

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Diplomová práce

2017

Bc. Lenka Čvančarová

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie – Indologický seminář

Diplomová práce

Bc. Lenka Čvančarová

**Postavy indických muslimů v povídkách hindské
spisovatelky Násiry Šarmové**

Characters of Indian Muslims in the short stories by Hindi
writer Nasira Sharma

Praha 2017

Vedoucí práce: PhDr. Dagmar Marková CSc.

Poděkování:

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala PhDr. Dagmar Markové CSc. za odbornou pomoc, cenné rady, ochotu a trpělivost při vypracování této diplomové práce.

V Praze, dne 10.08.2017

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 10.08.2017

Lenka Čvančarová

Abstrakt:

Cílem diplomové práce je popsat a zhodnotit obraz indických muslimů v povídkovém díle hindské autorky Násiry Šarmové. Spisovatelka je jednou z těch muslimských autorů, kteří píšou hindsky. Má jedinečný vhled do soukromých zákoutí muslimských rodin a decentně jej se smyslem pro detail uplatňuje ve své tvorbě. Další sféra jejího zájmu je soužití s hinduistickou většinou na různých úrovních. Nedbá příliš o politiku, ale především o lidskou stránku a problémy muslimské obce, které je svým menšinovým postavením v podstatně jiné situaci než obyvatelstvo muslimských zemí. Opakovaně upozorňuje na to, že mnohé těžkosti tkvějí v islámské obci samé, tj. v její dobrovolné izolaci a lpění na tradicích.

Klíčová slova:

Muslimové, Indie, islám, Násira Šarmová, hindská literatura, povídka

Abstract:

The thesis aims to describe and evaluate the depiction of Indian Muslims in the series of short stories by Nasira Sharma. The writer is one of the Muslim authors who chose to write in Hindi. In her works, Sharma shares in detail but also in discretion her unique insight into the private matters of Muslim families and their coexistence with the Hindu majority on various levels. Rather than focusing on politics, she inspects the human nature and the difficulties the Muslim communities face. As a minority, they live in more challenging conditions compared to the population of purely Muslim countries. Sharma repeatedly draws attention to the root of many of these difficulties, i.e. the voluntary isolation of Islamic communities and their strict observance of traditions.

Key words:

Muslims, India, Islam, Nasira Sharma, Hindu literature, short story

Obsah

Úvod.....	8
1. Muslimové v Indii.....	10
1.1 Historické okolnosti vzniku muslimské komunity.....	10
1.2 Evropané v Indii.....	13
1.2.1 Modernizace Islámu.....	14
1.2.2 Indičtí muslimové v nezávislé Indii.....	16
1.3 Urdština a hindština.....	17
1.3.1 Muslimští spisovatelé píšící hindsky.....	19
2. Násira Šarmová.....	20
2.1 Postavy muslimů v povídkách Násiry Šarmové.....	23
2.2 Muslimská rodina.....	24
2.3 Sňatky.....	27
2.3.1 Smíšené sňatky.....	31
2.3.2 Bigamie.....	32
2.3.3 Kasta.....	35
2.3.4 Parda.....	37
2.4 Náboženské konflikty.....	38
2.4.1 Indický muslim a Pákistán.....	44
2.5 Chudoba.....	48
3. Arabsko-perská slovní zásoba v jazyce povídek Násiry Šarmové.....	57
3.1 Arabsko-perská slovní zásoba v autorské řeči.....	58
3.2 Arabsko-perská slovní zásoba v přímé řeči.....	59
3.2.1 Náboženské termíny v povídkách Násiry Šarmové.....	60
3.2.2 Typicky muslimské obraty a rčení.....	61

Závěr	63
Seznam použité literatury.....	65
Elektronické zdroje:	66
Slovníky:	67
Příspěvky v časopisech:	67
Přílohy	68
Příloha č. 1 – Příbuzenská terminologie v indické muslimské komunitě (v Uttarpradéši):	68
Příloha č. 2 – Přehled muslimských kast v Uttarpradéši.....	71

Úvod

Cílem práce je přiblížit a zhodnotit problémy muslimské společnosti prostřednictvím vybraných povídek Násiry Šarmové. Jmenovitě se jedná o sborník povídek *Insání Nasl*, který byl vydán roku 2002, z tohoto sborníku budou citovány tři povídky, které se hodí pro toto téma. Dále je to sborník povídek *Butkháná*, který byl vydán ve stejném roce, použity budou dvě povídky splňující rozsah tématu. A posledním sborníkem povídek bude *Patthar galí*, tento sborník by měl být nejpřínosnější, protože zahrnuje snad všechny podstatné problémy muslimské společnosti. Sborník byl vydán roku 1986 a je nejstarším dílem Násiry Šarmové, které je mi známo. Spisovatelka za svoji kariéru vydala mnoho dalších literárních děl, ale jejich počet nebo obsah mi zůstává skrytý.

Moje práce bude dělena do tří kapitol, kdy první kapitola bude pojednávat o historickém vývoji Indie od příchodu islámu po získání nezávislosti. Neopomenou hlavní historické události spojené s příchodem islámu, počínající problémy muslimské komunity s příchodem Britů a kolonialismus, následnou snahu o modernizaci islámu a vznik urdštiny, která koexistuje spolu s hindštinou na indickém subkontinentu. Kapitola by v první řadě měla shrnout historický vývoj pronikání islámu do Indie a shrnout okolnosti, které vedly k určité izolaci muslimské obce vůči obci hinduistické.

Druhá část, která bude hlavním těžištěm mé práce, se bude zabývat problémy muslimské komunity na jedné straně především z pohledu spisovatelky v jejích povídkách, kdy své mínění a názory propůjčuje svým postavám a mnohdy se s nimi ztotožňuje. A na druhé straně ze známých faktů, které budu získávat ze sekundární literatury nebo obecného povědomí o problémech muslimské společnosti v Indii. Jelikož by se dalo problémů nalézt mnoho, budu se zaměřovat jen na ty základní společenské problémy, jako je muslimská rodina, sňatky, vztah muslima k Pákistánem, náboženské konflikty a muslimská chudoba. Cílem bude z povídek vybrat a poskládat stěžejní problémy do jednotného celku, který by měl čtenáře uvést do problematiky o indických muslimech a ukázat celkový obraz indické muslimské společnosti se všemi jejími klady a zápory, tak jak je vidí především Násira Šarmová ve svých povídkách. Muslimská společnost v Indii se v mnohém odlišuje od jiných zemí, kde je islám náboženstvím většiny. I na tuto skutečnost se budu snažit poukázat v mé práci.

Třetí část bude věnována arabsko-perské slovní zásobě v povídkách Násiry Šarmové. Pokusím se shrnout arabsko-perskou slovní zásobu, používanou v autorské a přímé řeči a v neposlední řadě poukážu na typicky muslimské obraty a rčení. Nebudu zde zahrnovat všechny vybrané povídky. Pokusím se zhodnotit a vybrat jen ty povídky, která obsahují přemíru arabsko-perských výrazů, které autorka používá.

1. Muslimové v Indii

Když si představíme Indii v celé její mnohotvárnosti, ať už se jedná o kulturu, náboženství nebo etnickou rozmanitost, nepřekvapí nás, že si i muslimská komunita zde našla své nezastupitelné místo. Islám je druhým největším náboženstvím Indie. Podle posledního sčítání obyvatelstva v roce 2011 tvořili muslimové 14,2 % indické populace. Mají tedy silné zastoupení v celkovém počtu obyvatel a zaslouží si naši pozornost. I když je islám ve své podstatě úplně odlišný od hinduismu, přijal některé prvky tohoto náboženství za své a domnívám se, že to je nejvíce patrný rys právě u indických muslimů. Je až k nevíře, jak se dvě zcela odlišná náboženství mohou vzájemně ovlivňovat a propojovat. Začneme, ale úplně na začátku, kdy se muslimové seznamovali s Indií a odlišným vyznáním víry a jak probíhala vzájemná asimilace a komunikace mezi obyvatelstvem.

1.1 Historické okolnosti vzniku muslimské komunity

Indie je zemí mnoha náboženství. Vedle sebe zde žijí hinduisté, sikhové, křesťané a v menším počtu i buddhisté a džinisté. Nikoho, tak nepřekvapí, že i islám je nedílnou součástí indické kultury, do které pronikal řadu tisíciletí, ne vždy šlo o vojenské vpády a následné obsazení území. Někteří muslimové se v Indii usazovali a zakládali tady své rodiny a asimilovali se s místním obyvatelstvem. „První muslimové, kteří přišli do Indie, byli s největší pravděpodobností arabští obchodníci z jižního Jemenu, kteří přistávali na pobřeží dnešní Kéraly v sedmém století. Ženili se s místními dívkami hlavně z nižších kast a ochotně se tam usazovali mimo jiné i proto, že jim vyhovoval stejný model rodiny, na jaký byli zvyklí z domova. Žena zůstávala u rodičů a manžel ji navštěvoval.“¹ Někteří se v Indii neusazovali a vraceli se zpět do své vlasti, kde podávali podrobné zprávy o indické kultuře a civilizaci, která pro ně byla tak odlišná.

