznání jezídské menšiny podle mezinárodního práva, zavedení jezídského náboženství do výuky ve školách, ale i politické cíle jako uznání jezídské genocidy, poskytnutí pomoci jezídským uprchlíkům, pomoc při rekonstrukci poničených měst Sindžár a Láliš a dalších kulturních památek nacházejících se ve sporných oblastech v severním Iráku.<sup>54</sup>

Kromě organizací v Německu existují jezídské organizace i v jiných zemích, některé z nich působí mezinárodně. Kupříkladu Národní svaz Jezídů Arménie byl založen v roce 1989 v Arménii. Jedním z hlavních cílů této organizace sjednocení Jezídů a snaha rozvíjet jezídskou národní kulturu všude na světě. V posledních letech tato organizace pomáhá i Jezídům z Iráku, kteří byli vystaveni pronásledování a cílené likvidaci. Národní svaz Jezídů Arménie vyvíjí velké úsilí, aby pomohl arménským Jezídům a Jezídům z jiných států s vyřešením sociálních problémů a s kulturním rozvojem a pomohl s otevřením několika jezídských škol a se zavedením výuky kurmándží v jezídských třídách.

Další mezinárodní organizace je Free Yezidi Foundation, což je politicky nezávislá nezisková organizace, která má pomáhat Jezídům v nouzi. Byla založená v roce 2015 krátce poté, co se teroristé v srpnu 2014 v Iráku pokusili vyhladit jezídskou populaci. Nadace se zabývá humanitárními službami pro přeživší genocidu, a to zejména pro jezídské ženy a děti, se zvláštním zaměřením na zotavení z traumatu a poskytuje psychologické služby. Free Yezidi Foundation se snaží realizovat projekty na ochranu a podporu členů jezídské komunity, kteří se nachází v nepříznivé situaci.<sup>55</sup>

Jedna z nejznámějších neziskových organizací na pomoc Jezídům je organizace Yazda, což je nadnárodní jezídská organizace založená v návaznosti na jezídskou genocidu v roce

<sup>53</sup> GEA: *Über uns*. [online]. Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen: 2021. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.gea-ev.net/%C3%BCber-die-gea/>

<sup>54</sup> ZED: *Ziele*. [online]. Zentralrat der Êzîden in Deutschland: 2021. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <http://www.zentralrat-eziden.com/ziele/>

<sup>55</sup> FREE YEZIDI FOUNDATION: *Our Mission*. [online]. FYF: 2015. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.freeyezidi.org/about-us/>

2014 za účelem podpory jezídské etnicko-náboženské menšiny a dalších utlačovaných menšin. Organizace vznikla ve Spojených státech v Nebrasce. První misí Yazdy bylo poskytnutí humanitární pomoci během útoku IS na Sindžár v roce 2014. Pomoc byla poskytnutá ve formě jídla a vody přibližně 60 000 Jezídům, kteří byli okolo 10 dnů obklíčeni Islámským státem na hoře Sindžár. Dalším cílem mise bylo osvobodit jezídské ženy a dívky, z nichž více než 3200 bylo prodáno do sexuálního otroctví a některé jsou dosud drženy v zajetí IS.<sup>56</sup> Posláním Yazdy je podpora Jezídů, psychologická pomoc obětem genocidy, zdravotní péče přeživším, kteří byli vystaveni těžkému traumatu a distribuce humanitární pomoci v uprchlických táborech. Mezi další cíle organizace patří zvýšení povědomí o otázkách lidských práv, odhalení zločinů teroristické organizace IS, usilování o uznání genocidy Jezídů vládami jiných států, podpora aktivistek za lidská práva, také sběr a dokumentace důkazů o genocidě, snaha dostat pachatele před mezinárodní soud. Jedním z realizovaných projektů v letošním roce byla pomoc při organizaci pohřbů 104 obětí jezídské genocidy ve vesnici Kodžo. Pohřební ceremoniál proběhl 6. února 2021.<sup>57</sup>

### **Vztah Jezídů s německou majoritou**

Na otázku, jaké mají vztahy s německou majoritou, všichni respondenti odpověděli kladně. S Němci údajně vychází dobře a zatím se nikdo z nich neseťkal s nacionalistickým postojem ze strany Němců. Mladší respondenti dokonce tvrdili, že mají i německé přátele. Z odpovědí vyplývá, že neexistuje mezi nimi žádný konflikt. Pravdou však je existence jakési bariéry, která se dá vyzporovat z toho, že typické jezídské rodiny se stýkají s jezídskými rodinami a přátelí se spíše s lidmi pocházejícími také z Blízkého východu, v případě Jezídů z bývalého SSSR s Rusy nebo s jinými národnostmi z bývalého Sovětského svazu. Dá se říct, že si rozumějí nejlíp s lidmi, s nimiž je pojí podobný osud nebo alespoň stejná historická minulost. Pravděpodobně jen málo lidí starší generace by si pozvalo k sobě na návštěvu Němce. Nejedná se o nenávist k majoritě, naopak německý stát přijal uprchlíky, německý lid si již zvyknul na multikulturalismus, který jej obklopuje, problémem zde je fakt, že tyto dva národy se tolik kulturně odlišují, že je malá pravděpodobnost, aby se sblížily. Druhý faktor je jazyková bariéra, kdy starší generace Jezídů často špatně ovládá německý jazyk. V Německu je dnes rozdělená společnost, na jedné straně stojí Němci jako „My“, ti, kteří jsou „doma“ a

<sup>56</sup> WHEELER, S. *Yezidi Women After Slavery Trauma*. [online]. Human Rights Watch, 2016. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2016/04/18/yezidi-women-after-slavery-trauma>

<sup>57</sup> YAZDA GLOBAL ORGANISATION: *About Yazda*. [online]. 2015. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.yazda.org/about-us>

přijímají migranty, a na druhé straně stojí „Oni“, migranti, kteří se pomalu integrují do německé společnosti, ale také ti, kteří se snaží si zachovávat i svou kulturu a náboženství, tím, že si sebou přenesli některé zvyky a tradice, kuchyni a další prvky své kultury.

Německo vede příznivou migrační politiku a je jednou z nejčastějších destinací pro imigranty ze třetích zemí. Od roku 2014 poskytlo azyl skoro dvěma milionům uprchlíků, mezi něž patří i tisíce Jezídů pocházející hlavně z Iráku a Sýrie. Německý stát se snaží pomáhat jezídskému obyvatelstvu nejen v diaspoře, ale i v Iráku. Nejvíce jezídských neziskových organizací sídlí v Německu, což souvisí s tím, že se zde nachází největší jezídská diaspora. Ačkoli Německo nabízí v rámci Národního integračního plánu přes 400 návrhů opatření k vytvoření nových příležitostí pro cizince a podporu jejich integrace a dále Jezídům pomáhají jezídské spolky a svazy, někteří z nich mají obavy, že jim Německo neprodlouží azyl a budou ho muset opustit. „...Německo kdykoliv může posoudit, že nám již nehrozí nebezpečí, a tudíž není důvod nám nadále prodloužit azyl. Osobně znám jednu mladou rodinu i s dětmi, kterou německý stát vrátil do Iráku a žili zde již 6 let, byli to slušní lidé, neporušovali zákony... nevím, proč se jim to stalo.“, říká s obavami respondent Hosni. Přestože se situace v severním Iráku uklidnila, podle Jezídů tam již nikdy nebude bezpečně. Pořád se tam provádějí občasně atentáty, únosy a stále se tisíce Jezídů pohřešují. Politická situace je nestabilní, ukázkou je vláda dvou *mírů*, což je v jezídské historii bezprecedentní. Dalším důvodem, proč je pro Jezídy nebezpečně se do sporné oblasti Sindžáru vrátit, je věčný konflikt mezi iráckou a kurdistánskou vládou o tom, komu Sindžár patří. Vždy to dopadne tak, že pokud začíná nějaký válečný konflikt, Jezídům ze Sindžáru se nedostává pomoci ani ze strany irácké vlády, ani z té kurdské.

Případy, kdy Spolková republika navrátila zpátky celé rodiny, bývají výjimečné a nebývá to bez příčiny. V poslední době se ale v médiích začíná mluvit o případech, kdy jezídské rodiny se samy vracejí například do uprchlických táborů do Kurdistánu kvůli tomu, že se nemohou v Německu integrovat. Objevilo se několik případů, kdy se zpátky do Iráku vrátilo několik dívek, obětí sexuálního otroctví, které v Německu potkaly své trýznitele. Bohužel mezi statisíci uprchlíků, kteří utíkali před válkou, se do Evropy dostali i radikálové a vojáci IS, kteří se ukrývají pod statutem „uprchlík“, a nedaří se zajistit, aby i oni nepřekračovali hranice EU.

## Závěr

Jezídi jsou etnikem, které po staletí vedlo uzavřený způsob života uvnitř své skupiny. Setkávali si často s útlakem ze strany majoritních skupin pod záminkou náboženské jinakosti. Do druhé poloviny 20. století emigrace probíhala většinou v rámci Blízkého východu, a to například z Turecka do Sýrie, z Iráku do Sýrie nebo do Arménie. Až v 90. letech 20. století začala migrace Jezídů do Evropy, nejčastěji do Německa. Jezídi začali masově emigrovat do Německa hlavně v roce 2014 na základě genocidy, kterou na nich spáchala teroristická organizace IS. Od tohoto roku bylo v Německu zřízeno několik jezídských kulturních domů v regionech, kde se jezídská menšina usadila. Nové příchozí Jezídi měli výhodu v tom, že spousta jezídských spolků zde již fungovala, například Jezídské fórum bylo založené v roce 1993.<sup>58</sup> Tyto jezídské spolky se snaží zajistit Jezídům kulturní a náboženské aktivity a snaží se jim pomáhat i v jiných sférách, aby se lépe integrovali do majoritní skupiny. Spolky jsou zakládány Jezídy, kteří žijí již delší dobu v Německu, někdy ve spolupráci s některou neziskovou organizací. Většinou jsou sponzorovány movitějšími Jezídy z diaspory či ze zahraničí, například z Arménie anebo z poskytnutých dotací na lokální úrovni.

Německo se stává cílovým státem pro mnoho imigrantů, jelikož tento stát byl a dodnes je lákavý pro cizince hned z několika důvodů. Zprvu se Německo dokázalo poměrně rychle ekonomicky zvednout po obou světových válkách. Zadruhé je zde vysoká životní úroveň, dobrý systém zabezpečení při nezaměstnanosti a celkově má stát příznivý vztah k migrantům. V Německu je aplikovaný Národní integrační plán, který obsahuje přes 400 návrhů vytvořených pro vhodné příležitosti pro imigranty a k podpoře jejich integračního procesu. Integrační politika je založená na poskytování integračních kurzů, které zahrnují kurzy německého jazyka a získání znalostí zákonů a německých reálií. Projekty jsou soustředěny na předškolní výchovu, zaměstnávání odborníků migrantského původu, k nimž patří například učitelé, lékaři apod., zprostředkovávání lepší zdravotní a sociální péče a na zmenšení bariér mezi členy různých kultur.<sup>59</sup>

Jezídi mají pestrou škálu tradic a svátků, které se snaží dodržovat i v diasporách. Většina svátků se zakládá na pohostinnosti, navštěvování se navzájem, na přípravě jídel. Díky tomu, že jezídské ženy mají na starost domácnost a výchovu děti, i dodržování svátků je snazší, jelikož ženy jsou doma a mají čas věnovat se těmto přípravám. V diaspoře se mění

<sup>58</sup> GEBELT, J. a kol. *Ve stínu islámu – Menšinová náboženství na Blízkém východě*. 1. vyd. Vyšehrad, 2016.

<sup>59</sup> PORSCHE, S. *Kulturní, historické a sociální souvislosti migrace*. 1. vydání. ZSF JU v Českých Budějovicích: 2009, s. 44.

spíše duchovní stránka těchto oslav, jelikož některé svátky podle jezídských tradic mají být provázené určitými rituály vykonávanými jezídskými duchovními, kteří v Německu chybí, a proto jsou vynechány. Například svátek probíhá beze zpěvu hymnů qewály, jelikož v Německu qewálové nejsou, anebo oslava je menší, jelikož ve městě v bytě se nemůže shromáždit tolik lidí jako v domech na vesnici v Iráku.

Přestože se nabízí několik integračních programů pro nové příchozí imigranty, pro hodně z nich je těžké si najít práci. Existuje ještě velký počet negramotných lidí, kteří nevyužívají ani jazykový kurz, následně se potýkají s jazykovou bariérou a zaměstnavatelé nemají zájem je zaměstnat. Také migrantům chybí kvalifikace, například několik z nich má dokončenou jen základní školu a nemá žádnou profesi. Zde je velký rozdíl mezi Jezídy pocházejícími z Iráku či Sýrie a Jezídy kteří mají svůj původ v Zakavkazsku. Posledně jmenovaní většinou mají lepší vzdělání, které je i středoškolské a vysokoškolské. Další výhodou, kterou mají Jezídové pocházející z bývalých států SSSR, je ovládnutí ruského jazyka, což jim dává větší šanci se někde uplatnit, jelikož v Německu je mnoho firem, které mají za majitele Rusy či Němce původem z Kazachstánu. Tito podnikatelé většinou berou do svých firem hodně zaměstnanců z východu, jelikož jsou pro ně levnější pracovní sílou. Tímto způsobem lidé mluvící rusky mohou začínat svou kariéru, časem se mohou dopracovat i na vyšší pozice. Pro Jezídy z Blízkého východu se na druhou stranu objevují příležitosti k zaměstnání v podnicích gastronomického typu, jako jsou restaurace s kebabem nebo kiosky s potravinami. Jejich majiteli jsou zpravidla Turci nebo Kurdové, kteří Jezídy mohou zaměstnávat, jelikož zde hlavně mizí jazyková bariéra. V oblastech, kde je soustředěná jezídská populace, jako například Hannover, Bielefeld, Oldenburg, mají Jezídové, kteří tu často žijí déle než pět let nebo ti, kteří přijeli v 90. letech, už vlastní podniky, které převážně působí rovněž v gastronomickém sektoru.

Kromě německých programů určených k integraci imigrantů existují jezídské laické spolky, které se snaží pomáhat nově příchozím Jezídům s adaptací, s vyřízením úkonů na úřadech, někdy s nabídkou práce a zapojením se do kulturních aktivit. Tyto spolky jsou zakládány Jezídy, kteří žijí v Německu déle, jsou plně integrováni a zároveň nechtějí ztratit svou etnickou identitu. Jezídské organizace jsou sponzorovány dary ze strany movitějších Jezídů, také pro větší projekty například na pomoc obětem jezídské genocidy jsou vytvořeny fondy, na regionální úrovni jsou k určitým projektům využívány dotace a granty. Někteří jednotlivci jsou velice aktivní. Například ve městě Oerlinghausen existuje menší uprchlický tábor a respondent Hosni s jeho rodinou pravidelně tento tábor navštěvuje. Zjišťují, jestli



přišla do tábora nějaká nová rodina a případně se jí snaží pomoci finančně či materiálně ve formě dětského oblečení nebo potravin. Jezídové si jsou vědomi toho, že jsou malou etnickou menšinou, a proto jsou k sobě velice solidární a pomáhají si.