¹ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2005. ISBN 80-85425-57-2, s. 108-109.

Zprávy se šířily rychle a dostávaly se na dvory muslimských vladařů. Jejich zájem měl mocenský charakter, nešlo jim o poznávání indické kultury, ale o dobývání a plenění indického území. Tyto muslimské vpády ještě nebyly zaměřeny výhradně na obsazení určitého území, ale měly spíše podobu vojenské okupace. Byl tu velký rozdíl mezi pronikáním muslimů do severní a do jižní Indie. Tato skutečnost poznamenala vztahy mezi náboženskými obcemi a je patrná dodnes. První setkání s muslimy na severu bylo krvavé. Při muslimských nájezdech bylo zničeno i mnoho hinduistických chrámů.²

Na přelomu 10. a 11. století pronikaly do Indie armády afghánských Turků, tehdy ještě za účelem získání indického bohatství a prosazení své moci. Na přelomu 11. a 12. století se do Indie vydal dobyvatel známý jako Muhammad z Ghóru, který chtěl obsadit indické území. Setkal se s odporem rádžpútských knížat v čele s Prthvírádžou III. V roce 1191 v bitvě u Taráinu, byl nájezd muslimů odražen, ale o rok později se Muhammad z Ghóru vrátil s početnější armádou a Prthvírádž III. byl poražen, následně zajat a popraven. Tímto vítězstvím se Turkům podařilo ovládnout téměř celé území severní Indie. V roce 1206 založil Kutbuddín Ajbak dillíský sultanát.

„Období dillíského sultanátu bylo klíčovým pro etnické složení obyvatelstva a situaci náboženskou i jazykovou zejména v severní Indii, ale do určité míry i jinde. Počátkem třináctého století se už dalo mluvit o muslimské komunitě.“³ Etnické skupiny mezi obyvateli byly opravdu pestré. Jednalo se o Araby, Habešany, Peršany, Javánce, Egypťany a další.

Spolu s dobýváním indického subkontinentu a obsazováním území dobyvateli se islám šířil i mezi obyčejné obyvatele Indie. Elitní skupiny muslimů si většinou přiváželi do Indie své rodiny, ale vojáci se ženili s místními ženami. Jejich ženy musely přestoupit na islám, ale ponechávaly si svoje zvyky a rituály, tak docházelo k mísení dvou odlišných náboženských tradic. Některé prvky přetrvávají dodnes, jak si ukážeme na příkladech v povídkách Násiry Šarmové.

Nejen indické ženy, ale celé skupiny přestupovaly na islám, někteří byli obraceni na islám násilnou formou, ale mnoho konvertitů si islám zvolilo dobrovolně za své náboženství. Chtěli se vymanit z rigidního kastovního systému hinduismu, kde měli nízké postavení a získat výhody, které jim muslimská obec nabízela. Jednou z výhod bylo například osvobození od daně z hlavy⁴ a daňového znevýhodňování. Na islám přestupovaly celé kasty

² Tamtéž, s. 109.

³ Tamtéž, s. 109.

⁴ Platili ji všichni práceschopní muži kromě muslimů. Za to byli osvobozeni od vojenské povinnosti.

nebo jen část. „Jako jedna z prvních přestoupila velká část kasty tkalců a podobně, jako byli muslimové zahraničního původu dlouho šmahem nazýváni Turky, taky byli místní konvertité nazýváni tkalci (*džuláha*).“⁵ Konvertité přijímali muslimská jména, někteří si nechávali jména dřívější a používali jen přídomky. Udržovali vztahy mezi sebou a příliš se nestýkali s muslimy neindického původu. Postupně tak utvářeli zřetelně se rýsující útvar, oddělený od komunity muslimů neindického původu. Postupem času se k ní ale stále více připoutávali.⁶

Během 15. – 16. století konverze pokračovaly. Rádžpútské princezny byly provdávány za muslimské šlechtice, především z důvodu politické moci. Konverze k islámu se stala výhodnou, protože tak měli konvertité zajištěny postupy na šlechtické posty. Venkovské obyvatelstvo, však stále zůstávalo především hinduistické, a tak ani pod nadvládou muslimů trvající několik staletí, se Indie nestala muslimskou zemí. Hinduisté byli ve většině, ale ve státní správě tomu bylo jinak.⁷

„Poslední vlna muslimů z jiných zemí přišla do Indie s prvním Mughalem Báburem v roce 1526, o něco menší pak ještě s Humájúnem v roce 1555 při jeho návratu z exilu v Íránu. I v době dalších Mughalů byly v muslimském obyvatelstvu stále patrné etnické rozdíly.“⁸ Největší rozpory mezi sebou měli Mughalové a Afghánci, kteří si stále chtěli udržet svou moc na získaném území, ale byli postupně vytlačováni a zbavováni svých politických funkcí. Méně početnou skupinou byli Peršané, ti však měli u mughalského dvora dobré postavení, byli mezi nimi lékaři, básníci a právníci. Pro své dobré vzdělání měli uplatnění u mughalského dvora. Většina Peršanů byli šíité.⁹ Je na místě říci, že v indickém prostředí nejsou tak napjaté vztahy mezi šíity a sunnity¹⁰, jako je tomu v jiných muslimských zemích.

Za vlády Akbara (1556-1605) panovala mezi šlechtou rivalita a nepřátelství a to nejen mezi hinduisty a muslimy, ale i mezi muslimskými rody různých etnik. Akbar byl velmi tolerantním panovníkem, jako první například zrušil daň z hlavy a snažil se o syntézu mezi hinduismem a islámem. Za vlády Džahángíra (1605-1628) se situace poněkud změnila, ale ani on a jeho pozdější nástupce Šáhdžahán neměli zájem o to udělat z Indie „zemi islámu“.

⁵ MARKOVÁ, Dagmar. *Zelená v záplavě oranžové: Osudy islámu v Indii*. In: KROPÁČEK, Luboš a kol. *Variace na Korán: Islám v Diaspoře*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 1999. ISBN 80-85425-34-3, s. 92.

⁶ Tamtéž, s. 92.

⁷ Tamtéž, s. 93.

⁸ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 111 -112.

⁹ Šía – šíité tvrdí, že jedině Alí a jeho potomci mají právo na vedení muslimské obce po smrti proroka Muhammada. Sunnité, naopak uznávali jako nástupce Abu Bakra. Mezi muslimy je asi 15 – 18 % šíitů.

¹⁰ Sunna - má dvojitý význam. Je to zvyklost, praxe a princip, že následnictví v obci je hodností voleno. To bylo uplatňováno do roku 662. Poté byl uplatňován princip dynastický. Většina muslimů, jsou právě sunnité.

„Učinit Indii skutečnou zemí islámu podle Prorokova učení bylo snem Aurangzébovým (1658-1707) bez ohledu na to, že muslimové byli stále menšinou, i když velmi silnou. Obnovil potupnou daň z hlavy pro hinduisty. Ovšem čím víc se který panovník snažil učinit Indii „zemí islámu“, tím více byl v této zemi cizincem, což o Aurangzébovi platilo plnou měrou“¹¹ Po Aurangzébově smrti moc mughalů slábla, až se celá říše rozpadla. Možná i intolancí Aurangzéba k jiným náboženstvím, ale větší měrou vpádem evropských mocností, především pak Britů.¹²

1.2 Evropané v Indii

Od 15. století se Indie stala centrem zájmu pro evropské obchodníky, mořeplavce i dobrodruhy, které lákal obchod zejména s kořením a textilem. Jako první se u indických břehů objevili Portugalci. Usadili se tady a zakládali opevněné faktorie, jako první byla roku 1503 založena faktorie v přístavu Kočči, který sloužil jako správní centrum až do roku 1530. Poté se centrem jejich zájmu stala Goa, významné přístavní město. Spolu s dalšími získanými městy, jako například Bombaj nebo Vasái, vznikl na Káthijávorském pobřeží dlouhý pás opevněných osad, který umožňoval Portugalcům kontrolu nad většinou dálkového obchodu.¹³

V průběhu 17. století se na indickém pobřeží začala prosazovat moc Nizozemců. Portugalci byli vytlačováni ze svých získaných území a jejich obchodní strategie se stala značně neefektivní, oproti soukromým obchodním organizacím, které měli výsadní právo pro obchod ve východních mořích. Východoindické společnosti zakládané Nizozemci, Francouzi a Angličany, tak převzali moc nad obchodem s asijskými trhy.¹⁴ Hlavní a vítěznou evropskou mocností se stala Anglie.

Angličané si po dlouhých bojích vybudovali v Indii výsadní postavení. Podařilo se jim přeměnit panství v Indii v britské indické impérium. Do Indie chtěli přinést západní vzdělání, smýšlení, kulturní návyky a pokrok. Důsledná asimilace měla přinést prosperitu, překonat bídu a zaostalost a civilizačně povznést indické poddané Velké Británie. Snažili se o transformaci společnosti a jako základ požadovali reformu správního systému, zákonodárství a daňové soustavy. Po dlouhých válkách s Maráthy a Gurkhy se dostali do

¹¹ Tamtéž, s. 113.

¹² Posledním mughalským panovníkem byl Sirádžuddín Bahádur Šáh II. (1837-1858)

¹³ FILIPSKÝ, Jan. *Stručná historie států Indie*. Praha: Libri, 2008. ISBN 978-80-7277-381-7, s. 58.

¹⁴ Tamtéž, s. 59.

finanční krize, která měla být zažehnána reformami a úspornými opatřeními. Hlavním bodem v reformování společnosti se stalo vzdělávání. Byl zaveden systém středního a vyššího školství evropského typu v angličtině, jež zároveň nahradila v roli úředního jazyka perštinu. Tato reforma přispěla ke vzniku indické střední vrstvy, která byla přístupná západním myšlenkovým proudům a ovládala anglický jazyk.¹⁵

1.2.1 Modernizace Islámu

Indická společnost přijímala modernizaci mnoha způsoby, někteří se k ní stavěli kladně a jiní ji odsuzovali. Na jedné straně přinesla modernizace indické společnosti některá pozitiva, ale na druhé straně byli Indové znevýhodňováni v mnoha směrech. I muslimové si uvědomovali svoji identitu a lpěli na zachování náboženských tradic. Otázka modernizace se nejvíce projevila po protibritském povstání v letech 1857 – 1859. Povstání se zúčastnili severoindičtí i středoindičtí muslimové a represálie, které po povstání nastaly, nejvíce dolehly právě na ně. Muslimové se stále cítili být potomky dobyvatelů, kteří ovládli celou Indii a nechtěli se smířit s nadvládou Britů.¹⁶

Hlavním problémem se stalo vzdělávání indických muslimů. Vládnoucí vrstvy a islámští učenci odmítali typ západního vzdělávání a snažili se o návrat k tradičnímu vzdělávání muslimů, které zahrnovalo především čtení z Koránu a znalost arabštiny a perštiny. Po protibritském povstání se politika změnila a jak už bylo řečeno, perština byla nahrazena angličtinou. Muslimové se tak začali cítit ohroženi hinduisty, kteří byli přijímáni do britských služeb, hlavně proto, že se nebránili západnímu vzdělávání a především angličtině. „Nevzdělaní muslimové nízkých kast, převážně potomci konvertitů, byli v těchto otázkách mimo hru. Před povstáním žádných zvláštních výhod nepožívali, represálie po porážce povstání na ně ovšem dopadly tvrdě, a když odezněly, nikdo se o jejich osud nestaral.“¹⁷

¹⁵ Tamtéž, s. 72.

¹⁶ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 128.

¹⁷ Tamtéž, s. 129.

První, kdo pochopil důvody deprese a krize v muslimské společnosti byl Sir Sajjid Ahmad Chán (1817-1898).¹⁸ Ahmad Chán zaměřil svoji pozornost především na problémy muslimské společnosti. Vytýkal Angličanům určité chyby v náboženské politice, ale došel k přesvědčení, že vláda přináší i pozitiva, jako například rozvoj komunikace a obchodu nebo zajištění bezpečnosti. Hlavní problém viděl v odmítání západního vzdělávání a tak po návštěvě Anglie v roce 1869 založil kolej v Aligarhu s cílem kombinovat moderní anglické vzdělání se studiem islámu. Vznik koleje v Aligarhu měl velký význam pro indický islám a stal se symbolem určité kultury a postoje. Ve svém snažení, ale zapomínal na chudé a nevzdělané muslimy, kterým nebylo vzdělání určeno, ale právě oni nejvíce trpěli pod britskou nadvládou.

Snažení Sajjida Ahmada přineslo vznik muslimské střední vrstvy, která byla ochotna přijímat západní kulturu a vzdělání. Podařilo se mu přimět střední vrstvy k přijetí modernizace muslimské společnosti a požadavků měnící se doby. Ale nedokázal přesvědčit i tradičně vzdělanou elitu, která se upínala k tradičnímu vzdělávání a myšlenke samostatného muslimského státu.

S myšlenkou samostatného muslimského státu poprvé přišel básník a filozof Muhammad Ikbál na zasedání muslimské ligy¹⁹ v roce 1930. Tehdy ještě jeho návrh muslimská liga nepřijala a hnutí za Pákistán vzniklo až o tři roky později. Konflikt v soupeření o politickou a ekonomickou moc mezi muslimy a hinduisty byl rozvinut do teorie dvou národů, podle níž tvořili hinduisté a muslimové dva odlišné národy. Předním zastáncem této teorie byl Muhammad Alí Džinnáh (1876-1948), který se nakonec stal prvním generálním guvernérem nezávislého Pákistánu.²⁰

Indie se stala nezávislou 15. srpna 1947. S nezávislostí, která byla zcela jistě důvodem k všeobecné spokojenosti, přišel problém s rozdělením na Indii a Pákistán. Uměle vytvořené hranice, které stanovil Radcliffův výrok²¹, vedly k přerušení obchodních styků, ale především k přesunu obyvatelstva na „správnou stranu hranice“. Podle odhadů postihla nucená migrace

¹⁸ Je největší postavou první velké generace modernistů. Pocházel z aristokratické, velmi vzdělané rodiny z Dillí. Sám sloužil u Východoindické společnosti a později ve státní správě.

¹⁹ Muslimská liga vznikla v roce 1906. Měla chránit zájmy indických muslimů a zachovávat loajalitu britské vládě.

²⁰ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 132-133.

²¹ Pod vedením sira Radcliffa vznikla uměle vytvořená hranice mezi Indií, Západním a Východním Pákistánem.

až 15 miliónů hinduistů, muslimů a sikhů. Přesun obyvatel byl doprovázen nábožensky motivovaným násilím, které se rozšířilo až do indického vnitrozemí. Rozdělení Indie si tak vyžádalo nejméně půl miliónů životů.

Úplná výměna náboženských menšin ale nebyla možná, a tak v Indii zůstali především sociálně slabí muslimové, kteří neměli prostředky na vybudování nového domova v Pákistánu a zůstali v Indii. Především sociálně slabým muslimům se ve svých povídkách věnuje Násira Šarmová a toto téma bude ještě dále zmiňováno v jejím díle.

1.2.2 Indiští muslimové v nezávislé Indii

„Je nutné říci, že prvních pár let po nezávislosti bylo pro indické muslimy velmi obtížné. Byli zmatení a cítili se vinnými za vytvoření Pákistánu jejich hinduistickými sousedy.“²² Jak už bylo řečeno, mnoho muslimů zůstalo po rozdělení země v Indii. Převážně se jednalo o sociálně slabé muslimy, kteří nemohli a možná ani nechtěli opustit své domovy a jít do země, kde neměli žádnou jistotu a zázemí. Tato skutečnost se projevuje v muslimské komunitě dodnes. Nelze paušálně říci, že by všichni muslimové byli sociálně slabší nebo méně vzdělaní než hinduisté. Ale podle průzkumů je muslimská obec chudší než hinduistická.

Někteří muslimové odcházejí za prací do ropných zemí, a to je živnou půdou pro fundamentalistické skupiny. „Skutečnost, že muslimský fundamentalismus zvedá v Indii od osmdesátých let hlavu, nelze jednoznačně přičítat vlivu islámských zemí. Věc je složitější. Tento vliv tu zajisté působí, zasahuje ale především hinduistickou obec a budí v ní obavy z muslimské rozpínivosti a bojovného islámu.“²³ Tento jev dostává muslimy do určité izolace od hinduistické většiny. Domnívám se, že právě izolace indických muslimů je jedním z důvodů zvětšující se propasti mezi hinduisty a muslimy.

Situaci nezlepšuje ani fakt, že se muslimům nedostává rovných příležitostí v soukromém sektoru. Jejich zastoupení je opravdu špatné, ať už v úřadech, u státní policie nebo u vojenských ozbrojených sil. Vzdělávací instituce se potýkají s mnoha omezeními a překážkami. Menšinové oblasti v zastoupení muslimů jsou zanedbávány vládou, pokud jde

²² ENGINEER, Asghar Ali. *Indian muslim: A study of the minority problem in India*. Delhi: Ajanta Publications, 1985. ISBN 81-202-01396-6, s. 127-128.