Jezídkou identitu tvoří dva hlavní atributy, které se doplňují navzájem, přičemž ztráta jednoho z nich zapříčiňuje, že jedinec ztrácí svou etnickou identitu a přízeň celé komunity. Prvním atributem je etnická čistota udržovaná pomocí endogamních sňatků. Uzavření sňatku mimo jezídké komunity je v jezídkém náboženství zapovězeno. S tím je spojeno také uzavření manželství pouze v rámci své kasty. V dnešní době je větší šance, že Jezíd uzavře manželství s příslušníkem jiného náboženství, než by uzavřel manželství s jezídkým příslušníkem jiné kasty. Sňatky uzavírané pouze v rámci své kasty jsou přísně dodržovány i v diasporách. Porušení tohoto zákazu vede k exkluzi jedince nebo párů z jezídké společnosti. Pokud by Jezíd uzavřel manželství s příslušníkem jiného náboženství, automaticky přijímá vyznání svého partnera, nemůže to být naopak. Druhým atributem je nemožnost konverze k jezídismu. Jezídem se člověk pouze narodí, k jezídké komunitě se nelze přidávat. Jezídismus je nemisijní náboženství a nikdy nebyla snaha jej předávat „nejezídům“. Jezídismus obsahuje prvky několika náboženství, což z něj dělá speciální náboženství mnohými nepochopené a odsouzené k zániku. Jestliže Jezídové a Kurdové mají společný původ, stejný jazyk, podobný tanec, kuchyň a způsob oblékání, tak přesně náboženství a endogamie jsou hlavní faktory, které je navzájem odlišují. Také jezídké symboly, jako jsou Slunce a podoba Anděla Páva, odlišují Jezídy od všech ostatních etnicko-náboženských komunit. Veškeré tyto atributy tvoří společně jezídkou identitu, která představuje jednu z nejstarobylších etnicko-náboženských skupin na světě.

## Seznam použitých zdrojů

- AÇIKYILDIZ, B. *The Yezidis*. 1. vydání. I.B. Tauris, 2014, 283 s., ISBN: 978-1-78453-216-1.
- ACKERMANN, Andreas. Yeziden in Deutschland. Von der Minderheit zur Diaspora. *Paideuma*, 2003, 157-177.
- AFFOLDERBACH, M., GEISLER, R. *Die Yeziden*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen: 2007.
- ČERNÝ, Karel. *Jezídové – komunita na útěku*. Praha: Lidové noviny, 2016.
- EISLUND, S. *Yazidism*. [online]. Ancient History Encyclopedia: 2019. [cit. 2021-02-11]. Dostupné z: <https://www.ancient.eu/Yazidism/>.
- FREE YEZIDI FOUNDATION: *Our Mission*. [online]. FYF: 2015. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.freeyezidi.org/about-us/>
- GAZARYAN, A. Jezidy. Kto oni / *Езиды. Кто они?* [online]. Noev kovcheg: 2013. [cit. 2021-02-20]. Dostupné z: <https://noev-kovcheg.ru/mag/2013-05/3749.html>
- GEA: *Über uns*. [online]. Gesellschaft Ezidischer AkademikerInnen: 2021. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.gea-ev.net/%C3%BCber-die-gea/>
- GEBELT, J. a kol. *Ve stínu islámu – Menšinová náboženství na Blízkém východě*. 1. vyd. Vyšehrad, 2016, 440 s. ISBN: 978-80-7429-692-5.
- GREYENBROEK, P. G. *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition*. 1. vydání. Edwin Mellen Pr, 1995, 349 s. ISBN 0-7734-9004-3.
- GREYENBROEK, P. G. *Yezidism in Europe: Different Generations Speak about their Religion*. 1. vydání. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz GmbH & Co., 2009, 246 s. ISBN 978-34-47060-60-8.
- GREYENBROEK, P. G., RASHOW, K. J. *God and Sheikh Adi are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz GmbH & Co., 2005, 435 s. ISBN 978-3-447-05300-6.
- HANUS, Lukáš. "Nové diaspory"-diaspora jako transnacionální moment. *AntropoWebzin*, 2009, 5.2-3: 13-17.
- CHEUNG, Yuet W. Approaches to ethnicity: Clearing roadblocks in the study of ethnicity and substance use. *International journal of the addictions*, 1993, 28.12: 1209-1226. DOI: 10.3109/10826089309062185.
- IDNES.CZ, *Přehledně: Kolik berou žadatele o azyl v zemích Evropské unie*. [online]. 2018. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/zpravy/zahranicni/azyl-eu-kolik-berou-zadatele-migrant-prispevek>.
- ISSA, C. *Das Yezidentum: Religion und Leben*. Oldenburg: Dengê Êzîdiyan, 2007, ISBN 978-3-9810751-4-4.
- KUBÁLEK, P. *Kurdština, její dialekty a média*. [online]. Kurdové a Kurdistan: 2002. [cit. 2021-03-05]. Dostupné z: <https://kurdove.ecn.cz/jazyk.shtml>
- MCLOUGHLIN, Seán. Religion, religions, and diaspora. *A Companion to Diaspora and Transnationalism*, 2013, 125-138. DOI: 10.1002/9781118320792.ch7
- MURÁDOVÁ, N. *Poslední dívka*. 1. vyd. Ikar, 2018, 344 s. ISBN: 978-80-249-3523-2.
- PETERMANN, A. *Jesiden in Deutschland oragnisieren sich*. [online]. Deutschlandfunk: 2017. [cit. 2021-02-12]. Dostupné z: <https://www.deutschlandfunk.de>
- PORSCHKE, S. *Kulturní, historické a sociální souvislosti migrace*. 1. vydání. ZSF JU v Českých Budějovicích: 2009, 91 s. ISBN 978-80-7394-751-4.
- SIMPSON, J. A., WEINER, E. S. (1989). *The Oxford English dictionary* (2nd ed., Vol. VII). Oxford: Clarendon Press, 1989, 384 s. ISBN: 978-01-986-1299-5

- TAGAY, S. a ORTAÇ, S. *Die Eziden und das Ezidentum: Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*. 1. vydání. Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg, 2016, 217 s. ISBN 978-3-946246-03-9.
- TAZ.de: *Die zweite Heimat*. [online]. Jesiden in Norddeutschland, 2014. [cit. 2021-02-24]. Dostupné z: <https://taz.de/Jesiden-in-Norddeutschland/!5035368/>
- The Cambridge dictionary of sociology*. Cambridge: Cambridge University Press: 2006. 688 s. ISBN 9780521540469.
- THE CONGRESS OF EZIDIS WORLDWIDE: *About*. [online]. 2021. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.ezidi-worldcongress.com/en/about/>
- THORNTON, D. *The Yazidi Religion*. [online]. Dthorntonapeo: 2016. [cit. 2021-03-05]. Dostupné z: <https://dthorntonapeo.weebly.com/>
- VON HEIN, M. *Die Jesiden fünf Jahre nach dem Genozid*. [online]. DW made for minds: 2019. [cit. 2021-02-24]. Dostupné z: <https://www.dw.com/de/die-jesiden-f%C3%BCnf-jahre-nach-dem-genozid/a-49839355>
- WELT KOMPAKT. *150 000 Jesiden leben in Deutschland*. [online]. 2016. [cit. 2021-02-24]. Dostupné z: [https://www.welt.de/print/welt\\_kompakt/article158992066/150-000-Jesiden-leben-in-Deutschland.html](https://www.welt.de/print/welt_kompakt/article158992066/150-000-Jesiden-leben-in-Deutschland.html)
- WHEELER, S. *Yezidi Women After Slavery Trauma*. [online]. Human Rights Watch, 2016. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2016/04/18/yezidi-women-after-slavery-trauma>
- YAZDA GLOBAL ORGANISATION: *About Yazda*. [online]. 2015. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <https://www.yazda.org/about-us>
- YAZIDI CULTURAL HERITAGE PROJECT: *Recent History*. [online]. 2019. [cit. 2021-03-05]. Dostupné z: <https://www.yazidiculturalheritage.com/recent-history/>
- YEZIDEN.DE: *Integrationsarbeit – Herausforderungen im Home-Schooling*. [online]. 2020. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: [www.yeziden.de](http://www.yeziden.de)
- YEZIDIS INTERNATIONAL: *Batzmi -Yazidi Holiday*. [online]. 2015. [cit. 2021-02-18]. Dostupné z: <http://www.yezidisinternational.org/batzmi-yezidi-holidays/>
- YEZIDIS INTERNATIONAL: *Yezidi food*. [online]. 2015. [cit. 2021-02-18]. Dostupné z: <http://www.yezidisinternational.org/abouttheyezidipeople/yezidi-food/>
- ZED: *Ziele*. [online]. Zentralrat der Êzîden in Deutschland: 2021. [cit. 2021-03-16]. Dostupné z: <http://www.zentralrat-eziden.com/ziele/>

---

# Základní vojenská služba po roce 1968 jako nástroj výchovy k občanství: indoktrinace a ideologizace v narativní reflexi<sup>1</sup>

Compulsory military service after 1968 as citizenship education: indoctrination and ideology in narrative reflection

Jiří Hlaváček

Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i., Vlašská 355/9, 118 00 Praha  
Email: hlavacek@usd.cas.cz

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2021.170206>

## Abstract

The aim of this study is to analyse the narratives of conscripts focused on the relationship between the army and ruling ideology between 1968 and 2004. The first part is devoted to the reflection of various forms of interaction between the army and ideology at the level of official and public discourse. The second part is focused on the mapping of specific forms and narratives related to the phenomenon of compulsory military service, including the question of its importance for conscripts. The main sources of analysis are narrative and semi-structured oral history interviews with 100 conscripts, who had experience with compulsory military service between 1968 and 2004.

## Keywords

army, society, ideology, oral history, interview, military, socialism, democracy

## Klíčová slova

armáda, společnost, ideologie, orální historie, rozhovor, armáda, socialismus, demokracie

## Úvod

Primárním účelem armády je boj, a to bez ohledu na povahu vládnoucího režimu, který je aktuálně u moci. V čem se však jednotlivé typy společenského uspořádání ve vztahu k nasazení ozbrojených sil liší, jsou zdroje, z nichž armáda jako instituce historicky čerpá svou legitimitu. Nový způsob válčení, stejně jako délka a rozměr válečných konfliktů během 19. a 20. století, si postupně vyžádaly potřebu rozvíjet nejen bojové, ale i ideové a morálně volní kvality vojáků (tj. dát jejich počínání vyšší smysl).<sup>2</sup> Nizozemský sociolog Jacques van Doorn v polovině 70. let minulého století v jedné ze svých publikací věnované

---

<sup>1</sup> Tato studie je výstupem projektu č. 410/19-19311S *Armáda jako nástroj socializace: reflexe fenoménu základní vojenské služby v českých zemích (1968–2004)* podpořeného Grantovou agenturou České republiky.

<sup>2</sup> KOLDINSKÁ, Marie; ŠEDIVÝ, Ivan. *Válka a armáda v českých dějinách. Sociohistorické črty*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2008, s. 134.

civilně-militárním vztahům konstatoval, že zatímco masové armády totalitního typu se opírají zpravidla o politickou ideologii s internacionálním přesahem, demokratické ozbrojené síly tradičně vycházejí spíše z nacionalistických pohnutek.<sup>3</sup> Součástí snah o vybudování efektivní branecké armády se tak zejména od počátku 20. století stalo intenzivní ideologické působení, tj. proces indoktrinace a vytváření pozitivního vztahu branců k vládnoucí moci a státnímu zřízení během absolvování povinné základní vojenské služby (ZVS).

Patriotismus či nacionalismus představoval ve většině případů prvotní a nejsilnější impuls, na jehož základě měli být občané podléhající branné povinnosti v průběhu posledního staletí mobilizováni k boji. Politický entuziasmus však neměl představovat efektivní náhradu disciplíny, ale měl být spíše jejím užitečným doplňkem. Důkazem může být idea politické národní armády z období Francouzské revoluce, která se odvolávala na představu politického vojáka, formovaného a motivovaného uvědomělým vyznáváním komunistických idejí. Současně je však třeba mít na paměti, že politicky uvědomělá armáda byla od počátku moderních dějin vždy spíše jen ideálem než dlouhodobě udržitelným faktem a samotné aktivní zapojení do boje bylo zpravidla následně zapříčiněno zcela jinými faktory.<sup>4</sup>

Rusko v tomto ohledu dodnes považuje institut ZVS za významný nástroj k posílení vlastenectví a utváření pozitivního vztahu veřejnosti k armádě, což potvrzují i výsledky evropských průzkumů veřejného mínění z posledních let.<sup>5</sup> Za typický příklad armády budované na občanském principu pak lze považovat německý Bundeswehr, který zavedl povinnou vojenskou službu v roce 1956 a k jejímu zrušení přistoupil teprve v roce 2011. Spolková republika Německo se v polovině 50. let vydala cestou intelektuální, politické a morální reformy armády, jejímž cílem byl „myslící voják – občan v uniformě“ sám sebou i společností považovaný za příslušníka svobodného národa stojícího na straně svobody. Prostřednictvím ZVS byl armádní kolos pod permanentním dozorem společnosti, což mělo zabránit tomu, aby se opakovala situace z 20. a 30. let minulého století (výmarská republika,

---

<sup>3</sup> DOORN, Jacques van. *The Soldier and Social Change*. Londýn, Sage 1975, s. 98.

<sup>4</sup> KILIAS, Jaroslav. Válka, armáda, stát a národ. Byrokracie, disciplína a nacionalismus. In: *Historická sociologie*, č. 1 (2009), s. 54.

<sup>5</sup> Více než 60 % Rusů v roce 2017 podporovalo stávající roční ZVS a projevilo ochotu bojovat za národní zájmy, ve Spojených státech to byla necelá polovina obyvatel a ve státech západní Evropy, kde již byla ve většině případů ZVS definitivně zrušena, dokonce méně než třetina. Vyššího výsledku dosáhlo v obdobném průzkumu v roce 2015 pouze Finsko (74 %), což lze přičíst historicky nepřerušené tradici branné povinnosti a současně bohatým zkušenostem s obranou vlastního území v prvních desetiletích existence samostatného finského státu. Viz BARNOLLAR, Gil. The Best or Worst of Both Worlds? Russia's Mixed Military Manpower System. In: CONLEY, Heather et al. *The Diversity of Russia's Military Power: Five perspectives* (Research Report). Washington D. C., Center for Strategic and International Studies 2020, s. 21–22.

třetí říše), kdy se z armády stal *de facto* „stát ve státě“.<sup>6</sup> Současný trend profesionálních ozbrojených sil, pokud jde o vztah k vlastenectví, je však spíše opačný a potvrzuje, že od konce studené války se globalizovaný svět (až na několik výjimek v podobě autoritativních režimů) zásadním způsobem proměnil. Vzhledem ke globalizaci, transnacionalizaci a internacionalizaci již vojenská služba nespočívá primárně v patriotismu a povinnosti vůči národu, ale vychází spíše z určitého druhu humanitárního kosmopolitismu, který národním zájmům neodporuje, ale přesahuje je. Nutným předpokladem pro uplatnění této nové vize v kontextu profesionálních armád je pak schopnost sebereflexe a porozumění vojenské kultuře „druhých“.<sup>7</sup>

Pro studenoválečný svět od konce 40. let do počátku 90. let minulého století nicméně Doornova teorie nepochybně zůstává v platnosti a v případě československé armády po roce 1948 lze dokonce hovořit o specifickém legitimizačním mixu, který v sobě (pod vlivem politické diskontinuity 20. století) kombinuje národovecké tradice prvorepublikové armády s marxisticko-leninskými principy sovětského totalitárního systému. V československé armádě byla totiž již od jejího počátku (v důsledku první světové války) pevně zakořeněna myšlenka státní a národní existence, která byla po francouzském vzoru úzce navázána právě na koncept obrany vlasti. Nastupující komunistické garnituře po vítězném únoru tedy stačilo tento po tři dekády umně budovaný patriotismus pouze převzít a zasadit do marxisticko-leninského rámce.<sup>8</sup> Místo původního Masarykova hesla „odrakouštění“ armády dosadili komunisté „politickou očistu“ a konformní osvětu nahradili politickou indoktrinací. V důsledku těchto změn byl francouzský vzor po roce 1948 postupně definitivně nahrazen tím sovětským.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> LONGHURST, Kerry. Bezpečnostní kultura a branná povinnost v Německu. In: *Mezinárodní vztahy*, č. 3 (1998), s. 31–32.

<sup>7</sup> ECHTERNKAMP, Jörg; MACK, Hans-Hubertus (eds.). *Dějiny bez hranic? Evropské dimenze vojenských dějin od 19. století po dnešek*. Praha, Academia 2019, s. 13–16.

<sup>8</sup> Podle marxismu-leninismu je armáda ozbrojenou organizací státu na ochranu zájmů určité třídy, přičemž po provedení socialistické revoluce vytvářejí dělníci a rolníci armádu nového typu – třídní armádu. Viz KOLDINSKÁ, Marie; ŠEDIVÝ, Ivan. *Válka a armáda v českých dějinách*, s. 172.

<sup>9</sup> Vnímání armády jako záležitosti politického režimu, důraz na její výchovnou úlohu i silná vazba na francouzský vzor významně usnadnily infiltraci a ovládnutí československé armády komunisty po roce 1945. Viz KRÍŽ, Zdeněk. *Civilní řízení a demokratická kontrola armády v České republice. Peripetie transformace vojensko-civilních vztahů po roce 1989*. Brno, Masarykova univerzita v Brně 2004, s. 51.

## Ideologický rozměr povinné vojenské služby v letech 1968–1989

Chceme-li plně pochopit ideologický rozměr ZVS jako prostředku záměrné socializace – tj. výchovy k (socialistickému) občanství v období normalizace –, nesmíme opominout předcházející společenský vývoj 50. let, který byl ukotven v diskurzech „budování socialismu“ a utváření „nového socialistického člověka“.<sup>10</sup> Charakteristickým rysem československé poválečné éry byl všudypřítomný tlak na militarizaci společnosti. Důraz měl být kladen na moderní racionalizaci, mobilizaci a disciplinaci, přičemž bojovní slovník komunistického hnutí často odkazoval právě ke světu vojenské morálky. Komunistická strana Československa (KSČ) a její členové měli proto v souladu s Leninovým učením hledat inspiraci v armádě.<sup>11</sup> Není proto překvapivé, že propagace armády představovala od konce 40. do konce 60. let jeden z hlavních pilířů ideologické propagandy. Typickým dobovým obrazem se stal obyčejný voják (vojín, málokdy důstojník) se zbraní v pohotovostní poloze, který byl zobrazován často ve společnosti sovětského vojáka nebo v typické kombinaci s dělníkem a rolníkem.<sup>12</sup>

ČSLA měla být garantem nových společenských pořádků a KSČ se v tomto ohledu mohla opřít nejen o vysoké procento straníků (tj. politicky spolehlivých jedinců) v řadách vojáků z povolání, ale také o vlastní politická pracoviště (od roku 1950 v čele s Hlavní politickou správou) na různých úrovních armádního organismu, která měla dohlížet na politickou osvětu důstojnického sboru, vojáků základní služby i občanských zaměstnanců armády.<sup>13</sup> Po celou dobu komunistického panství v Československu tak v armádě existovala vedle služební linie také linie politická, která vytvářela jakousi paralelní mocenskou strukturu,

---

<sup>10</sup> Viz NEČASOVÁ, Denisa. *Nový socialistický člověk. Československo 1948–1956*. Brno, Host 2018.

<sup>11</sup> Komunistické strany byly na počátku studené války popisovány jako „bojové štáby úderné brigády dělnického hnutí složené z obětavých a nadšených vojáků“. Viz KAŠKA, Václav. *Neukáznění a neangažovaní. Disciplinace členů Komunistické strany Československa v letech 1948–1952*. Praha, Conditio humana – Ústav pro studium totalitních režimů 2014, s. 47–48.

<sup>12</sup> KABÁT, Jindřich. *Psychologie komunismu*. Praha, Práh 2011, s. 303.

<sup>13</sup> V roce 1968 bylo mezi vojáky z povolání přes 76 % straníků, poté následoval krátkodobý pokles, ale v polovině 70. let to bylo již opět 75 % a na podzim 1989 bylo v KSČ organizováno dokonce 82 % důstojnického sboru (a v praporčickém sboru to bylo „jen“ necelých 35 %). Viz TOMEK, Prokop. *Československá armáda v čase sametové revoluce. Proměny ozbrojených sil na přelomu osmdesátých a devadesátých let*. Cheb, Svět křídél 2019, s. 32.

mnohdy nadřazenou vojenským řádům a předpisům.<sup>14</sup> Za ojedinělý pokus zvrátit mocenskou převahu KSČ v armádě lze označit snad jen demokratizační proces v období pražského jara, kdy část důstojníků otevřeně kritizovala politický aparát v armádě, ale následující okupace Československa vojsky Varšavské smlouvy v čele se sovětskou armádou jakékoliv snahy o narovnání mocenských poměrů na další dvě desetiletí ukončila.

Poměry v armádě v 70. letech byly (obdobně jako ve zbytku společnosti) poznamenány nástupem tzv. normalizace. Utužení komunistického režimu v Československu šlo paradoxně ruku v ruce s celkovým uvolněním mezinárodního napětí (politika détente) v období studené války. Konsolidovaná lidová armáda se tak po stranických prověrkách na začátku 70. let opětovně stává oddaným politickým nástrojem, jehož cílem je demonstrovat loajalitu vůči vládnoucí moci (resp. KSČ a Sovětskému svazu).<sup>15</sup> Velitelé sice formálně stále velí, ale je to především komunistická strana (resp. politický aparát), která po následující dvě dekády rozhoduje o podstatných záležitostech armády, což se zřetelně odráží také v rovině tehdejšího oficiálního diskurzu: „Československá lidová armáda je rozhodující složkou ozbrojených sil ČSSR určená k obraně socialistické vlasti a společně se Sovětskou armádou a ostatními armádami Varšavské smlouvy k obraně západních hranic socialistického společenství. (...) Základním principem výstavby a organizační činnosti ČSLA je vedoucí úloha KSČ. Strana je základem její politické pevnosti, vysoké bojeschopnosti a zárukou toho, že armáda se ctí splnit svoje vlastenecké a internacionální poslání.“<sup>16</sup>

Mladý muž, jemuž se nepodařilo po roce 1968 vyhnout odvodu, tak byl v podmínkách relativní izolace armádního prostředí během ZVS dlouhodobě (po dobu dvou let, výjimečně pěti měsíců nebo jednoho roku v případě vysokoškoláků), nepřetržitě a jednotně vystavován ideovému a pedagogickému působení důstojnického sboru, jenž tak dostal jedinečnou příležitost vytvořit z něj uvědomělého socialistického občana, obránce vlasti.<sup>17</sup> Vojenská služba tak měla představovat důležitou etapu socializace, během níž se mladý člověk stává

<sup>14</sup> Výsadní postavení KSČ v armádě bylo včleněno přímo do stanov komunistické strany a stranické organizace měly svou každodenní činnost zajišťovat plnění politiky strany v ozbrojených silách. Viz *Stanovy Komunistické strany Československa*. Praha, Ústřední výbor KSČ, 1966, kap. IX, čl. 71–72.

<sup>15</sup> Do konce roku 1973 bylo v rámci stranických čistek vyloučeno nebo vyškrtáno z KSČ přes 7 000 vojáků z povolání. Viz *Zásady třídně politického zpevnění velitelského sboru ozbrojených sil ČSSR ze dne 29. 3. 1974*, Národní archiv, fond Předsednictvo ÚV KSČ, sv. 112, aj. 114, bod 15.

<sup>16</sup> SVOBODA, Oldřich a kol. *Stručný slovník vojenství*. Praha, Naše vojsko 1984, s. 60.

<sup>17</sup> SKALKA, Jaromír. Sebeuvědomování socialistické vojenské pedagogiky. In: *Pedagogika*, č. 5 (1969), s. 735.



členem třídně politické ozbrojené organizace socialistické společnosti – vojákem ČSLA –, dotváří se řada jeho osobnostních kvalit, čímž dochází k jeho politickému dozrávání.<sup>18</sup>

Zatímco západní státy v této době (zejména po neúspěšném americkém vojenském angažmá ve Vietnamu) stále častěji uvažují o nahrazení branecké armády poloprofesionálními či plně profesionálními ozbrojenými silami, státy Varšavské smlouvy naopak své indoktrinační praktiky dále zintenzivňují.<sup>19</sup> V rámci boje s nepřátelskou ideologií jsou pak soustavně administrativně potlačovány všechny projevy nemarxistického myšlení, zvláště náboženství (včetně pronásledování věřících). Právě s ohledem na výchovně-vzdělávací a formativní funkci armády se většina předlistopadových vojenských normativů neomezuje pouze na definici všeobecných práv a povinností vojáků, ale pozornost věnuje také jejich ideálně-typickým charakterovým vlastnostem: „*Voják ozbrojených sil ČSSR je obráncem své vlasti. (...) Je osobně odpovědný za obranu své vlasti; povinen důsledně a neochvějně zachovávat československé zákony a vojenskou přísahu. Být ukázněný, čestný, pravdomluvný, smělý. Nešetřit svých sil ani života při plnění vojenských povinností. Bez odmluvy se podřizovat velitelům/náčelníkům a bránit je v boji.*“<sup>20</sup>

Zvláštní pozornost byla v tomto ohledu věnována kádrovým profilům branců, a to dokonce ještě před jejich samotným nástupem k výkonu ZVS. Kádrové materiály, které byly průběžně vypracovávány bezpečnostními a stranickými orgány, měly v ideálním případě reflektovat politický a morální profil branců, jejich zájmy, schopnosti a sklony využitelné v ozbrojených silách, ale i další důležité skutečnosti (včetně rodinných poměrů) a tělesný, zdravotní a duševní stav.<sup>21</sup> Na základě těchto podkladů – které však v praxi (s ohledem na časovou i personální náročnost jejich podrobného vypracování) trpěly pro komunistický režim typickým schematismem a málokdy zahrnovaly skutečně relevantní a komplexní informace – měli být branci zařazováni do funkcí a k jednotlivým útvarům. K přednostně doplňovaným útvarům ČSLA, včetně útvarů zvláštní důležitosti (zahrnující např. Pohraniční stráž a útvary vojska Ministerstva vnitra), tak např. nebylo možné zařazovat brance, u nichž byly zjištěny

---

<sup>18</sup> STRUHOVSKÝ, Václav. Hlavní činitelé utváření vztahu vojáků k vojenské službě. In: *Historie a vojenství*, č. 4 (1985), s. 87.

<sup>19</sup> Příčinou západních diskusí byl zejména nový komplikovanější způsob válčení a také stále častější uplatňování globálních národních zájmů, které ztěžovalo mobilizaci občanů k aktivní účasti na vojenských akcích daleko od vlastních hranic. Viz KOLDINSKÁ, Marie; ŠEDIVÝ, Ivan. *Válka a armáda v českých dějinách*, s. 185–186.

<sup>20</sup> VALEŠ, Jan; VESELÝ, Mirko. *Základní řády. Řád vnitřní služby ozbrojených sil ČSSR*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1980, s. 16.

<sup>21</sup> *Směrnice pro hodnocení branců a vojáků v záloze a pro jejich zařazování k útvarům ozbrojených sil*. Vojenský ústřední archiv – Vojenský historický archiv, f. Nařízení náčelníka generálního štábu, č. 04, 31. 3. 1981, s. 4.

státobezpečnostní závady (protistátní činnost), podezření na trestnou činnost, evidence mezi kriminálně závadovými osobami, pokus(y) o útěk do ciziny nebo návštěvu zahraničí bez povolení příslušných úřadů, udržování osobního nebo písemného styku s cizinci z kapitalistických států. Překážku pro výkon služby představovali také rodiče a blízcí příbuzní, kteří emigrovali v letech 1968–1969 nebo se podíleli na reakční politice, popř. byli sledováni Státní nebo Veřejnou bezpečností. A konečně, u těchto útvarů také nesměli sloužit branci žijící v silně náboženských rodinách nebo tzv. náboženští fanatici (členové náboženských sekt apod.).<sup>22</sup>

## **Demokratizační proces po roce 1989 v rovině (ne)nucené indoktrinace**

Po roce 1989 se československá, posléze česká armáda pokusila v rovině ideového působení navázat na prvorepublikové tradice, které zdůrazňovaly demokratický princip fungování ozbrojených sil a jejich apolitičnost. Cílem těchto snah mělo být mimo jiné také posílení národní identity a utváření společných hodnot u vojáků základní služby. Úkolem byla pověřena nejprve Správa výchovy a kultury Federálního ministerstva národní obrany, která v lednu 1990 nahradila dosavadní politický aparát, od roku 1993 se pak tato problematika stala součástí agendy Správy sociálního řízení Ministerstva obrany České republiky. Ani nově budovaná armáda na počátku 90. let v období celospolečenských změn tedy nerezignovala na péči o morální a volní kvality vojáků základní služby, spíše naopak. Upřednostňován měl být smysl pro povinnost, odpovědnost, čestnost, vytrvalost, houževnatost, kamarádství a tělesná zdatnost. Tehdejší vojenští didaktici nicméně jedním dechem dodávali, že výchovně-vzdělávací funkci armády nelze oddělit od působení civilních institucí. Armáda tak měla v tomto ohledu pouze navázat na výchovné působení rodiny, školy, zájmových organizací i dalších formálních a neformálních skupin, případně občanských iniciativ.<sup>23</sup>

Bezprostředně po vzniku Armády České republiky (AČR) v roce 1993 byla u vybraných útvarů též experimentálně zaváděna obdoba občanské nauky pod názvem vojensko-občanská příprava, která měla do určité míry substituovat předlistopadové politické

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 6–7.

<sup>23</sup> CVRČEK, Jaromír. *Vzájemné vztahy společnosti a armády (teoreticko-empirická studie)*. Praha, Správa sociálního řízení FMO 1992, s. 46–47.

školení mužstva, tentokrát však již v demokratickém gardu.<sup>24</sup> Podle autorů tohoto ambiciózního projektu, mezi něž patřila řada rehabilitovaných vojáků (tzv. osmašedesátníků), mělo být hlavním smyslem přípravy ovlivňování vědomí a jednání vojáků v základní službě. Jejich ztotožnění s principem občanů ve zbrani (přijetí odpovědnosti za obranu vlasti a národních zájmů); utváření postojů v souladu s vojenskými hodnotami a tradicemi (ideálem byl sebevědomý, statečný, ctnostný a důstojný voják-občan-demokrat) a v neposlední řadě kultivování lidského faktoru v armádě.<sup>25</sup> K plošné realizaci této iniciativy nicméně nakonec nikdy nedošlo, což potvrzují rovněž příručky pro brance z pozdějších let, které formou odpovědí na často kladené otázky řeší již pouze praktické aspekty ZVS a na jakékoliv snahy o aktivní výchovné působení v občanské rovině rezignují.<sup>26</sup> Od roku 1995 úlohu každodenní péče o lidský faktor v armádě převzala tzv. humanitní služba, jejíž personál tvořili psychologové, sociální pracovníci, duchovní a vybraní právníci.<sup>27</sup> Na konci milénia se nicméně jedinou alternativní formou k výchovně-vzdělávací funkci armády stala Duchovní služba AČR, mezi jejíž úkoly patří mimo jiné také podpora vojáků při řešení osobních krizí, rozvoj a prohlubování demokratických tradic a vytváření podmínek pro naplňování ústavou zaručených lidských práv.<sup>28</sup>

Myšlenka nepřímého pozitivního ideového působení na mladou generaci mužů prostřednictvím institutu povinné služby v armádě nicméně zůstává přinejmenším v rovině oficiálního diskurzu nadále živá a stává se jeho imanentní součástí až do jejího zrušení, což dosvědčují také výsledky armádních dotazníkových šetření z druhé poloviny 90. let a bezprostředně před koncem milénia. Podle jejich závěrů výkon ZVS nepůsobí pozitivně jen na vztah branců k instituci armády, ale také na některé vyšší, celospolečenské hodnoty (např. hrdost na občanskou příslušnost a obětavý vztah k vlasti a národu) a rovněž dochází k posilování hodnot mezilidského porozumění, vzájemné pomoci a národnostní tolerance. Tento účinek se však podle autora závěrečné zprávy z výzkumu Jiřího Hendrycha výrazně projevuje teprve až s časovým odstupem – v době, kdy se bývalí vojáci plně adaptují na

---

<sup>24</sup> O povaze chystané vojensko-občanské přípravy si lze udělat komplexní představu z vybraných ročníků (1993–1994) sešitů *Dialog*, které v 90. letech vydávala Správa sociálního MO ČR. Jednotlivé sešity byly zamýšleny jako tematická skripta pro výuku, včetně časové dotace.