²³ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 161.

o vzdělávání. Výsledkem je, že úroveň gramotnosti u muslimů je mnohem nižší než průměrná úroveň Indie.²⁴

Dalším a podle mého názoru největším problémem jsou komunalistické srážky mezi hinduistickou a muslimskou komunitou. Tento jev je ukázkou vzájemného nepochopení a nenávisti mezi lidmi. V řadách hinduistů i muslimů se najdou jedinci, kteří vyzývají ke vzájemnému pochopení a respektu. Mezi běžnými lidmi se určitě vytvářejí přátelství a ochota pracovat jeden vedle druhého bez rozdílu vyznání víry. Ne vždy, ale dochází ke vzájemnému pochopení a respektu a tak ke komunalistickým srážkám docházelo už v koloniálním období hlavně v malých městech a počátkem šedesátých let se ohniska srážek přesunula i do velkých měst, kde za sebou nechávala velké ztráty na životech a další prohlubování vzájemného nepochopení a nenávisti mezi komunitami. Toto téma se objevuje v povídkách Násiry Šarmové, a proto o něm bude ve větším rozsahu pojednáno v dalších kapitolách.

1.3 Urdština a hindština

Urdština je indoíránský jazyk blízce příbuzný hindštině. Urdštinou mluví více než sto miliónů lidí převážně v Indii a Pákistánu, kde je i úředním jazykem. Zahrnuje v sobě hindskou gramatiku s arabskou a perskou slovní zásobou. Urdština se na rozdíl od devanágari, píše arabským písmem, ale má některá svá zvláštní písmena. Píše se zprava doleva. Oba jazyky jsou si vzájemně srozumitelné, liší se však kulturním pozadím. Urdštině dávají přednost muslimové a hindštině spíše hinduisté. „Přítomnost muslimů neindického původu v Indii významně ovlivnila jazykovou situaci. Míšením slov perských, tureckých a arabských s místním dialektem okolí Dillí vznikla urdština – nový hovorový jazyk. Literárním jazykem se urdština stala nejdříve v jižní Indii, Lakhnaú a jinde v severní Indii. Oficiálním jazykem státní správy a literárním jazykem dvorským byla dlouho perština.“²⁵

Samotné slovo Urdu je tureckého původu a zřejmě označovalo vojenský kemp, vojenskou složku či místo muslimských vojenských elit. Etymologie slova urdu vychází z tureckého slova ordo či orda, tedy armáda, ze kterého je derivováno anglické slovo horde, tedy gang či migrační skupina. Což odpovídá tomu, že do Indie přicházeli nejdříve Turci.

²⁴ *Islam Awareness*. Muslim in India: Past and Present [online].. Edited from book: Hindu Chauvinism and Muslims in India By Murtahin Billah Jasir Fazlie. © 1995 [cit. 22.6.2017]. Dostupné z: <http://www.islamawareness.net>

²⁵ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s 111.

Podle této nejznámější teorie vznikl jazyk v Mughalských vojenských kempech, protože ve vojenském životě byla interakce jazyků důležitá.²⁶ Pokud přijmeme tuto teorii, dalo by se říci, že urdština byla jen jazykem vytvořeným pro vojenské účely a nemá žádnou určitou strukturu nebo celistvost. Dalo by se říci, že je jen jazykem nucené komunikace a asimilace dvou odlišných skupin lidí s konkrétním jazykem. Podle mého názoru, je urdština celistvý jazyk s propracovanou gramatickou strukturou a není jen výsledkem nucené komunikace. I z důvodu, že se dále vyvíjela na bázarech a všude tam, kde bylo místní obyvatelstvo ve styku s příchozími.

Dalším problémem je datace a způsob vzniku toho, čemu dnes říkáme moderní hindština a urdština. Je nesmírně těžké přesně určit, kdy a za jakých podmínek docházelo k mísení se s místním dialektem a také jak se dále tento již smíšený jazyk šířil. První užití slova urdu, jako označení jazyka, datuje Grahame Bailey do roku 1796. Nicméně devět let po napsání článku na toto téma Bailey revidoval svoji teorii citováním citátu Muráda Šáha v roce 1782, který napsal: „Proč tomu říkáme urdú? Je to hindský jazyk, který nyní uznává celý svět.“ Tento citát použil Bailey k pokusu o použití slova urdu ve smyslu jazyka. Nicméně i v tomto malém citátu se objevuje nesouhlas ohledně rozdílů jazyka.²⁷

Domnívám se, že v případě obou jazyků můžeme mluvit o jisté podobnosti mezi nimi. Jsou si vzájemně srozumitelné, ale mají jiný kulturní podtext. V případě Indie mohou sloužit ke sblížení dvou komunit, ale zároveň mohou mezi muslimy a hinduisty tvořit nepřekonatelnou zeď, kdy si každá komunita vytváří svoji identitu právě na základě mateřského jazyka. O problému hindštiny a urdštiny se zmiňuje Násira Šarmová ve své povídce *Písař*.²⁸ Dva přátelé, v tomto případě oba muslimové se baví o svém vztahu k hindštině a urdštině, kdy jeden říká: „*Hindština je sama o sobě líbezný jazyk. Urdština vyrostla z jejího mateřského mléka. Jako je perština otcem urdštiny, je perština sestrou sanskrtu. Vezmu nožik do ruky a vyříznu každé urdské slovo z hindštiny a každé hindské slovo z urdštiny. Obě sestry budou krváčet.*“²⁹ I přes všechno obdiv, který chovají k hindštině, nakonec dospějí k názoru, že otázka hindštiny a urdštiny je jen politická záležitost a ovlivňuje každodenní život obyčejných lidí. Například je mnohem lehčí získat vzdělání v hindštině než v urdštině, což souvisí s chudobou v muslimské komunitě. Kladou si otázku, zda se nemůže hindština rozvíjet, aniž by se pro urdštinu kopal hrob. Tedy, že by mohly obě koexistovat.

²⁶ RAHMAN, Tariq. *From Hindi to Urdu: A Social and Political History*. Karachi: Oxford, 2013, s. 1.

²⁷ EVERAERT, Christine. *Tracing the Boundaries Between Hindi and Urdu: Lost and Added in Translation Between 20th Century Short Stories*. Boston: Brill, 2010, s. 246-247.

²⁸ Kātib. In: ŠARMĀ, Nāsirā, Patthar Galī.

²⁹ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*. Delhi: Rajkamal Prakashan, 2001. ISBN 81-267-0293-1, s. 81.

1.3.1 Muslimští spisovatelé píšící hindsky

Hindština je přístupnější jazyk než urdština, a tak se někteří muslimští spisovatelé rozhodli psát v hindštině. Jako příklad můžeme uvést Gulšerchána Šáního. Narodil se 16. května 1933. Mnoho let po ukončení vzdělání pracoval pro vládu Madhjadpradéše. Poté odešel do Dillí, kde byl asistentem editora v Navbharat Times. Později byl v úzkém vztahu se Sahitya Academi v Novém Dillí. Kromě překladů do mnoha indických jazyků, překládal i do Ruštiny a litevských jazyků. Mezi jeho nejznámější díla patří román Černá voda (1965),³⁰ kde hlavní hrdinka umírá na následky domácího pokoutního potratu.

Dalším muslimským spisovatelem, který vedle urdštiny psal i v hindském jazyce byl Masúm Raza Ráhi (1927-1992). Narodil se v muslimské rodině ve vesnici jménem Ghazipur ve státě Uttarpradéš. Odtud se po středoškolském vzdělání dostal na Aligharskou univerzitu. Dokončil doktorát z hindské literatury a věnoval se literární kariéře. Napsal scénáře a dialogy pro populární seriál Mahábhárata. Jeho hlavním tématem se stalo líčení utrpení a smutku po rozdělení Indie. Zejména pak dopad na hindsko-muslimské vztahy a sociální napětí mezi komunitami. Jako příklad můžeme uvést jeho román Rozdělená vesnice.³¹ V románu líčí lásku, bolest a smutek obyčejných lidí s různým náboženským vyznáním. I přes všechny nástrahy se lidé snaží spolu vycházet a žít jeden vedle druhého.³² Ráhi se tady snaží ukázat, že muslim nemůže žít bez hinduisty a naopak a že vzájemná spolupráce je pro život důležitým faktorem.

Muslimští autoři, kteří se rozhodli psát hindsky a přiblížit tak svá díla širšímu okruhu čtenářů se věnovali každodennímu životu obyčejných lidí. Hlavními body jejich zájmu byly vztahy v rodině, sociální rozdíly mezi komunitami, chudoba muslimské komunity, pohled na Indii a Pákistán po rozdělení a mnohá další. Snažili se nastínit problémy a hledat jejich řešení prostřednictvím svých literárních děl. Mezi muslimské autory píšící hindsky se zařadila i Násira Šarmová. V další části diplomové práce se budu věnovat jejímu životu a povídkám, které napsala.