<sup>25</sup> Tematika vojensko-občanské přípravy pro povolance. In: *Dialog*, č. 1 (1993), s. 20–21.

<sup>26</sup> Tj. specifikum, vojenského prostředí, základní práva a povinnosti vojáků základní služby, znění vojenské přísahy, riziko šikany, zásady bezpečného sexu, důležitá telefonní čísla apod. Srv. např. MAJER, Petr. *Vojna do kapsy*. Praha, Ministerstvo obrany ČR – AVIS 1999.

<sup>27</sup> LAŠTAVKOVÁ, Jitka; BRNULA, Peter. Sociální práce v armádě – možnosti a výzvy v českém prostoru. In: *Vojenské rozhledy* č. 1 (2017), s. 44.

<sup>28</sup> Duchovní služba v AČR. Ministerstvo obrany ČR. [online] [2021-10-10]. <https://www.mocr.army.cz/informacni-servis/zpravodajstvi/duchovni-sluzba-v-acr-64633>.

civilní život a pracovní zařazení.<sup>29</sup> Závěry longitudinálního výzkumu nicméně působí značně rozporuplně, protože jak Hendrych sám o několik stran dále konstatuje, při porovnání výsledků šetření hodnotové orientace branců s kontrolním vzorkem „nevojáků“ v téže věkové kohortě lze v dlouhodobém horizontu nalézt jen zanedbatelné diference.<sup>30</sup> Rekonfigurace hodnot tak může být zapříčiněna zcela jinými kolektivně sdílenými faktory v období dospívání, než je povinné absolvování ZVS.

## **Pamětnická reflexe vojáků základní služby v orálně-historických rozhovorech**

V rovině indoktrinace existoval mezi oficiálním (řády, předpisy apod.) a zkušenostním diskurzem (aktérská reflexe) evidentní rozpor, pokud jde o očekávání pamětníků a následnou realitu, a to bez ohledu na konkrétní časové období v rozmezí let 1968–2004. V tomto textu vycházíme z (re)konstruovaných narativů, které napříč orálně-historickými polostrukturovanými rozhovory se 100 absolventů povinné vojenské služby nějakým způsobem reflektují problematiku vlastenectví, občanství a vztahu ke státu či k ideologii. Tyto rozhovory byly pořízeny v rámci grantového projektu, na jehož řešení se v letech 2019–2021 podílely dva ústavy Akademie věd České republiky (Ústav pro soudobé dějiny a Etnologický ústav). Všechny rozhovory byly uskutečněny v souladu se zavedenými metodologickými a etickými standardy metody orální historie, která si klade za cíl prohloubit poznání minulosti prostřednictvím analýzy a interpretace vzpomínek pamětníků a pamětnic.<sup>31</sup> Respondenti (výhradně muži) byli vybíráni na základě kombinace otevřené výzvy, cíleného výběru a náhodného vzorkování takovým způsobem, aby pokud možno rovnoměrně pokryli nejen časový záběr celého výzkumu napříč jednotlivými dekádami (tj. rozmezí let 1968–2004), ale i různé druhy vojsk tehdejší československé/české armády (pozemní vojsko, letectvo, protivzdušná obrana státu), včetně běžných, specializovaných i elitních typů konkrétních vojenských útvarů. Do výzkumného vzorku bylo také cíleně zahrnuto několik současných příslušníků Aktivních záloh AČR a vojenských reenactorů (tj. členů různých zájmových uskupení – typicky klubů vojenské historie –, která se ve svém volném čase věnují zpřítomňování historických bitev či každodenního života vojáků v různých historických obdobích). Zvolený způsob vzorkování pak mimo jiné nabízí také reflexi zkoumaného

<sup>29</sup> HENDRYCH, Jiří. *Voják v míru*. Praha, Ministerstvo obrany ČR – AVIS 1998, s. 55–56.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 59.

<sup>31</sup> Viz ABRAMS, Lynn. *Oral History Theory*. New York, Routledge 2010.

fenoménu napříč různými profesními a sociálními skupinami. Posledním významným kritériem vzorkování pak bylo dosažené vzdělání pamětníků v době odvodu, od něhož se až do roku 1989 odvíjela délka povinné vojny (rok či dva).<sup>32</sup>

Než přistoupím k samotné interpretaci rozhovorů, je nutné uvést několik důležitých analytických poznatků. Za prvé, všechny narativy vztahující se k tomuto tématu s ohledem na svou četnost naznačují, že indoktrinační nebo ideologickou funkci ZVS je možné v kontextu připisovaných významů (na rozdíl od roviny socializace a disciplinace) v aktérské zkušenosti považovat za naprosto marginální. Za druhé, část výzkumného vzorku zahrnující pozdější vojáky z povolání, příslušníky aktivních záloh nebo příznivce reenactmentu tvoří specifickou skupinu, jejíž vztah k pojmům jako vlast, stát nebo národ lze obecně hodnotit jako pozitivní (v některých případech až nekritický), jakkoliv je těžké odlišit, nakolik zde reálně sehrává roli celkové osobnostní naladění jedince, jeho zkušenost se ZVS nebo případné pozdější angažmá v armádě či zapojení do různých militárních aktivit. Za třetí, u pamětníků, kteří získali vysokoškolské vzdělání (lhostejno zda před ZVS nebo po jejím absolvování), můžeme identifikovat převažující sklon bagatelizovat jakékoliv snahy o výchovně-vzdělávací působení armády v ideologické rovině. Za čtvrté, krátkodobé pozitivní konotace v rovině očekávání lze vysledovat u respondentů, kteří absolvovali ZVS v rozmezí let 1990–1993, což lze přičíst na vrub dobovým referenčním rámcům (proces konstituování nové občanské společnosti v podmínkách liberální demokracie). A konečně, s ohledem na výše uvedené vycházím v následující části nikoliv z reprezentativních, ale naopak převážně z okrajových pamětnických narativů, jejichž smyslem je ilustrovat různorodé vnímání politicko-ideologického působení ve vojenském prostředí.

## **Patriotismus a vztah k národu**

Interpretačně obtížně uchopitelné, až téměř fluidní téma představuje v rozhovorech zejména otázka vztahu mezi institutem povinné vojenské služby a vlastenectvím chápaným v rovině budování pozitivního vztahu k vlasti jakožto geografickému prostoru a současně souboru společensky žádoucích hodnot. V rámci otevřené otázky tážající se přímo po osobní reflexi významu ZVS byl patriotismus explicitně zmíněn pouze v jednom případě ze sta (navíc se jednalo o respondenta, který se po vojně dobrovolně stal vojákem z povolání a po odchodu do

---

<sup>32</sup> Pro podrobnější informace k teoreticko-metodologickému ukotvení výzkumu viz HLAVÁČEK, Jiří. Vojna stejná, a přece jiná. Narativní (re)konstrukce základní vojenské služby po roce 1968 v multigenerační perspektivě. In: *Národopisný věstník*, č. 2 (2020), s. 5–26.

civilu příslušníkem aktivních záloh). V kontextu jejího případného znovuzavedení patřilo toto téma sice již mezi častější, nicméně stále se objevuje pouze u necelé desetiny pamětníků.

Typickým příkladem může být vojenská přísaha, která – jakkoliv se jedná o deklarativní akt par excellence – pro drtivou většinu respondentů retrospektivně nepředstavovala nijak ideově signifikantní závazek (byla dalece vzdálena původnímu významu veřejného stvrzení věrnosti a statečného chování, které bylo v armádě uplatňováno již v době římských legií). Její vykonání bylo chápáno převážně čistě pragmaticky v intenci nutného předpokladu pro to, aby se pamětníci po několika týdnech fyzického a psychického strádání znovu mohli, byť jen na krátkou chvíli, setkat se svými blízkými a opustit prostor kasáren.<sup>33</sup> Za výjimku potvrzující pravidlo lze považovat jediného narátora, nynějšího aktivního reenactora, který absolvoval ZVS v druhé polovině 90. let u útvaru protivzdušné obrany. Jeho narativ se svým pozitivním zabarvením vymyká všem ostatním, současně však také v poslední větě odráží převažující sdílenou reflexi napříč výzkumným vzorkem: „*Já jsem to [přísahu] bral vážně, pro mě to byl opravdu akt cti. A byla zima, my jsme to nacvičovali neustále dokolečka jak pitomci. Myslím si, že jsme to měli i hezký. A musím říct, že opravdu i ten poslední blb, i takovej ten nejvíc tupej kluk, kterej na útvaru byl, tak to bral s nějakou hrdostí. Nebylo tam, že by někdo dělal posměšky nebo ponižoval ten akt. (...) Všichni jsme se těšili na rodiče a holky, co tam přijedou.*“<sup>34</sup>

Vlastenecký étos je ve spojitosti s válkou do pamětnických narativů vnášen jen minimálně a zpravidla teprve ad hoc. Často se stává prostředkem pro vyjádření nespokojenosti aktérů s aktuálním stavem společnosti, v němž jsou individuální hodnoty upřednostňovány před těmi kolektivními. Dochází tak k paradoxní situaci, kdy nárotoři (zejména ti, kteří mají zkušenost se socialistickou armádou), ač v rámci vlastních vzpomínek vliv jakékoliv užitečné indoktrinace během nuceně strávené doby ve vojenském stejnkroji vehementně popírají, ve spojitosti se současnou mladou generací naopak vkládají naděje právě do možného znovuzavedení ZVS (případně do její alternativy v podobě povinné národní služby):<sup>35</sup> „*Po těch letech jsem si udělal uvědomění, že v podstatě v tom kolektivu*

<sup>33</sup> Význam vojenské přísahy se tak v případě branců, kteří jsou odvedeni v době míru, významně liší od reflexe vojenských profesionálů, případně branců, kteří rukují do války. Viz HOLMES, Richard. *Obrazy války. Chování člověka v bitvě*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2011, s. 36–37.

<sup>34</sup> Rozhovor s M. A. vedl Petr Wohlmut, 14. 7. 2019. Ústav pro soudobé dějiny, Centrum orální historie, sbírka Rozhovory (dále jen „ÚSD COH, Rozhovory“).

<sup>35</sup> „Co je otázka, jestli by neměla být nějaká občanská služba. Povinnost odsloužit něco v rámci státních nebo veřejných úkolů, jo? S tím, že mně by se líbilo, kdyby byla paleta nějak rozprostřená, a ti lidi by dostali fakt dobrý výcvik v nějakém krátkém rozsahu časovém. (...) Třeba ať to má v tom vojenském režimu nebo jde pracovat někam s postiženými, do důchodářku nebo výcvik pro krizové režimy, povodně nebo k hasičům něco

*[vojáků ZVS], když by k něčemu došlo a vyřídí si tu šikanu ty jednodušší lidi, tak přece jenom dojde k tomu stmelení a určitýmu principu lásky k tý vlasti. A to si myslím, že dneska ti mladý taky nemají, jsou daleko sobečtější.“<sup>36</sup>*

V ojedinělých případech pak představuje patriotismus pro pamětníky jednu z možných forem legitimizace, jež má ospravedlnit službu v armádě před rokem 1989 z ideologického hlediska.<sup>37</sup> Podobné narativy nasvědčují, že kolektivně sdílené předpoklady o ZVS jakožto prostředku občanské a vlastenecké výchovy jsou v oficiálním a veřejném diskurzu natolik silně zakořeněny, že s odstupem času dokážou upozadit i zcela protichůdné individuální aktérské zkušenosti.<sup>38</sup> Někteří narátoři tak od současné či budoucí armády očekávají něco, co jim tehdejší armáda podle jejich názoru v minulosti měla poskytnout, ale nedokázala to, protože systém ZVS nebyl nastaven správně (ať už jde o formu, délku či konkrétní obsah povinné vojny).<sup>39</sup>

## **Politické školení mužstva a jeho (chybějící) alternativa**

Základní prostředek přímé indoktrinace a ideologizace vojáků základní služby před rokem 1989 představovalo politické školení mužstva (PŠM), jehož prováděním byli pověřeni osvětoví političtí pracovníci (politrucci), instruktoři Svazu socialistické mládeže, řadoví vojáci z povolání a v některých případech dokonce i vojáci druhého ročníku z řad absolventů (vysokoškoláků). Dobové řády stanovovaly rozsah PŠM v délce čtyř hodin jednou týdně, a to vždy na začátku denního zaměstnání vojáků ve formě přednášky, samostudia, besedy nebo semináře. Oficiálně mělo být cílem politického školení: „...*vyzbrojit vojáky v základní službě základy vědeckého světového názoru marxismu-leninismu, formovat a upevňovat jejich komunistické přesvědčení, vyhraněný třídní postoj a morálně-politické, bojové a psychologické vlastnosti, upevňovat jejich socialistické vlastenectví a proletářský*

---

takového pro obě pohlaví, aby bylo.“ Viz Rozhovor s J. TE. vedl Petr Wohlmuth, 20. 6. 2020. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>36</sup> Rozhovor s V. V. vedl Jiří Hlaváček, 20. 8. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>37</sup> „My jsme tu vojnu nebrali, že bráníme socialismus nebo nějaké takové, my jsme opravdu byli vychovaní v tom, že bráníme vlast, hotovo, tím to končilo.“ Viz Rozhovor s P. G. vedl Jiří Hlaváček, 9. 7. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>38</sup> Poměrně častá byla v tomto ohledu argumentace zahraničím: „Zajímavá je zkušenost, kterou jsem udělal ve Švýcarsku, kdy jsem se bavil s generálním ředitelem jedné nadnárodní firmy a on mi říkal, že tady když jste nebyl v armádě, tak nedostanete slušný zaměstnání, protože o tom člověku je okamžitě jasno, že nemá dobrý poměr ke státu. To je pohled Švýcarů.“ Viz Rozhovor se Z. Z. vedl Jiří Hlaváček, 17. 4. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>39</sup> Typické je to zejména pro současné příslušníky Aktivních záloh AČR nebo stoupence vojenského reenactmentu.

*internacionalismus. Prohlubovat jejich oddanost komunistické straně a lidu, zodpovědnost za obranu své země a světového socialistického společenství, posilovat jejich bdělost, ostražitost a uvědomělou třídní nenávisť vůči nepřátelům socialismu.*<sup>40</sup>

Těmto cílům odpovídalo také obsahové zaměření PŠM, které mělo během pravidelného dvouletého cyklu vojáky postupně seznámit nejen s dějinami KSČ a rozdíly mezi dvěma světovými společenskými soustavami (socialismem a kapitalismem), ale také s významem komunistické strany při obraně vlasti a úlohou ČSLA v rámci Varšavské smlouvy. Jednou týdně měla být navíc povinně věnována hodina společnému sledování pořadu *Kompas*, publicistickému a dokumentárnímu cyklu Československé televize účelově určenému k lidově politické, vojenské a branné vlastenecké výchově vojáků. A dvakrát týdně (ve dnech, kdy neprobíhalo PŠM) měla být před začátkem dopoledního zaměstnání uskutečňována politická informace (aktualita) v rozsahu nejméně půl hodiny. Ani tím však politicko-výchovná funkce ČSLA zdaleka nekončila. Významnou součástí ideového působení tvořila také masová politická práce, která měla být realizována převážně v hodinách osobního volna vojáků a zahrnovala schůze, besedy, názorné agitace nebo práci s tiskem, rozhlasem a televizí.<sup>41</sup> Snaha o politickou indoktrinaci tak byla před rokem 1989 v armádě prakticky všudypřítomná.

Negativní postoj respondentů k PŠM, nejčastěji vyjadřovaný ironií či sarkasmem, proto představuje ideální příklad, na němž lze ilustrovat stav, kdy se oficiální diskurzivní model dostává do konfliktu s každodenní žitou zkušeností. Zatímco oficiálně mělo být PŠM pro každého vojáka prioritou (jeho prostřednictvím měla být zvyšována efektivita práce a bojová připravenost, přičemž jeho neuskutečnění bylo dle dobových předpisů dokonce považováno za mimořádnou událost), v praxi tomu bylo přesně naopak. Politická výchova, obdobně jako fenomén socialistického soutěžení, většinu důstojnického sboru (s výjimkou politického aparátu) i vojáků základní služby zdržovala od výcviku a školení se tak zúčastňovali z prosté povinnosti než pro nějaké skutečné ideologické nadšení. Ačkoliv ve výjimečných případech nelze popřít, že u některých jedinců z řad vojáků základní služby mohlo – vzhledem k jejich nízkému věku při nástupu ZVS – PŠM skutečně vést k určité indoktrinaci, většina respondentů jej považovala za zbytečnou ztrátu času, který byl navíc vyplněn (retrospektivně) absurdní propagandou:<sup>42</sup> *Politický školení mužstva, tam byla*

<sup>40</sup> NĚMEČEK, Zděnek (ed.) *Základní vojenská příručka*. Praha, Naše vojsko 1986, s. 313.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 312–313.

<sup>42</sup> „Tenkrát [70. léta] to bylo tak, že jsme si mysleli, že ten [komunistický] režim bude navždycky tady. To je první pohled. Druhé pohled je, že jsme slyšeli o armádách NATO [Severoatlantická aliance], který jsou



*desetiminutovka, kde jsi shrnoval nějaký politický události, jako že byl sjezd strany nebo že horníci překročili plán na 120 procent nebo že už proběhly žně a že bude hodně chleba. Takovýchle blbosti. A potom tam politrucci a jejich poskoci mluvili o Varšavský smlouvě, o potřebě mladé generace, která by měla po vojně (...) zůstat u vojska. Dělalí takový náborý nenápadně. (...) Ale my jsme leželi na těch lavicích a poslouchali jsme nebo spali a někdo mluvil, mluvil, mluvil a pak řekli – „konec“.<sup>43</sup>*

Školení nabývalo v narativech různých nových (především však vyloženě neideologických) významů a pro vojáky prvního ročníku v 70. a 80. letech mnohdy představovalo okamžiky vytouženého odpočinku, kdy bylo možné načerpat fyzické a psychické síly potřebné pro zdárné zvládnutí základního výcviku a každodenního střetávání s neoficiálním (mazáckým) řádem. Způsob, jímž se pamětníci vztahovali ke komunistické ideologii a indoktrinačním praktikám v tomto kontextu vykazuje nápadnou paralelu s procesy hypernormalizace a performativní změny, které popsal ruský sociální antropolog Alexej Jurčak pro fungování společnosti v období pozdního socialismu v Sovětském svazu.<sup>44</sup> Pamětnické narativy současně dokládají, že praxe PŠM se mohla útvarem od útvaru významně lišit. Čas vymezený na indoktrinaci mužstva tak mohl být v některých případech neoficiálně využíván k různým jiným ryze nevojenským činnostem (od hraní karet přes sledování zábavných pořadů až po neformálně vedené rozhovory a diskuze, které mohly – zejména pokud bylo PŠM vedeno vojáky absolventy – dokonce názorově odporovat původnímu ideologickému záměru).

Připočteme-li k tomu skutečnost, že také řada dalších politicko-ideových nařízení byla v praxi na různých úrovních naplňována často jen formálně, zatímco obsahově byla spíše obcházena, a to i samotnými příslušníky z řad důstojnického sboru, vyvstává před námi obraz normalizační armády, jejíž pamětníci komunistickou ideologii retrospektivně vnímají jako

---

připravený sem vtrhnout, takže jsme se snažili ty naše rodiny chránit. A další věc byla, že jako kluci jsme se snažili tou válkou procat, abysme co nejdřív byli doma. Ta doba prostě byla taková a ta ideologie docela dobře propracovaná, takže jste těm věcem a zprávám věřil, protože bylo těžký najít oponenta, (...) kterež by vysvětlil, že tak to není.“ Viz Rozhovor s J. TER. vedl Petr Drož, 7. 8. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>43</sup> Rozhovor s M. V. vedl Jiří Hlaváček, 5. 4. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>44</sup> Jurčak přichází s tezí, že normalizované a neměnné diskurzivní struktury od poloviny 50. do poloviny 80. let postupně znehybněly a beze změny začaly být opakovány v různých kontextech, což se projevilo nejen na úrovni textů, ale také ve vizuálním diskurzu ideologie (plakáty, filmy, pomníky, architektura), v rituálním diskurzu (schůze, rezoluce, institucionální praxe, slavnosti) a v množství centralizovaných „formálních struktur“ každodenní praxe (školní osnovy, ceny zboží, uspořádání městského prostoru a času apod.). Tato opakování se nakonec stala sama o sobě konečným účelem a konstativní významy diskurzivních forem postupně zmizely. Tato performativní změna byla centrálním principem, skrze nějž autoritativní diskurz v pozdně socialistickém období fungoval, reprezentoval a organizoval každodenní život. Viz JURČAK, Alexej. *Bylo to na věčné časy, dokud to neskonečilo*. Praha, Karolinum 2018, s. 41–42.

nedílný a neměnný dobový referenční rámec každodenního fungování.<sup>45</sup> Jeho nerespektování sice mohlo mít pro některé jedince fatální následky (jak ukázaly politické čistky mezi vojáky z povolání po roce 1968), ale současně bylo do určité míry také nutně tolerováno, jak dokládá příklad již zmiňovaného personálního doplňování vojáků u jednotlivých útvarů. Mezi pamětníky tak nalezneme jedince, kteří v průběhu 70. a 80. let absolvovali ZVS u útvarů, které předpokládaly „vysokou ideovou pevnost a politicko-morální uvědomělost“ (raketové vojsko, Pohraniční stráž), a to i přes vlastní nevyhovující kádrový profil (příbuzní v emigraci nebo disentu, nevhodný třídní původ apod.).

Pro celá 90. léta je pak – i přes rychlé zrušení politického aparátu po sametové revoluci – příznačná určitá neformální setrvačnost „starých pořádků“ a současné tápání v podmínkách nového, demokratického režimu ze strany armádního velení, pokud jde o žádoucnost přímého ovlivňování občanských postojů vojáků základní služby: *„V těch 90. letech se armáda snažila, ještě před tou duchovenskou službou farářů, nastavit takzvanou humanitní službu s tou vizí jako pečovat o takový lidství. (...) No, a právě ten plukovník (...) musel odejít po roce 1968 z armády, ale měl nějakou vizi tohle uplatnit, takže on si vyhmátl mě plus další čtyři vysokoškoláky, učitelé (...) s humanitním vzděláním. (...) Takže my jsme byli v pěti lidech v Praze, Českých Budějovicích, Kroměříž, Ostravě, Náměšti a vlastně jsme zjistili, že nikde se nic moc neděje. (...) To bylo rozvrženo na pět týdnů, ve kterých jsme prakticky skoro nic nedělali, jenom jsme si jezdili po služebních cestách, vlastně v té době, kdy všichni z přijímače nastupovali na útvary, tam byli zavřeni, že jo, a zakoušeli tu první srážku s mazáckou vojnou nebo přímo s šikanou, tak my jsme spali v bílých postelích v Praze, jo? [smích] (...) Ono to pak šlo do ztracena. Nevím, co se s tou institucí stalo, vím, že oni se cítili silně ohroženi duchovenskou službou.“<sup>46</sup>*

Zatímco vysoká míra ideologizace armády před rokem 1989 byla narátory vnímána negativně, její odideologizování (resp. absence jakékoliv snahy o výchovu k občanství) je zpětně v některých případech považováno taktéž za chybu (resp. promarněnou příležitost navázat na předcházející historické tradice), což je reflexe typická zejména pro pamětníky, kteří absolvovali ZVS již v demokratických podmínkách.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Tato reflexe současně tvoří pomyslný svorník mezi narativy pamětníků z řad vojáků základní služby a vzpomínkami vojáků z povolání před rokem 1989. Srv. HLAVÁČEK, Jiří. *Vzestup a pád ČSLA? Vojenská profese v kolektivní paměti důstojnického sboru (1960–1970)*. Praha, Karolinum 2019, s. 57.

<sup>46</sup> Rozhovor s J. TE. vedl Petr Wohlmuth, 20. 6. 2020. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>47</sup> „Co se týče té přidané hodnoty [indoktrinace], tak já jsem něco takového trochu očekával. (...) Po tom 90. roce jsem očekával, že bude nějaký návrat někam, že i ta armáda se nějak změní a přiblíží tomu, co tady za první republiky fungovalo. Myslím si, že to je takovej ideál, že v těch 30. letech lidi tady byli s armádou ztotožněný. (...) Ale tomu ideálu se to asi po tom roce 1989 nepřiblížilo, protože ta armáda neměla kde brát.“

## **Závěrem o postupné generační deideologizaci povinné vojenské služby**

Osobní vztah k ideologii nebo politickým preferencím nebyl v rozhovorech pamětníky zpravidla zmiňován, což může být do značné míry způsobeno tematicky úzce vymezeným výzkumem zaměřeným na konkrétní fenomén, jehož součástí nebyla ambice získat ucelené biografie narátorů, včetně jejich politické orientace. Nelze tedy posoudit či komparovat přímý vliv ZVS na utváření jejich tehdejšího či současného světonázoru. V rámci zkoumaného období je však možné z dílčích zmínek vysledovat ve vzpomínkách trend postupné deideologizace povinné vojny na všech úrovních, což lze ilustrovat na již zmiňovaném neúspěšně budovaném patriotismu, který lze považovat (na rozdíl od převážně politického působení v masových armádách totalitních států) za žádoucí výsledek indoktrinace v rámci národních armád. Zdá se, že tím skutečným motivem, který by přiměl pamětníky k boji, tedy není ochrana státní suverenity („rodná vlast“), státních zájmů, společenských hodnot, ba dokonce ani spoluobčanů, ale – vedle již zmiňované mikrosolidarity v rámci jednotky – především prostý fakt, že na území ohroženého státu se nachází jejich rodina, příbuzní, přátelé nebo majetek (komunitní rozměr a osobní zájmy zde nahrazují vyšší ideologické či metafyzické cíle).

U pamětníků, kteří absolvovali ZVS na konci 60. let (s výjimkou přímé zkušenosti s okupací v srpnu 1968) otevřené zmínky o vlastenectví prakticky nenajdeme a podobně je tomu i v případě reflexe 70. let. Příčinu tohoto stavu lze spatřovat jednak v radikální ideologizaci na úrovni oficiálního diskurzu v důsledku normalizace, jejíž dopad na každodenní praxi měl u většiny obyvatelstva za následek postupnou ztrátu důvěry v komunistické ideály (na rozdíl od milieu 50. let), která vyvrcholila na začátku 80. let, ale také v negativních důsledcích „dočasného“ rozmístění sovětských vojsk na československém území po roce 1968.<sup>48</sup> Na druhou stranu v mnoha narativech absolventů povinné vojny ze 70. let je vlastenecký étos přítomen skrytě v podobě jakéhosi nepsaného a nezpochybnitelného

---

Myslím si, že všechno je v lidech, a že ten pozůstatek bolševický vojny si bohužel v sobě pořád nese i ta současná armáda. Je to dědictví, kterého se ani po těch třiceti letech úplně nemůžeme zbavit.“ Viz Rozhovor s J. P. vedl Jiří Hlaváček, 25. 6. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>48</sup> KABÁT, Jindřich. *Psychologie komunismu*, s. 171.

předpokladu, jehož součástí je nedůvěra k profesionální armádě, což lze částečně připsat i důsledku širší socializace a ideologického působení v období před nástupem k výkonu ZVS.<sup>49</sup>

Následující dekáda se již nesla ve znamení totální deziluze a nihilismu v důsledku mezinárodního vývoje, ale i politické a ekonomické stagnace, pro niž byla typická ztráta jakékoliv víry v principy a cíle socialistické občanské společnosti. V individuálních narativích bychom proto konkrétní zmínky o přímých (výchovných) metodách, jejichž prostřednictvím by armáda reálně (nikoliv pouze oficiálně) a úspěšně podněcovala či posilovala vlastenectví a pozitivní vztah ke státnímu zřízení u vojáků základní služby hledali jen marně. Naopak, aktivně uplatňované nástroje, např. PŠM, měly opačný efekt a u pamětníků vedly spíše k prohlubování jejich individuálního odporu či apatie vůči komunistické ideologii. ČSLA proto bývá v rozhovorech obecně kritizována za svou přílišnou ideologičnost a politizaci, což se projevovalo např. v podobě povinně organizované volební účasti příslušníků vojenských útvarů po celé normalizační období.<sup>50</sup>

Většina „pozitivně“ míněné indoktrinace, připustíme-li možný reálný dopad ZVS v tomto ohledu, by tak musela probíhat kolektivně nepřímou a spíše podprahově, např. v podobě každodenního vztyčování státní vlajky při nástupu, účasti na slavnostních přehlídkách či oslavách, pocitu hrdosti na historické tradice československé armády apod. Podobné vzpomínky se však v rozhovorech prakticky nevyskytují a nenajdeme je ani v rozsáhlé memoárové literatuře věnované (zpravidla humorně laděným) vzpomínkám na vojnu před rokem 1989. Potenciál pro rehabilitaci vlasteneckých myšlenek a ideálů v armádním prostředí podle pamětníků představovala 90. léta. K naplnění těchto ambicí nicméně vlivem nízké adaptability důstojnického sboru a přetrvávajících „socialistických pořádků“ nedošlo a postupné směřování k profesionalizaci armády na konci milénia pohřbilo i veškerá pamětnická očekávání v tomto ohledu. Indoktrinační funkce ZVS v rozhovorech téměř nefiguruje a „domnělé“ vlastenectví lze připisovat spíše vlivu předcházející socializace před nástupem na vojnu, případně jej můžeme chápat jako výsledek skupinového semknutí a vzdoru vůči nucené disciplinaci ze strany nadřízených (ať už v rovině oficiálního, či neoficiálního disciplinačního řádu).