³⁰ Gulšerchán, Šání, Kālā jal.

³¹ Masúm, Raza, Ráhi, Adha Gaon.

³² KHAN, Abdul Jamil. *Urdu/Hindi: an artificial divide: African heritage, Mesopotamian roots, Indian culture & British colonialism*. New York: Algora Pub, 2006, s. 309.

2. Násira Šarmová

Násira Šarmová se narodila 22. srpna 1948 v Iláhábádu. Své dětství prožila obklopena rodinou, která ji učila úctě a zdvořilosti. Její otec, profesor Jámil Alí, ji vedl k životu v prostotě a snažil se v ní probouzet správné morální hodnoty a pohled na život. Pracoval na univerzitě v Iláhábádu v oddělení zabývající se otázkou hindštiny a urdštiny. Mimo jiné organizoval shromáždění literátů a snažil se o propojení těchto dvou jazyků a kultur. Jeho počínáním byla Násira ovlivňována od dětství a dalo by se říci, že ji touto cestou zanechal své dědictví.³³

Násira Šarmová studovala na univerzitě v Iláhábádu, kde získala magisterský titul. Studovala tvůrčí psaní a nezávislou žurnalistiku. Mimo jiné získala tento titul za hindskou, urdskou, perskou a anglickou literaturu. Za svoji tvorbu byla oceněna cenou Sahitya Academi Award 22. února 2017.³⁴ Tvorba Násiry Šarmové je velmi rozsáhlá, zahrnuje v sobě sbírky povídek, romány a reportáže. Násira se ve své tvorbě věnuje mnoha tématům ze života indických muslimů. Nedbá příliš o politiku, ale spíše o lidskou stránku života muslimské komunity. Svým jednoduchým, ale vše naznačujícím stylem se ve svých povídkách snaží uvést čtenáře do problematiky muslimské komunity. Nehledá řešení problému, ale chce ukázat, že problémy v této komunitě jsou a budou. Snad se touto cestou snaží o sblížení a pochopení mezi lidmi.

V roce 1975-76 vyšla první sbírka povídek Butkháná, v překladu Sochárna. Jak sama spisovatelka uvádí: „Povídka Butkháná je moji první povídkou a byla začátkem mého psaní, poté následovaly další tři povídky. Od roku 2000 do roku 2001 jsem dopsala tuto sbírku povídek a snažila jsem se ji co nejvíce přiblížit čtenáři. Doufám, že se vám moje povídky budou líbit a nebudete zklamaní. A doufám, že se vžijete do pocitů mých postav, tak jako byste byli v povídkách s nimi.“³⁵

V předmluvě ke sbírce povídek Butkháná Násira Šarmová píše: „Moje povídky jsou ukázkou skutečné společnosti, ne mých pocitů, nýbrž vznikají ze správné půdy, mísí se v nich trocha mých pocitů a je v nich důležitá trocha lží a nařikání. Jsem neklidná z líčení situací v mých povídkách a na mysl vyvstává otázka, zda je nějaká šance na změnu a proč se ještě

³³ Tivārī, Aśok. *Aśok, Tivārī kā ālekh „Nāsirā Sharma“ : Ilāhābād se paścim eśiyā tak*. [online]. © 2015 [cit. 18. 7. 2017], s. 2.

³⁴ PRADHAN, Satyakam. Nasira Sharma. In: *Top Post* [online]. © 2017 [cit. 18.7: 2017]. Dostupné z: <http://www.toppost.co>

³⁵ ŠARMĀ, Nāsirā. *Butkhānā*. Ilahabad: Lokabharti Prakashan, 2002, s. vii – viii.

nestala?“³⁶ Podle mého názoru je tady myšlena změna ve společnosti, kterou by si Násira přála. Je důležité, aby se lidé zamýšleli nad svými osudy a životy a snažili se je měnit k lepšímu.

Násira neobrací svůj tvůrčí zájem jen na Indii, ale zabývá se i problémy jiných zemí. Především pak Íránem, Afghánistánem, Sýrií a Pákistánem. V průběhu íránské revoluce začala kariéra Násiry, jako žurnalistky. Procestovala tyto země, aby se osobně setkávala s místním obyvatelstvem a porozuměla jejich problémům. Jak sama řekla: „Když není zármutek v srdci vidět, jak ho ten druhý může poznat?“³⁷ Situaci v Afghánistánu zachytila Násira ve dvou knihách. Snažila se o nastínění nejzávažnějších problémů ve společnosti, jako je bída, negramotnost, nemoci, nezaměstnanost, násilí a státní útlak. Ve svém prvním románu *Sedm řek: jedno moře*³⁸, se Násira zabývala pozadím Íránské revoluce. V hindské literatuře nenajdeme jiný román, který by se věnoval této problematice.³⁹ Z rozsahu jejího díla je zřejmé, že Násira má zájem o okolní svět, ať už se jedná o Indii, která je jejím domovem nebo o okolní země, které mají také své problémy. Podle mého názoru není možné vyřešit problémy světa a lidí pomocí literatury. Násira je jiného názoru, při příležitosti 30. výročí časopisu „Katha“ v Uríse, Násira řekla: „Než začnou spisovatelé něco psát, měli by přemýšlet o tom, co chtějí psát. Jejich slova mohou přinést mnoho změn v zemi. Jedná se o zemi, kde všichni máme právo vyjádřit svůj názor a kritizovat vládu pomocí psaní. Svoboda, kterou máme, není možná v jiných zemích. Můžeme přinést změnu v zemi prostřednictvím svobody slova.“⁴⁰ Tento výrok shrnuje poselství, které se Násira snaží předávat lidem pomocí svých knih.

O tom, jak Násira vnímá svoji tvorbu, se zmiňuje v rozhovoru s doktorem Firózem Ahmadem. „Jaké pocity ve vás vyvolává vaše dřívější, dnešní a pozdější tvorba? S líčením přichází nejdříve neklid, někdy smutek a nakonec ticho a klid. Návaly myšlenek a emocí mě povzbuzují v době psaní. Když mě vyruší nějaký hluk nebo hlas, tak jsem našťvaná. Z tohoto důvodu mi v rukou proklouzne soulad jazyka. Nezdá se mi dobré, když je tok jazyka prostý a struktura úplná. Ale není to tak vždy. Když správně uchopím povídku, ostatní věci jsou zbytečné. U psaní cítím zvláštní štěstí a jistotu, ale tento pocit mi je vzdálený, když píšu

³⁶ Tamtéž, cit. dílo, s vii.

³⁷ Tivārī, Aśok. *Aśok, Tivārī kā ālekh „Nāsirā Sharma“ : Ilāhābād se paścim eśiyā tak*. [online]. © 2015 [cit. 18. 7. 2017], s. 10.

³⁸ ŚARMĀ, Nāsirā, *Sát nadiyā: Ek samudr*.

³⁹ Tivārī, Aśok. *Aśok, Tivārī kā ālekh „Nāsirā Sharma“ : Ilāhābād se paścim eśiyā tak*. [online]. © 2015 [cit. 18.7.2017], s. 10.

⁴⁰ DASH, Chinmayee. *Litterateurs can change nation, says Nasira Sharma*. In: *Odisha Sun Times* [online]. © 2017 [cit. 18.7.2017]. Dostupné z: <http://odishasuntimes.com>

nějaké veledílo, protože pro dokončení celé povídky je důležitý přirozený projev a postavy. Dost často přemýšlím a většinou měním slova. Když se v tomto směru všechno povede, potom můžu povídku vytisknout.“⁴¹

„Jakým způsobem se díváte na vliv literatury v kontextu lidových mas? V povídkách je vlastnictví lidu důležitou maltou k tomu, aby naše povídky mohly vznikat. Ale jsem smutná, že naše psaní není pro lid, protože lidé literaturu nečtou. První důvod je nevzdělanost, druhý těžká práce a malá mzda, lidé jsou unaveni tímto skrytým bojem a není z něho východisko. Sami si píšeme a sami si i čteme. Když jsou vzdělaní, jsou svázáni jinak a nemohou si knihy dovolit. Literární dílo nemění kolektivně proud společnosti, ne všichni zlořádi společnosti nám ji mohou silou vyrvat a měnit stará pravidla. Ale ano, osobně je něco pro lidi rozptýlením a změna je důležitá. Ale skutečnost je taková, že se samo nic nemůže upéct jako cizrna ne? Nejsou žádné výjimky. Jedinou výjimkou bude, až se změní kolektivní síla a dialog bude mezi lidmi a spisovateli. Víc se nedá říci. Teď je nám to všechno velmi vzdálené.“⁴²

Z rozhovoru je patrné, že Násira se zamýšlí nad svojí tvorbou do hloubky, a jak už bylo řečeno, přála by si prostřednictvím literatury změnu ve společnosti, i když si je vědoma faktu, že je to běh na dlouhou trať a nemusí být úspěšný. Svě snažení, ale nevzdává a stále do své tvorby přidává nové sbírky a povídky, které snad ovlivní alespoň některé čtenáře a donutí je se zamyslet nad problémy indické společnosti. A těch není málo. V mnohosti je síla a tak by se možná dalo něco změnit. Alespoň, tak to spisovatelka cítí a projevuje prostřednictvím svých povídek. V jejich povídkách je znatelný vliv jejího rodného města Iláhábádu. Neodráží se tak moc v kultuře nebo jazyce, ale v jejich vzpomínkách, které předává postavám v povídkách. Vždy říká, že Iláhábád je čisté zlato, stejně jako voda, vzduch a země.⁴³ V další části mé práce se budu věnovat postavám indických muslimů v jejich povídkách a nejhlavnějším problémům indické muslimské komunity.

⁴¹ AHMAD, Firoz. *Prakhyāt kathākār/upanyāskār Nāsirā Śarmā se bātcīt*. [online]. © 2008 [cit. 18.7.2017].

⁴² Tamtéž, [cit. 18.7.2017].

⁴³ Tivārī, Ašok. *Ašok, Tivārī kā ālekh „Nāsirā Sharma“: Ilāhābād se paścim ešiyā tak*. [online]. © 2015 [cit. 18.7.2017], s. 2.

2.1 Postavy muslimů v povídkách Násiry Šarmové

Jak už bylo řečeno, muslimská komunita v Indii má svá specifika a v mnohém se od majoritní hinduistické komunity liší. Když jsem se, ale začetla do povídek Násiry Šarmové, uvědomila jsem si, že jsou si v mnoha ohledech tyto komunity blízké, ať už nevědomky nebo pro vlastní zájem. Po tak dlouho dobu, co spolu hinduisté a muslimové žijí v jedné zemi, někdy poklidně, jindy už méně, se vzájemné asimilaci nemohou vyhnout a bránit se jí, i když se o to v mnoha případech snaží a chtějí se stále odlišovat a zachovávat si jen svoji kulturu, tradice a zvyky. „Způsob jednání muslima určuje jednak uvědomělý islámský světový názor, jednak i soubor podvědomých reakcí a postojů, které mají z velké části původ v minulosti. Především je to pocit příslušnosti k muslimské obci, a dále pak hledání „přímé cesty“, jemuž slouží každá muslimova modlitba. K hlavním povinnostem muslima patří sloužit jedinému Bohu, dobře nakládat se starými rodiči, dávat příbuzným, chudým, pocestným, co jim náleží, nesmilnit, nezabíjet „leč po právu“, nedotýkat se jmění sirotků, nešidit, bezdůvodně nepodezírat a nevyvyšovat se. Povinnosti jsou to vesměs plnitelné i v zemi, kde je islám menšinovým náboženstvím. Že se občas dostávají do konfliktu se životní praxí, je běžný jev i v jiných náboženských systémech.“⁴⁴ Islám je v Indii menšinovým náboženstvím a v mnoha případech tak může dojít k neporozumění mezi komunitami a vyvolávat tak občasný nepokoje a spory.

Muslimové v Indii mají problém s určováním své vlastní identity, muslim nerozlišuje mezi náboženstvím a státem, vše pro něj tvoří dohromady jeden celek, kdy jsou lidé především muslimy a až potom občany. Svět je, ale rozdělen na věřící a nevěřící v jediného boha Alláha. V Indii, tak mohou vyvstávat mnohá úskalí, protože většinová obec hinduistická je pro muslimy obcí nevěřících. Nelze tedy aplikovat zásadu nadřazenosti *ummy*⁴⁵ státu. Rozpor mezi příslušností občanskou k sekulárnímu státu a náboženskou k náboženské obci se projevuje u muslimů v mnoha případech. Náboženství se nemůže stát soukromou záležitostí jedince a rodiny, i když by to mohlo přispět ke klidu ve veřejném životě. V zemi, kde není islám převažujícím náboženstvím, se mnohdy může stát, že se jedinec dostává do vnitřního konfliktu, má-li se rozhodnout, zda u něho převažuje občanské nebo náboženské cítění. Sekularistické výzvy, aby muslimové byli především občany a až potom muslimy, vyznívají

⁴⁴ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 120.

⁴⁵ Umma – muslimská obec. 1. Muhamadova raná muslimská obec v Medíně 2. světové společenství muslimů.

často naprázdno.⁴⁶ Zde je dobré podotknout, že mnoho muslimů dalo najevo svou sounáležitost s Indií, tím že neodešli do Pákistánu.

Postavy indických muslimů v díle Násiry Šarmové netrpí ztrátou své identity, ale mají jiné a četné problémy, které se spisovatelka snaží nastínit pomocí svých povídek. Bylo, ale dobré na začátek pojednat o tomto problému muslimské komunity, který je dle mého názoru jedním ze základních rozporů mezi hinduisty a muslimy. Násira se ve svých povídkách věnuje spíše problémům společenským a sociálním. Její postavy jsou převážně šiité, kteří tvoří jen 10% indické muslimské populace. I když se rozpory mezi sunnity a šiity v Indii neprojevují, v takové míře, jako v jiných zemích, i tady se občas vyskytnou rozpory a vznikají nepokoje. Jak Násira sama ve své předmluvě ke sbírce *Kamenná ulička*⁴⁷ říká: „O tomto prostředí bych chtěla říct, že se dnes vynořují muslimské postavy nebo hinduisté a muslimové nebo modlitby pro oslavu ramadánu, kdy vznikají nepokoje mezi sunnity a šiity, ale kdo se snaží pochopit, že jejich křehké pocity jsou jejich frustrací, zklamáním a názorem?“⁴⁸ Modlitbou tady může být myšleno připomenutí násilné smrti Alího syna Husajna, ožiováno každoročně ve výroční den 10. muharramu procesími, která provází sebetřýznění, vypjaté projevy smutku a nepřátelství vůči sunnitům, obviňovaným za spoluodpovědnost za tragédii u Kerbelá.⁴⁹ Nenávist vůči sunnitům, zde může uzavřít citát indického šiity, který řekl: „Budeme ho oplakávat až do lůna ráje. Srdce každého šiity je Husajnovým živým hrobem.“⁵⁰

2.2 Muslimská rodina

Rodina je v Indii to nejdůležitější pro každého, bez rozdílu náboženství. V Indii je stále zakořeněná tradice velkorodiny, kde žijí všichni pod jednou střechou. Tato tradice je v lidech stále živá, ale bývá už spíše výjimkou. Nejčastější je rodina, kdy žijí rodiče nebo jeden z nich s jedním nebo dvěma dospělými syny, jejich ženami a dětmi. Muslimská rodina nevykazuje všechny znaky velkorodiny hinduistické, ale struktura je podobná. Manželka také odchází do domu manželovy rodiny, starší má nadřazené postavení nad mladší, muž je více než žena.

⁴⁶ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 121-122.

⁴⁷ Patthar galī. In: ŠARMĀ, Nāsirā, Patthar galī.

⁴⁸ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 7-8.

⁴⁹ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-613-1, s. 181.

⁵⁰ Tamtéž, s. 181.

„Pro ženu pak rodina může být vším a čímkoli: bohatou náplní života, ale též pouty na obou nohou. Mnoho spisovatelek má právě s touto dimenzí života osobní zkušenost. Není tedy divu, že na stránkách jejich prózy i poezie nacházíme právě rodinu, viděnou z různých úhlů. Z toho pak vycházejí takřka všechny další motivy. Většinou vidí spisovatelky i celospolečenské problémy ve vztahu k rodině a různými vlákny propojené vztahy uvnitř ní se vztahy rodiny k jejímu okolí.“⁵¹ Jinak tomu není ani v povídkách Násiry Šarmové.