<sup>49</sup> „Každý chlap od určitého do určitého věku je ve státě pro to, aby ho bránil. Ať už to bylo dřív s kopím či mečem v ruce, nebo dneska se samopalem, ale jako nechat se bránit dneska víceméně hrstkou – promiň, ale bůhví jak vychovanéjch – profesionálů?“ Viz Rozhovor s J. HU vedl Petr Wohlmuth, 15. 7. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

<sup>50</sup> Rozhovor s P. T. vedl Jiří Hlaváček, 16. 5. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.

## Seznam použitých zdrojů

- ABRAMS, Lynn. *Oral History Theory*. New York, Routledge 2010. DOI: 10.4324/9780203849033
- BARNDOLLAR, Gil. The Best or Worst of Both Worlds? Russia's Mixed Military Manpower System. In: CONLEY, Heather et al. *The Diversity of Russia's Military Power: Five perspectives* (Research Report). Washington D. C., Center for Strategic and International Studies 2020, s. 17–22.
- CVRČEK, Jaromír. *Vzájemné vztahy společnosti a armády (teoreticko-empirická studie)*. Praha, Správa sociálního řízení FMO 1992.
- DOORN, Jacques van. *The Soldier and Social Change*. London, Sage 1975.
- Duchovní služba v AČR. In: Ministerstvo obrany ČR. [online] [2021-10-10]. <https://www.mocrarmy.cz/informacni-servis/zpravodajstvi/duchovni-sluzba-v-acr-64633>.
- ECHTERNKAMP, Jörg; MACK, Hans-Hubertus (eds.): *Dějiny bez hranic? Evropské dimenze vojenských dějin od 19. století po dnešek*. Praha, Academia 2019.
- HENDRYCH, Jiří. *Voják v míru*. Praha, Ministerstvo obrany ČR – AVIS 1998.
- HLAVÁČEK, Jiří. Vojna stejná, a přece jiná. Narativní (re)konstrukce základní vojenské služby po roce 1968 v multigenerační perspektivě. In: *Národopisný věstník*, č. 2 (2020), s. 5–26.
- HLAVÁČEK, Jiří. Vzestup a pád ČSLA? Vojenská profese v kolektivní paměti důstojnického sboru (1960–1970). Praha, Karolinum 2019.
- HOLMES, Richard. *Obrazy války. Chování člověka v bitvě*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2011.
- JURČAK, Alexej. *Bylo to na věčné časy, dokud to neskončilo*. Praha, Karolinum 2018.
- KABÁT, Jindřich. *Psychologie komunismu*. Praha, Práh 2011.
- KAŠKA, Václav. Neukáznění a neangažovaní. Disciplinace členů Komunistické strany Československa v letech 1948–1952. Praha, Conditio humana – Ústav pro studium totalitních režimů 2014.
- KILIAS, Jaroslaw. Válka, armáda, stát a národ. Byrokracie, disciplína a nacionalismus. In: *Historická sociologie*, č. 1 (2009), s. 45–64. DOI: 10.14712/23363525.2017.52
- KOLDINSKÁ, Marie; ŠEDIVÝ, Ivan. *Válka a armáda v českých dějinách. Sociohistorické črty*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2008.
- KŘÍŽ, Zdeněk. *Civilní řízení a demokratická kontrola armády v České republice. Peripetie transformace vojensko-civilních vztahů po roce 1989*. Brno, Masarykova univerzita v Brně 2004.
- LAŠTAVKOVÁ, Jitka; BRNULA, Peter. Sociální práce v armádě – možnosti a výzvy v českém prostoru. In: *Vojenské rozhledy* č. 1 (2017), s. 40–51. DOI: 10.3849/2336-2995.26.2017.01.040-051
- LONGHURST, Kerry. Bezpečnostní kultura a branná povinnost v Německu. In: *Mezinárodní vztahy*, č. 3 (1998), s. 29–36.
- MAJER, Petr. *Vojna do kapsy*. Praha, Ministerstvo obrany ČR – AVIS 1999.
- NEČASOVÁ, Denisa. *Nový socialistický člověk. Československo 1948–1956*. Brno, Host 2018.
- NĚMEČEK, Zdeněk (ed.). *Základná vojenská příručka*. Praha, Naše vojsko, 1986.
- Rozhovor s J. HU vedl Petr Wohlmuth, 15. 7. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- Rozhovor s J. P. vedl Jiří Hlaváček, 25. 6. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- Rozhovor s J. TE. vedl Petr Wohlmuth, 20. 6. 2020. ÚSD COH, Rozhovory.

- Rozhovor s J. TER. vedl Petr Drož, 7. 8. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- Rozhovor s M. A. vedl Petr Wohlmuth, 14. 7. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- Rozhovor s M. V. vedl Jiří Hlaváček, 5. 4. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- Rozhovor s P. G. vedl Jiří Hlaváček, 9. 7. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- Rozhovor s V. V. vedl Jiří Hlaváček, 20. 8. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- Rozhovor se Z. Z. vedl Jiří Hlaváček, 17. 4. 2019. ÚSD COH, Rozhovory.
- SKALKA, Jaromír. Sebeuvědomování socialistické vojenské pedagogiky. In: *Pedagogika*, č. 5 (1969), s. 725–749.
- Směrnice pro hodnocení branců a vojáků v záloze a pro jejich zařazování k útvarům ozbrojených sil. Vojenský ústřední archiv – Vojenský historický archiv, f. Nařízení náčelníka generálního štábu, č. 04, 31. 3. 1981.
- Stanovy Komunistické strany Československa*. Praha, Ústřední výbor KSČ, 1966.
- STRUHOVSKÝ, Václav. Hlavní činitelé utváření vztahu vojáků k vojenské službě. In: *Historie a vojenství*, č. 4 (1985), s. 75–92.
- SVOBODA, Oldřich a kol.. *Stručný slovník vojenství*. Praha, Naše vojsko 1984.
- Tematika vojensko-občanské přípravy pro povolance. In: *Dialog*, č. 1 (1993), s. 20–21.
- TOMEK, Prokop. *Československá armáda v čase sametové revoluce. Proměny ozbrojených sil na přelomu osmdesátých a devadesátých let*. Cheb, Svět křídél 2019.
- VALEŠ, Jan; VESELÝ, Mirko. *Základní řády. Řád vnitřní služby ozbrojených sil ČSSR*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1980.
- Zásady třídně politického zpevnění velitelského sboru ozbrojených sil ČSSR ze dne 29. 3. 1974*, Národní archiv, fond Předsednictvo ÚV KSČ, sv. 112, aj. 114.

## **Studentská sekce**

---

## Starobylá Arménie aneb krásy Kavkazu

Karel Jílek, Kateřina Mlázovská

Země (ne)známá pro svou starobyrou historii a krvavou minulost. Země nespočtu chrámů a klášterů, jež berou dech. Země, jejíž břehy neomývá moře, a přesto ho v ní najdeme. Země chudoby a pohostinnosti. Země výborného jídla a skvělého vína. Země kontrastů, krás, tajů a dálav. Tahle země byla v červnu 2021 cílem naší cesty.



Obrázek 1. Státní vlajka Arménie.

### Přípravy

Když jsme dva měsíce před samotným odjezdem hovořili o možnosti navštívit společně s Arménií také Gruzii a Ázerbájdžán, vypadalo to minimálně na měsíční výlet. My na to měli deset dnů a bylo jasné, že bychom za tu dobu prakticky nic pořádně neviděli. Navíc probíhala pandemie COVID-19, která by nám kvůli testování a karanténním opatřením stěžovala přejezdy, proto jsme se nakonec rozhodli „pouze“ pro Arménii. Nutno dodat, že v této fázi plánování jsme ani pořádně nevěděli, zda vůbec někam pojedeme a co nás tam bude čekat. Většina členů expedice se navíc kvůli distanční výuce trvající skoro rok vůbec neznala. Jako správní dobrodruzi jsme se ovšem nenechali zastrašit černými myšlenkami a skupinově zakoupili letenky. Jak jinak se totiž co nejlépe seznámit s novými lidmi? No přeci..., jet s nimi do Arménie!

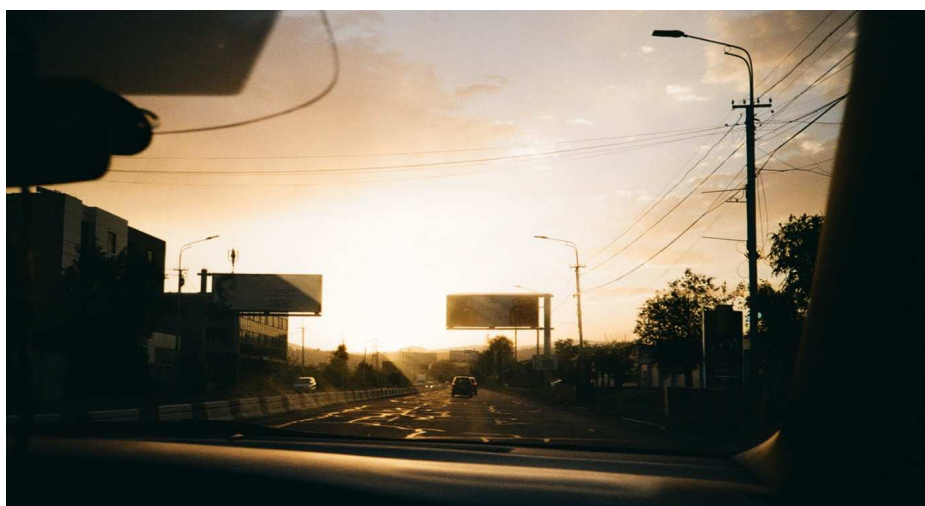




Obrázek 2. Společná fotka při příjezdu do Jerevanu.

### První kontakt

Třináct statečných<sup>1</sup> v čele s panem docentem Kokaislem se pár měsíců poté, 14. 6. ve večerních hodinách, odlepuje od země a na palubě letadla Embraer ERJ-175 míří spokojeně do Varšavy, odkud s menší pauzou na přestup vyráží přímo do Jerevanu. Naštěstí nad námi během celé naší cesty držel svatý Kryštof ochrannou ruku a my jsme tak mohli stanout v cíli. Na letišti jsme si hned prozíravě koupili SIM karty<sup>2</sup> a než jsme se nadáli, hlasití arménští taxikáři nás za brzkého rána za zvuků ruštino-arménštiny a hlasitého smíchu všechny naládovali do tří aut a vydali se s námi do hloubi arménského hlavního velkoměsta. Jízda, která by byla v ČR minimálně „o papíry“, nám tak dala první cestovatelský zážitek. První zkušenost. To jsme chtěli. Proto jsme tady.



Obrázek 3. První fotka v Arménii. Sedadlo spolujezdce v taxi z letiště.

<sup>1</sup> Málem nás odlétlo pouze dvanáct. Jeden z členů expedice totiž cestoval pravděpodobně od letiště místo na letiště. Naštěstí nad nástrahami MHD úspěšně zvítězil a skupina se tak mohla vydat na výpravu.

<sup>2</sup> Pokud člověk cestuje po Arménii, je určitě výhodné si hned na letišti zakoupit SIM kartu. Balíček s 6 GB + 100 minut vyjde jednoho na 6 \$.

## Jerevan – město ve stínu hory

Jerevan je s milionem obyvatel hlavním městem Arménie. Základy města byly položeny okolo pevnosti Erebuni kolem roku 783 př. n. l., což činí z Jerevanu dokonce staršího bratra samotného Říma, který vznikl o 30 let později. Město samotné je plné více či méně patrných kontrastů. Je to vidět zejména na architektuře z dob socialismu, která se prolíná s moderní. Každého návštěvníka z centrální Evropy jistě překvapí pítka s vodou na každém rohu, ale také truchlící ženy na hlavních třídách, které žádají o peníze se slovy o svých padlých synech ve válce v Karabachu.<sup>3</sup>



Obrázek 4. Kostel sv. Řehoře Osvětitel.



Obrázek 5. Pohled směrem od kostela sv. Řehoře.

<sup>3</sup> Spory o Náhorní Karabach se táhnou několik desítek let do minulosti. Po rozpadu SSSR chtěli Azerové připojit území Karabachu obývané především Armény k Ázerbájdžánu. V oblasti Karabachu (v překladu znamená: *černá zahrada*) žili ale od nepaměti většinou Armény. V celém sporu figurovaly také sliby sovětských vůdců o územních reformách, které ale nebyly dodrženy. Vypukla tak válka, ve které zahynulo přes 30 tisíc lidí.

Na každodenní život obyvatel Jerevanu dohlíží, společně s monumentální sochou Matky Arménie, z výšky 5000 m n. m. posvátná hora Ararat. Ten jsme měli všichni poprvé možnost spatřit při zběsilé jízdě z letiště. Zasněžený vrcholek zprvu připomínal mrak, ale při delším zkoumání člověk opravdu rozpoznal zasněžený vršek hory. Ararat, na jehož vrcholku prý podle pověsti stanul během „potopy světa“ Noe se svou archou, je od hlavního města vzdálen něco málo přes 50 km. Tím pádem bychom ho už nehledali v Arménii, ale v Turecku. Tento geografický fakt ovšem nebrání Arménům horu považovat za posvátnou a sobě vlastní. S tím by jistě souhlasil i pán, na kterého jsme narazili v bývalém hlavním městě, Ečmiadzinu. Ten nám vyprávěl, že v mládí na vrcholcích Araratu jezdil na lyžích a že je hora jejich. Arménská. Dotyčný, takový milý starší pán, měl s sebou tašku plnou jídla a po prvním rozhovoru s námi zůstal skoro celý den. Zatímco se dobrovolně pasoval do role průvodce, skupinově jsme usoudili, že jeho rodina bude dnes zřejmě bez večere.



Obrázek 6, 7, 8. Ulice Jerevanu.

## „Jak? Kudy? Kam?“ – Doprava

Během naší expedice jsme hojně využívali místní dopravu. Ať už se jednalo o linkové autobusy, taxikáře nebo řidiče maršrutek.<sup>4</sup> Řidiče je možné stopnout prakticky kdekoliv a pro cestovatele tak není problém se dostat, kam zrovna potřebuje. Nám se například podařilo uplatit řidiče linkového autobusu, aby nás vozil podle našeho přání celý den. Zde musím říct, že mám možná lehce zkreslenou představu. Ačkoliv jsem byl po celou dobu výletu stále mile překvapený, že nám pořád každý staví a chce nás svézt, zpětně mi došlo, že řidiči místním asi tak horlivě nestaví. Příkladám to vztahu turista=peníze.



Obrázek 9. Čekání na plné obsazení maršrutky.



Obrázek 10. Řidič linkového autobusu, kterého jsme uplatili.

<sup>4</sup> Maršrutka je takový menší autobus sloužící jako jeden z druhů veřejné dopravy v postsovětských zemích. Tyto maršrutky jezdí, na rozdíl od normálních linkových autobusů, v nepravidelných intervalech a častokrát jen tehdy, než jsou zcela naplněné. Maršrutky nejezdí pouze ve větších městech, ale v celé Arménii.



Obrázek 11. Na cestě.

V Jerevanu mají také metro. Sice pouze jednu linku o 10 zastávkách, ale i tak to byl zajímavý zážitek. Metro lehce připomínalo normální vlakové nádraží, akorát pod zemí. Proč? Každá stanice má svého výpravčího. Ten hezky každou vlakovou soupravu odmávne a ta poté na znamení mizí v tunelu.