Ne vždy jsou rodinné vztahy dobré a často vznikají konflikty. O vztahu mezi bratrem a sestrou pojednává Násira v povídce Kamenná ulička. Povídka je psána ve velmi chmurném duchu a nenaznačuje nic dobrého. Farída je hlavní představitelkou a ona sama se vymyká běžnému obrazu muslimské dívky, která sebou nechá manipulovat. Když odjede z domova do školy, odkládá svoji burku. Studuje, ale její bratr je proti tomu, myslí si, že by holky měly být doma a starat se o domácnost. Napjatá situace mezi bratrem a sestrou graduje na konci povídky, kdy se sourozenci hádají kvůli tomu, že by Farída chtěla jít studovat na univerzitu. Bratr tuto hádku ukončuje slovy: „Dobře, běž a uvař mi čaj“... Na to Farída: „Sám vstaň a udělej si ho. Nejsem tvoje služka. Já si jdu číst.“... Když to bratr uslyšel, vstal, vytrhl knihy Faridě z rukou a hodil je na dvůr. Farída začala běsnit.“⁵² Do jejich sporu nakonec zasáhne matka a donutí bratra, aby knihy sebral. Všechny strasti, které provází život Farídy, ji nakonec dostanou až do ústavu duševně chorých. Povídka ukazuje, jak moc mohou být rodinné vztahy napjaté a kam až to může zajít.

Zcela jiný vztah je mezi matkou a synem. Už od narození mezi nimi vzniká silná citová vazba. Žena s narozením syna získává lepší postavení v rodině a společnosti. Narození chlapce je pro ženu tím nejdůležitějším úkolem, který by měla splnit. Být matkou je v indické společnosti pro ženu nutnost. „Žena si mateřstvím, zejména vztahem k synům, vynahrazuje citovou karenci, utrpěnou často na začátku pobytu v manželově rodině. Upíná se k nim více než k dcerám – na dceři příliš lpět je citově nebezpečné, dcera stejně jednou odejde z domu. Tyto úvahy ovšem matky nevedou, spíše je mají v sobě zakódované. Dceru je třeba připravit na to, že jednou bude něčí snachou.“⁵³ Podle islámského zákoníku, by rodiče neměli dělat rozdíl mezi dětmi a projevovat jim lásku stejně. Nemá být činěn rozdíl mezi dcerou a synem.

⁵¹ MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2011. ISBN 978-80-85425-65-9, s. 19.

⁵² ŠARMÁ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 160.

⁵³ MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*, cit. dílo, s. 118.

Podle Koránu je dokonce nutné, aby se do rodiny narodila dcera, jinak otec nepřejde do ráje. V praxi je, ale dle mého názoru více upřednostňován syn než dcera. Důvody již byly zmíněny výše.

V povídce Věznice⁵⁴ se objevuje motiv nekonečné lásky matky k synovi. Matka už by si moc přála, aby se syn oženil, ale on o svatbě nechce ani slyšet. Kdyby do domu přišla snacha, její život by byl hned veselejší, necítila by se tak osamělá jako doposud. Snaží se tedy najít synovi nevěstu, ale netuší, že její chlapec nedávno ukončil známost s Anísou. To, že matka hledá pro svého syna nevěstu, není tak častý jev. V mnoha případech je matka na svém synovi tolik citově závislá, že si pro něho nevěstu nepřejde a nejraději by ho měla jen pro sebe. V povídce Věznice je tomu jinak, tady matka dokonce vyhrožuje sebevraždou, když se její syn neožení. Říká mu, že je to její starost, aby se dobře oženil. Na konci povídky se jejich rozhovor přiostruje. „*Povídám ti, já přivedu takovou snachu, která se bude líbit mně. Jestli mi přivedeš do domu holku, kdo ví odkud, odejdu z domu, rozumíš... Podívej, já ti říkám a nedělám si srandu, že pozřu jed. Ty potom budeš sedět nad mým mrtvým tělem...*“⁵⁵ Velmi často přiměje matka svého syna k rozhodnutí, které není jeho vlastní volbou. Použije proti němu zbraň nejsilnější a to jeho oddanou lásku a úctu, kterou ke své matce každý dobrý syn chová. Jinak tomu není ani v této povídce, kdy se syn začne cítit ve svém domě jako ve vězení, ze kterého není úniku. Stejně tak se cítí jeho matka, která si stále stěžuje na svůj život, cítí se velice osamělá a také jako ve vězení. „*Čemu nerozumíš, tomu, že se v tomto domě dusím a potřebuji trochu svobody, trochu čerstvého vzduchu.*“⁵⁶ Otázkou zůstává, co je ještě oddaná láska k dítěti a co už jen její osobní zájem. Proč by chtěla, aby se její syn cítil jako ona, když ho tak moc miluje. Je možné, že v tomto případě vyhrává stále zakořeněný pocit hanby, když rodič nevybere svému dítěti vhodného partnera, nad mateřskou láskou.

Povídka je vyprávěna z hlediska matky. Syn se objevuje až později a je vykreslen, jako milující a oddaný. Když se hlouběji zamyslíme nad povídkou, můžeme si všimnout, že láska k synovi je až majetnická. Matka je dominantní postavou celé povídky, má hlavní slovo a svůj názor na to, jak by její syn měl prožít svůj život a co pro něho bude nejlepší. Vynořuje se otázka, zda není mateřská láska majetnická a protektivní vždy. Je pravdou, že indické matky jsou celou duší oddány svým dětem a činí si na ně nároky za to, co pro ně dělají celý svůj život. Za to vyžadují poslušnost a přístupnost všemu co by pro ně z matčina pohledu mělo být tím nejlepším. Samozřejmě, zde nemůžeme mluvit za všechny indické ženy. I do

⁵⁴ Kaidghar. In: ŠARMĀ, Nāsirā. *Butkhānā*.

⁵⁵ ŠARMĀ, Nāsirā. *Butkhānā*, cit. dílo, s. 115.

⁵⁶ Tamtéž, s. 115.

podvědomí mateřství už pronikají závany modernizace, kdy každá žena netouží být za každou cenu matkou. Procenta jsou v tomto případě zanedbatelná, ale objevují se takové názory žen, především pak ve větších městech, kde už tradice nemá tak silné kořeny, jako je to stále v menších vesnicích.

2.3 Sňatky

Sňatek je v Indii absolutní nutnost, neprovdat dceru nebo neoženit syna je bráno jako nesplnění základní rodičovské povinnosti. Jen málokterá dívka se doopravdy nechce vdávat. Dalo by se říci, že každá dívka touží po vdavkách. Tento motiv se objevuje v povídce Rakev⁵⁷, kde si jedna ze sester stěžuje, že ještě stále není vdaná, a bojí se, že už bude stará. Být něčí manželkou je její největší přání. „*V její mysli se usadila jen jedna myšlenka, že až bude svatba, všechno bude lepší. Proto je svatba jejím největším přáním. Slyšela od ostatních žen, že se svatbou všechna trápení zmizí, proto se ve dne v noci modlí, aby už i ona měla svatbu.*“⁵⁸ Je nepsaným pravidlem, že nejdříve by měla být provdaná nejstarší dcera a nejstarší syn. V této povídce ale touží po manželství nejmladší z dcer. Ta nejstarší má starosti s rodinou a jejich příjmy a na vdavky ji nezbyvá čas. V průběhu děje vyplyne, že i ona by toužila být něčí manželkou. „*Fahmída si představila, že má okolo hlavy věnec z květin, ale jako svobodná žena si to nemůže dovolit. To je pouze pro vdané ženy.*“⁵⁹ Její přání jí plní její sestra Sáyrá, když požádá zahradnici, aby upletla věnec pro její zesnulou sestru Farídu. Tímto krásným gestem se snaží splnit jedno z jejich posledních přání.

V Indii se stále dodržuje tradice smluvených manželství rodiči. „Bývá uváděno, že pouhých pět procent sňatků je uzavřeno z vlastní vůle – „z lásky“ se neříká, protože už to slovo v kontextu vztahu mezi dvěma mladými má jakýsi nepřipustný přídech.“⁶⁰ Můžeme předpokládat, že dnes je toto číslo o něco vyšší, ale domlouvání svateb rodiči stále převažuje. „Na webových stránkách *The Times of India* byla položena a hned též zodpovězena otázka: „Proč v Indii i v této době přežívá instituce domluveného sňatku a je bez potíží přijímána jako legitimní způsob nalezení partnera? Před dvaceti lety by při pohledu do budoucna bylo možno si představit, že touto dobou se počet domluvených sňatků už scvrkne a na těch pár

⁵⁷ Tābūt. In: ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*.

⁵⁸ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 93.

⁵⁹ Tamtéž, s. 103.