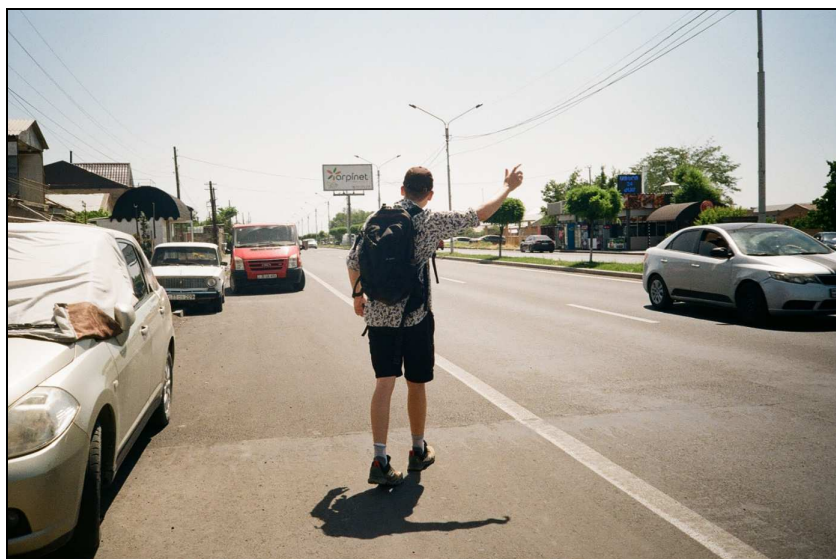
### Ztraceni v překladu

Jediný, kdo uměl z naší skupiny dobře rusky, byl pan docent Kokaisl. Když se tak vydal společně se třemi odvážnými studenty do horských masivů hledat starobylou etnicko-náboženskou komunitu Jezídů, ostatní jsme si kladli otázku: *Jak se dostaneme do Jerevanu, který je asi 60 km daleko?* Nervozitu jsme rychle zahnali zmrzlinou z překvapivě umístěného obchodu ve vesnici Aknalich a pohledem na zádumčivý Ararat. Venku bylo přes 38 stupňů ve stínu, na slunci jsme se neodvažovali ani hádat. Pomalu jsme se rozpouštěli společně s našimi zmrzlinami a očekávali blížící se konec. Opak byl pravdou! Ani ne po minutě a půl stopovacího procesu nám zastavil Mercedes-Benz Sprinter... s klimatizací! „Jerevan, prosím, paka, paka... Jerevan...pažalsta...zděs děngi...“ spustili jsme s nadějí. Řidiči se z naší kombinace polštiny, slovenštiny a češtiny zřejmě udělalo nevolno. Chvilku váhal, ale nakonec se nad námi smiloval a vpustil nás do svého lesknoucího se vozu.



Obrázek 12. Jezidský chrám ve vesnici Aknalič.

Poučení pro budoucí dobrodruhy na cestě do Arménie. Dobré je mít alespoň elementární znalost ruštiny. Případně polštiny. S angličtinou zde moc nepochodíte. Hovoří jí spíše mladí, je občas slyšet v restauracích nebo na recepcích hotelů. Pravdou je, že jsme se dokázali domluvit povětšinou vždy. Pokud došly všechny nápady, tak „rukama a nohama“ se člověk domluví vždy a všude.



Obrázek 13. Stopujeme!

### „Arménské moře“ – Sevan

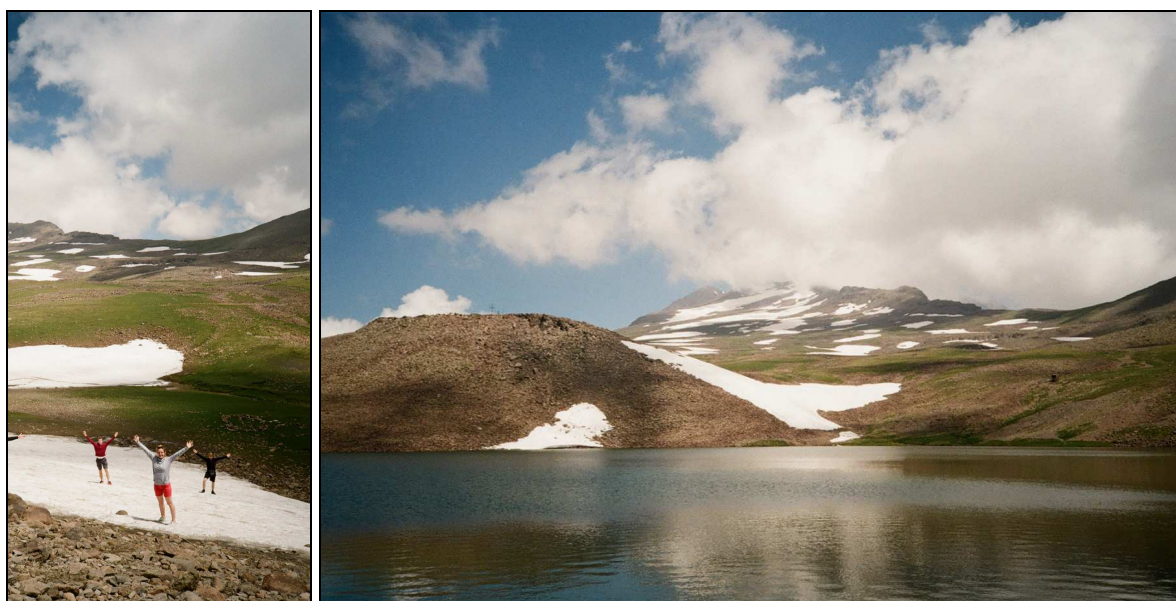
Po několika dnech v Jerevanu město za rozbřesku opouštíme a vydáváme se na sever směrem k ledovcovému jezeru Kari, které se nachází ve výšce kolem 3500 m n. m.<sup>5</sup> Dalším cílem bylo

<sup>5</sup> Z rozpáleného města jsme za necelé 2 hodiny chodili po sněhových plotnách na úbočí kopce nad jezerem. Teplota se přitom změnila o zhruba 20 stupňů.

sestoupit z hor směrem k jezeru Sevan. Jezero je obrovské a my hned pochopili, proč je také někdy označováno jako arménské moře. Centrum zde leží ve stejnojmenném městě, které je pro svůj klášter Sevanavank oblíbeným turistickým střediskem. Turisté zde mají možnost vyhlídkové cesty lodí (kterou jsme si vyzkoušeli na vlastní kůži) nebo adrenalinovou jízdu na vodním skútru (pro tu se odhodlala pouze jedna členka výpravy). Ubytování jsme měli v nedalekém hostelu, jehož majitel byl více než vstřícný, a to i navzdory faktu, že jsme mu nedopatřením vypili všechny zásoby ovocného červeného vína po jeho dědečkovi. Příjemný bonus tohoto místa byly dechberoucí výhledy z podivně vzhlízející stavby připomínající žraločí ploutev, stojící za hostelem. Ty mě ještě dnes budí ze spaní.



Obrázek 14. Fauna.



Obrázek 15, 16. Pozdravy s nejvyšší horou Arménie Aragacem v pozadí. Ledovcové jezero Kari.



Obrázek 17, 18. Dálava.



Obrázek 19, 20. Jezero Sevan a stejnojmenný poloostrov. „Žraločí ploutev“.

### Němé chrámy

Arménie je zemí chrámů. Na naší cestě jsme jich navštívili hned několik. Ať už se nacházely v horách, u jezera, na rovině nebo ve městě, ... pokaždé z nich výrazným způsobem sálal genius loci. Navštívili jsme jediný antický chrám nejen v Arménii, ale v celém bývalém SSSR – Garni. Na chrám Haghardzin se bylo potřeba posunout několik kilometrů od Sevanu do národního parku Dilidžan, do kláštera Tatev jsme dokonce podnikli cestu nejdelší obousměrnou lanovkou na světě – Wings of Tatev. Měli jsme možnost vidět i starodávný hotel, ve kterém prý spával samotný Čingischán a na závěr jsme se vypravily do kláštera Chor Virap známého z arménských pohlednic pro úchvatnou scenérii s výhledem na Ararat v pozadí.

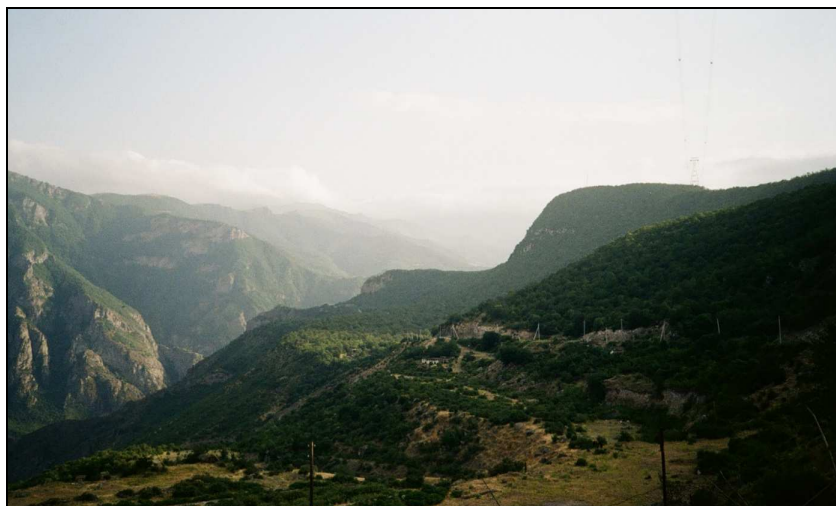




Obrázek 21, 22. Klášter Geghard a Tatevský klášter.



Obrázek 23, 24. Klášter Haghartsin. Klášter Chor Virap (v pozadí Ararat).



Obrázek 25. Údolí pod lanovkou Wings of Tatev.

Pro důkladnější studium historie všech těchto památek by člověku nestačily snad ani 2 životy. S údivem, pokorou a vděkem jsme si proto mlčky společně užívali sílu míst, která ožívala v našich představách.



Obrázek 26. Svíce.

### Arménská pohostinnost a kuchyně

O pohostinnosti obyvatel kavkazských zemí jsme před naší výpravou slyšeli hodně. Společně s kuchyní to byly mj. důvody, kvůli kterým jsme se chtěli do Arménie podívat a zjistit, zda tomu tak opravdu je. Při první příležitosti jsme v Jerevanu hned první noc okusili pravou arménskou kuchyni v příznačném podniku Tavern Yerevan. Doporučit můžeme jistě pověstné *čačapuri*. Tato placka z kynutého těsta plněná sýrem a dalšími ingrediencemi – v závislosti dle regionu – je na území Arménie a Gruzie tak rozšířená, že s pomocí tzv. „čačapuri

indexu“ měří ekonomové na univerzitě v Tbilisi inflaci v zemi.<sup>6</sup> Dále bychom mohli určitě doporučit základ arménské kuchyně, kterým je *lavaš* (nekynutý měkký chléb) nebo arménské národní jídlo, polévku *harisu*. Výborné mají také červené víno a proslulý koňak s originálním názvem Ararat.



Obrázek 27, 28. Lidé.

Další důkaz pohostinnosti jsme zažili na konci naší cesty. Poslední den našeho pobytu v Jerevanu jsme si zamluvili skromný hotel, který vedl mladík jménem Tigran. Problém byl v tom, že podle pravidel bychom museli hotel opustit druhý den ještě před obědem. To by ovšem znamenalo pobyt uprostřed rozžhaveného Jerevanu celý den až do půlnoci se všemi věcmi na zádech. Letadlo zpět do Varšavy nám totiž letělo až v ranních hodinách. Po snídani jsem se dal s Tigranem do řeči, a nakonec z toho byl několikahodinový příjemný hovor. Dokonce nás u sebe nechal celý den (zadarmo) až do večera, kdy nám zavolal transport přímo na letiště. Tigran byl velmi milý mladík, který Prahu v minulosti navštívil a jednoho dne by se sem chtěl se svojí budoucí ženou vrátit. Vyměnili jsme si kontakty, a přitom žaslí nad jednoduchostí mezinárodního (multikulturního chcete-li) spojení, které není limitováno kilometry, kulturou, náboženstvím nebo nepřízní počasí. Tigran nám moc pomohl a na dálku mu tímto chci ještě jednou poděkovat.

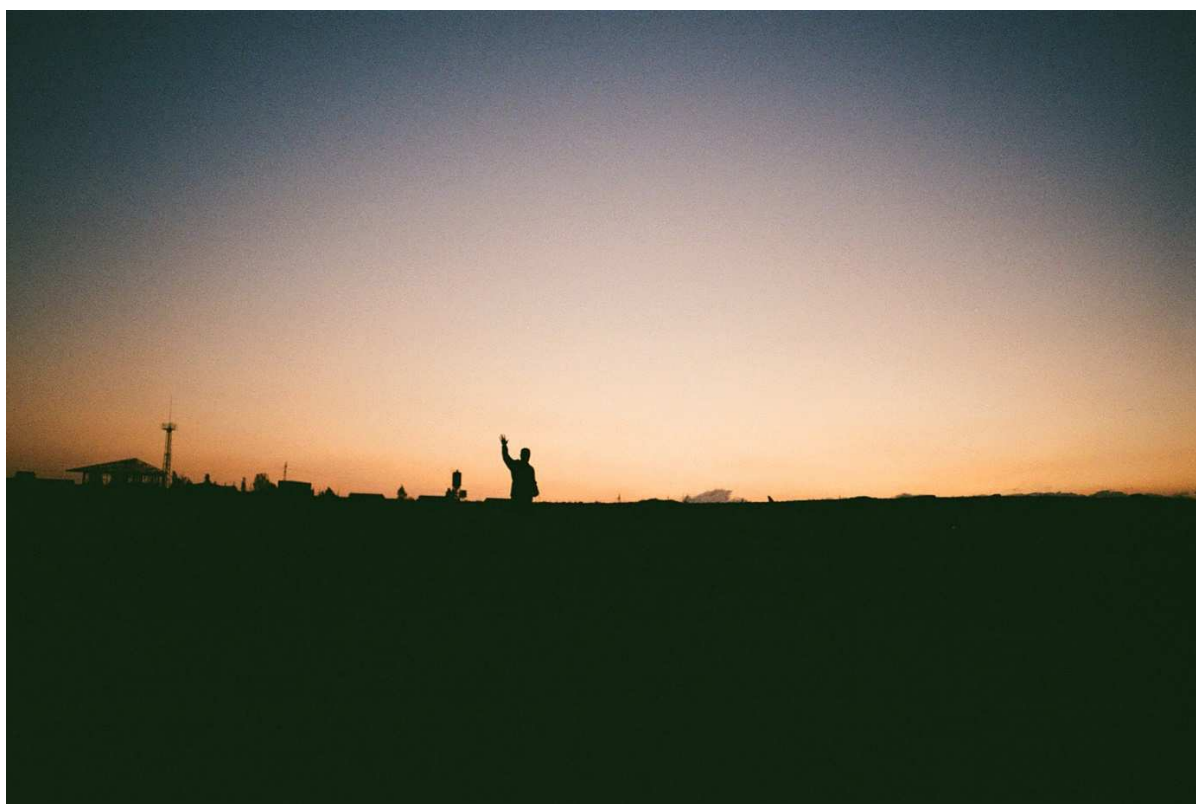


Obrázek 29. Fotka s majitelem hotelu, Tigranem.

<sup>6</sup> ZIBURA, Ladislav. *Už nikdy pěšky po Arménii a Gruzii*. 2. vydání. Brno: BizBooks, 2020, s. 67.

### **Něco končí, něco začíná**

Myslím, že můžu mluvit za všechny, když řeknu, že jsme si výlet všichni moc užili. Chtěli bychom moc poděkovat panu docentu Kokaislovi za to, že s námi byl ochotný výlet absolvovat. Byla to pro nás neopakovatelná zkušenost. Krok do neznáma a zároveň správným směrem. Poznali jsme tamní zem tak, jak jen to za 10 dnů jde, a přitom jsme se všichni dokázali vrátit zpátky domů. V jednom kuse. Vrátit se totiž není ostuda, ostuda je se nevrátit. I když jsme možná ze začátku měli obavy z naší cesty a moc jsme nevěděli co čekat, myslím, že všechny tyto pocity jsou přirozené, normální. Ve finále se nebylo vůbec čeho bát. Dobrý člověk totiž všude bratra má.



**Obrázek 30. – konec.**

## Kyrgyzstán – nomádem na tři týdny

Michaela Lederová, Tomáš Matz

Kyrgyzstán se v posledních letech stává pro Čechy stále atraktivnější lokalitou, speciálně díky svým nádherným horám. Když jsem doma oznámila, že jedu na letní školu do Kyrgyzstánu, stejně jsem se setkala s klasickými neznalostmi a obavami – kde se vlastně země nachází? Někde u těch okolních „stánů“? A je tam bezpečno? A co tam vlastně budu dělat? Nebylo by lepší jet někam jinam? Přes všechny tyto chytrá doporučení jsem na letní školu stejně odjela a vydala jsem se poznávat nepoznané. Bylo to přínosné nejen pro mě, ale i pro mé okolí, jelikož jsem po návratu byla schopná rozmetat jejich pokroucené představy a předat jim něco o místních i jejich zemi.

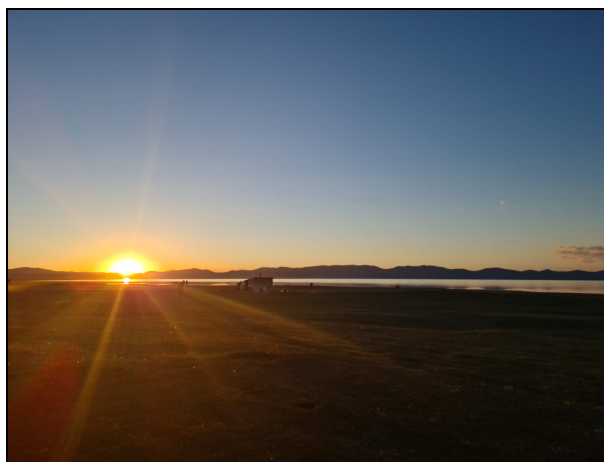
Měli jsme možnost se dovědět o historii a kultuře, navíc jsme ji během třech týdnů mohli i sami pozorovat. Mně samotné třeba přišel velký rozdíl mezi obyvateli města, kterým jsme zřejmě většinou překáželi, nebo je zdržovali a občas byli lehce nevrlí a mezi obyvateli na venkově, kteří byli pohostinní a přátelští. Často za námi někdo přišel a ptal se, odkud jsme, k našemu překvapení často znali Česko. Dalším překvapivým jevem bylo, že alespoň ve městě všude pobíhaly děti, ale nikdy jsme okolo neviděli rodiče. Bylo to jako by o ně nikdo neměl strach. Co se týče bezpečnosti, nikdy jsme neměli žádný problém. Pohybovali jsme se po městě i v nočních hodinách a všechno proběhlo hladce. Dalším zajímavým objevem byla místní cenová hladina. Jelikož bylo všechno velmi levné, mohli jsme jíst a pít a užívat si různé atrakce a zábavu bez přemýšlení. Po třech týdnech se to stalo lehce návykové. Návrat do Česka byl celkově těžký, ale vyšší ceny tomu jistě nepomohly. Jedinečné bylo i řízení místních. Vzhledem k levným cenám jsme si často objednávali taxi. Místní řidiči jsou šílenci, jinak to popsat ani nejde. Navíc má většina z nich nějaké staré polorozbité auto, a když říkám staré, myslím opravdu staré. Každá jízda tak byla dobrodružstvím s nejistým koncem.

Při pohledu zpět na mou letní školu v Kyrgyzstánu se mi těžko hledá pár nejdůležitějších momentů. Celé tři týdny, jež jsme v Kyrgyzstánu strávili, byly po okraj (občas až přes) naplněné zážitky, zkušenostmi. Vše zkrátka nějak plynulo a nebyl moc čas přemýšlet nad tím proč a jak. Až při zpětném pohledu si uvědomuji, jaké jsme měli štěstí, že jsme podobné věci mohli zažívat. Ne že bych si jedinečnost zážitků neuvědomovala v daný moment, ale při zpětném pohledu se jaksi zvýrazní. Bylo to jako být na tři týdny odtržen od

reality a uzavřen v cestovatelské bublině, kde nemusíte řešit plno věcí, které nám obtěžují každodenní život. Například mobilní telefony na mnoha místech neměly signál (přestože jsme měli místní sim kartu), proto jsme po čase telefon prostě odložili a sloužil spíš jako foťák než cokoliv jiného.

Začátky letní školy byly z mé strany velmi nejisté. Rozhodla jsem se cestovat sama, a tak jsem se musela začlenit mezi dvacet nových lidí. Bylo to velké vystoupení z mé komfortní zóny a jsem za něj velmi ráda. Všichni studenti v Kyrgyzstánu byli přátelští a každý člověk trochu jiný. Bylo pro mě zajímavé poznávat každého jednotlivce. Letní školu jsme začali v Biškeku – hlavním městě Kyrgyzstánu. V Biškeku jsme chodili do školy celý první týden. Ve škole jsme měli předměty zaměřující se na historii, politiku, ekonomii, kulturu Kyrgyzstánu a okolních středoasijských zemí, jejich vývoj. Mimo jiné jsme také měli hodiny ruštiny, které byly velmi intenzivní. Mimo školu jsme v prvním týdnu poznávali město a taky jeden druhého.

První víkend jsme měli výlet na tři dny. Jeli jsme se podívat k jednomu z větších jezer v Kyrgyzstánu, k jezeru Son-Kul. Bylo to poprvé, kdy jsme vyrazili mimo město a měli jsme možnost poznat místní kulturu blíže a v přirozenějším prostředí. Bydleli jsme přímo u jezera v tradičních obydlích – jurtách. Jurty byly nádherné a celý výlet měl lehce dobrodružně-romantický nádech. Během výletu jsme jezdili po místních pláních na koních, zdolávali okolní kopce, nebo vstávali na východ slunce. Každý z uvedených zážitků a jedinečných momentů se mi vryl hluboko do paměti. Jízda na koních po místních pláních byla obzvlášť zajímavá. Vzhledem k tomu, že mnoho z nás na koni sedělo poprvé, nebo podruhé v životě, koně si také často dělali, co sami chtěli. Přinutit je k poslušnosti byl většinou nadlidský výkon. Přesto, nebo snad právě proto, byla jízda velký zážitek. Mimo jízdu na koních jsme u jezera Son-Kul měli první delší pěší výlet po okolí. Příroda a hory v Kyrgyzstánu jsou dechberoucí, a byl to neskutečný odpočinek.



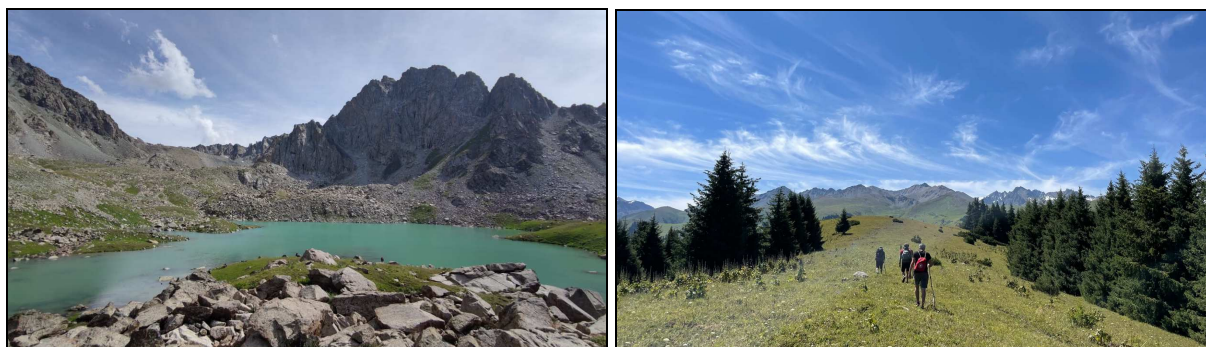


Při cestě zpět od jezera Son-Kul jsme si dopřáli ještě trochu adrenalinu (aby toho nebylo málo). Sjeli jsme kus řeky na raftech. Domluvit se s místním průvodcem na pokynech na raftu bylo samo o sobě velmi zajímavé. Nakonec jsme to zvládli, ale stejně většinou alespoň pár lidí (většinou já) pádlovalo v protisměru, nebo mimo rytmus.

Po výletě u jezera jsme se vrátili zpět do Biškeku a čekali nás dva dny školy, po kterých následoval druhý větší výlet na šest dnů. Výlet byl kolem největšího kyrgyzského jezera Issyk-Kul. První den u jezera byl ve znamení dovolené v Chorvatsku. Byli jsme v celkem pěkném hotelovém komplexu, který ústil na pláž a do jezera. Hned po příjezdu jsme se převlíkli do plavek a šli jsme si užít pláže a pěkného počasí.



Během našeho druhého výletu nás čekal i náš nejdelší trek. Z původních 11 km to nakonec bylo 25 km. I to se stává. V podstatě jsme celý den strávili v horách a údolích s občasnými přestávkami na oběd nebo svačinu. Příroda, a hlavně hory, v Kyrgyzstánu jsou opravdu nádherné a učarovali mě na první, druhý i třetí pohled.



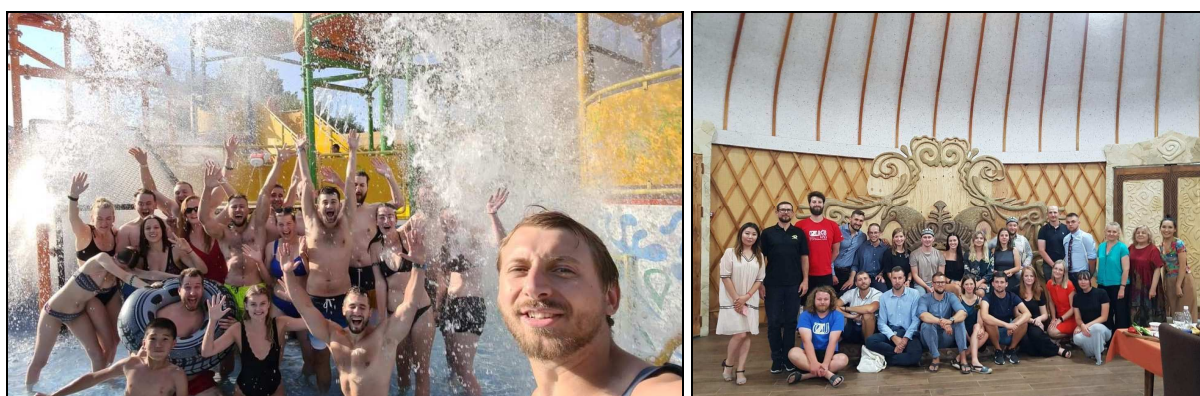
Během výletu jsme také měli možnost vidět sokola, který loví králíka. I když sokol byl celkem zlenivělý a pravděpodobně zvyklý na turisty, nakonec se mu králíka ulovit podařilo.



V hlavním městě jsme také navštívili místní trhy. Přišlo mi to jako svět ve světě. Město mimo trh zmizelo a vy jste bloudil uličkami přeplněnými různými předměty. Každý nákup byl předmětem dvoustranného smlouvání.



Jelikož jsme byli v Kyrgyzstánu na přelomu července a srpna, tedy v době největších veder, jedno odpoledne jsme se rozhodli i navštívit místní aquapark. I to byla velmi zajímavá zkušenost. Doteď si nejsem jistá, jestli jsem věřila místním konstrukcím tobogánu a skluzavek, ale všichni jsme ve zdraví přežili. Navíc jsme si užili spoustu legrace.



Na poslední společný večer jsme měli pro všechny uspořádanou společnou večeři, na kterou se přidali i někteří naši učitelé, či organizátoři z místní školy. Restaurace byla na nádherném místě a večeřeli jsme v místnosti, která připomínala obrovskou jurtu.



A když už jsme u jídla, jedno z mých oblíbených jídel v Kyrgyzstánu byl „plov“. Šlo o rýži s masem a zeleninou. O jídlo jsme celkově neměli nouzi. Místní byli velmi pohostinní a několikrát se nám stalo, že jsme měli oběd zařízený přímo u někoho doma.

Kyrgyzstán je pro mě země mnoha tváří. Rozhodně se jedná o zajímavou různorodou zemi, kterou bych každému doporučila navštívit. Já na letní školu vzpomínám ráda a do Kyrgyzstánu se rozhodně ještě někdy podívám!



## Obsah

### Recenzované články:

<b>150 LET ANTROPOLOGIE: TYLOR, MORGAN A MIKLUCHO-MAKLAJ ANEB KULTURA, KOMPARACE A TERÉNNÍ VÝZKUM ROKU 1871</b>	
Martin Soukup DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170201">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170201</a> .....	3
<b>WOMEN'S VEILING: EVERYDAY AND CEREMONIAL PRACTICES OF CENTRAL-ASIAN PEOPLES</b>	
Tereza Hejzlarová, Olga Viktorovna Starostina DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170202">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170202</a> .....	17
<b>«СКРЫВАНИЕ» ЖЕНЩИНЫ: ПОВСЕДНЕВНАЯ И ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ</b>	
Tereza Hejzlarová, Olga Viktorovna Starostina DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170202ru">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170202ru</a> .....	41
<b>POLITICAL INVENTION OF THE WORLD NOMAD GAMES IN KYRGYZSTAN</b>	
Arzuu Sheranova DOI: <a href="https://doi.org/10.7160/KS.2021.170203">https://doi.org/10.7160/KS.2021.170203</a> .....	66
<b>THE BALOCH INSURGENCY IN PAKISTAN AND THE CHINESE CONNECTION</b>	
Shakoor Ahmad Wani DOI: <a href="https://doi.org/10.7160/KS.2021.170204">https://doi.org/10.7160/KS.2021.170204</a> .....	82
<b>BALÚČSKÉ POVSTÁNÍ V PÁKISTÁNU A SOUVISLOST S ČÍNOU</b>	
Shakoor Ahmad Wani DOI: <a href="https://doi.org/10.7160/KS.2021.170204cs">https://doi.org/10.7160/KS.2021.170204cs</a> .....	100
<b>ZACHOVÁNÍ ETNICKÉ IDENTITY A KULTURY JEZÍDŮ V NĚMECKU</b>	
Natalia Doboš DOI: <a href="https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170205">https://dx.doi.org/10.7160/KS.2021.170205</a> .....	118
<b>ZÁKLADNÍ VOJENSKÁ SLUŽBA PO ROCE 1968 JAKO NÁSTROJ VÝCHOVY K OBČANSTVÍ: INDOKTRINACE A IDEOLOGIZACE V NARATIVNÍ REFLEXI</b>	
Jiří Hlaváček DOI: <a href="https://doi.org/10.7160/KS.2021.170206">https://doi.org/10.7160/KS.2021.170206</a> .....	150

### Studentská sekce:

<b>STAROBYLÁ ARMÉNIE ANEB KRÁSY KAVKAZU</b>	
Karel Jílek, Kateřina Mlázovská .....	170
<b>KYRGYZSTÁN – NOMÁDEM NA TŘI TÝDNY</b>	
Michaela Lederová, Tomáš Matz.....	183