⁶⁰ MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*, cit. dílo, s. 47.

zbývajících se bude hledět jako na patřící k nějakému primitivnímu kmeni. Ale skutečnost je tomu velmi vzdálená. Odpověď spočívá v pružné povaze této instituce. Dnes jsou mladí muži i dívky zřídka nuceni vzít si někoho proti své vůli.⁶¹

Tradice domluvených sňatků je hlavním motivem povídky *Ta stará lež*.⁶² Záhida je sirotek a jediný, koho má, je její teta Radžo, která jí domluvila sňatek s chlapcem z Dillí. Čekají na něho na nástupišti, ale on stále nepřichází. „*Blížilo se poledne, ale nepřišel ani ženich ani nikdo z jeho rodiny.... Na Záhidině tváři bylo znát únavu z čekání... Barvivo z pěšinky ve vlasech se jí rozmazávalo po celé hlavě... Radžo se na Záhidu smutně zahleděla a vzdychla. Včerejší veselost nevěstě vyprchala z tváře. A děvčata ji včera vyzdobila s takovým nadšením! Najednou se Radžo naštvála: „Zatracenej chlap. Kdo ví, kde uváz! Holka tu sedí, a on se baví kdo ví kde!“*⁶³ Ženy se nakonec rozhodnou vzít si rikšu a vypravit se do města hledat strýce Ramzána, který měl tuto svatbu zprostředkovat. Na strýce ale nenarazí. Potkají jen dobrého obchodníka, který je vezme k sobě domů a nechá je tam přespat. Ráno se setkají s Ramzánem, ale ten má špatnou zprávu. Rodina Salíma si myslela, že nevěsta už nepřijede, a tak ho oženili s jinou. Teta je úplně bezradná a chce Záhidu za každou cenu provdat. Jediný, kdo připadá v úvahu, je starý slepec. Když to Záhida zjistí, uteče a není k nalezení.

Povídka má otevřený konec, teta odjíždí zpět do Kalkaty a nechává Záhidu jejímu osudu. Doufá, že se vrátila do domu obchodníka. Nevíme, kde Záhida skončila, ale je jasné, že se dokázala vzepřít tradici a nevezala si za každou cenu slepého muže, kterému byla vnucena. Projevila vlastní vůli, ať už to dopadne jakkoli. Na začátku povídky se Záhida zdála být bázlivá, a tak se od ní takové jednání nedalo očekávat, ale když bylo nejhůř, dokázala se samostatně rozhodnout. V první chvíli se zdá jednání tety jako bezohledné, ale když se nad její postavou zamyslíme, zjistíme, že ani ona to neměla jednoduché. Celý život se o Záhidu starala jako o vlastní a chtěla jí vybrat dobrého manžela. Je možné, že to byla její první zkušenost, a tak nevěděla, jak správně při domlouvání svatby postupovat. Proto smluvila svatbu, tak neobratně a nešťastně. Ještě ve vlaku měla výčitky a zlé sny. Po příjezdu domů „*Rádžo s chutí přidala další kapitolu k příběhu, který se v Matijáburdži vypravuje po staletí. Že se Záhida dobře vdala.*“⁶⁴ Je možné, že tomu nakonec opravdu tak bylo.

⁶¹ Tamtéž, s. 49.

⁶² Vahī purānī jhūṭh. In: ŚARMĀ, Nāsirā, Insānī Nasl.

⁶³ MARKOVÁ, Dagmar. *Indický muslim o sobě a jiní o něm*. Brandýs nad Labem – Stará Boleslav: Dar Ibn Rushd, 2017. ISBN 978-80-88099-10-9, s. 174.

⁶⁴ Tamtéž, s. 194.

Z této povídky jasně vyplývá, že domluvená manželství nemusí vždy skončit dobře a nesou s sebou mnohá úskalí, která nakonec nejvíce odnesou mladí lidé. Nestává se často, že by se stavěli na odpor při volbě partnera. Občas se stane, že jsou vzneseny námitky proti partnerovi nebo partnerce, ale ve většině případů se mladí podvolí tlaku rodiny. Indický sňatek není záležitostí dvou jedinců, ale zcela jistě dvou rodin. V tomto případě bez rozdílu hinduistického nebo muslimského sňatku.

Poslední dobou se v Indii rozmohla sňatková inzerce a to především ve velkých městech. Inzeráty zadávají převážně rodiče a pomocí nich se snaží najít vhodného partnera pro svoji dceru nebo svého syna. „V muslimských inzerátech je vždy uvedeno, zda jde o sunnitu nebo šíitu; sunnitě tvoří v Indii 90 procent muslimů, proto je sunnitských inzerátů více. Bývá uvedena kastovní i podkastovní skupina (např. sunní siddikí). Muslimové nemají rádi slovo „kasta“ ve vztahu ke své komunitě, neboť islám hlásá rovnost všech lidí. V Indii však kastovní systém pronikl už ve středověku do muslimské obce. Muslimská kasta není ale tak uzavřený útvar jako hinduistická, přesun je možný.“⁶⁵

Mezi muslimy je stále zakořeněn zvyk provdávát dcery a syny v úzkém rodinném kruhu. Nejčastější a nejvíce oblíbený sňatek je mezi sestřenicí a bratrancem. Jde tady hlavně o důvody ekonomické, kdy majetek zůstává v širším rodinném kruhu. Pro ženu bývá tento sňatek přijatelný hlavně z toho důvodu, že nemusí odcházet do úplně cizí rodiny a odpadají jí tak případné neshody s tchýní nebo švagrovou. Může se stát, že je neteří svého tchána i tchýně, a to vylepšuje její postavení v rodině. „Přednost má sňatek s dcerou otcova bratra nebo bratrance. Není-li taková k dispozici nebo není-li to věkové možné, následuje jako preferovaná nevěsta dcera otcovy sestry. Dále následuje dcera matčina bratra nebo vůbec sestřenice jakéhokoli stupně.“⁶⁶ Pro Evropana je velice obtížné vyznat se v příbuzenské terminologii, pro každého v rodině je specifický název. Některé názvy jsou v hindštině a urdštině společné, jiné se liší. V každém případě, je muslimská terminologie stejně dobře propracovaná jako hinduistická.⁶⁷ Propletenosti příbuzenských poměrů si můžeme všimnout v povídce Báolí⁶⁸, mluví se o svatbě tety, která si vzala jejich příbuzného. „*Teta byla vdova a měla peníze. Konala se její druhá svatba s našim příbuzným. To znamená, že byl chlapec*

⁶⁵ MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*, cit. dílo, s. 56.

⁶⁶ MARKOVÁ, Dagmar. *Zelená v záplavě oranžové: Osudy islámu v Indii*. In: KROPÁČEK, Luboš a kol. *Variace na Korán: Islám v Diaspoře*, cit. dílo, s. 102.

⁶⁷ Příloha č. 2.

⁶⁸ Bāolī. In: ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*. Pozn. V textu je zachován hindský název povídky, protože je těžko přeložitelný. Může znamenat pomatená/šílená nebo také nádrž/studánka, z které může každý pít. Podle celkového kontextu této povídky bych se přikláníla k druhé možnosti překladu. Hlavní hrdinka si stěžuje, že je právě jako nádrž, z které mohou všichni pít, tedy dělají si s ní, co chtějí.

sestry mladšího bratra z otcovy strany, který byl můj bratr. Ale byl ve věku dědečka. Tato svatba byla tajná.“⁶⁹

Kromě příbuzenských sňatků je mezi muslimy rozšířená tradice sjednávání tzv. „mahru“, obvěnění, které by mělo být dostupné manželce v případě rozvodu. Mnohdy je, ale částka zcela symbolická a není ženě v případě rozvodu nic platná. „Platí dvě formy mahru: urychlený a opožděný. První část se platí před svatbou a je chápána jako součást nevěstina osobního majetku při vstupu do manželství. Nejde tedy o koupi nevěsty od rodičů. Rodiče ve smlouvě pouze usilují o co nejlepší materiální zajištění dcery, výše mahru obvykle koresponduje s jejich sociálním postavením. Druhá část se ženě vyplácí pouze v případě, je-li svým mužem zapuzena nebo dojde-li k rozvodu.“⁷⁰

O tradici dávat nevěstě věno, která se rozšířila z hinduistické tradice, se ve svých povídkách zmiňuje Násira jen málo, ale můžeme v nich tuto tradici najít. V povídce Báolí se věno zmiňuje z pohledu provdávané dívky, kdy je záhodno, aby neodcházela z domu s prázdnýma rukama. „*Je zdvořilé, aby všechny dívky při odchodu měly alespoň malé věno.*“⁷¹ V tomto případě musí rodina prodat všechny drahocenné věci, aby dcera neodcházela s prázdnou, což jen prohloubí jejich špatnou finanční situaci. Tato tradice může v určitých případech přinést ženě pocit jistoty, ale pro její rodinu je mnohdy obtížné sehnat přiměřený obnos peněz a tím ji zabezpečit.

Dávat obrovské věno nevěstě v tomto případě znamená koupit nevěstě ženicha. V muslimské tradici nebylo zvykem, aby byla nevěsta vybavena vysokým věnem. Jde tedy jen o pseudomoderní nešvar, který je spojen s konzumním přístupem k životu. „Převzetí obyčejně věna v jeho nejpokleslejší podobě vedlo k vydávání mladičkových muslimských děvčat, zejména z nemajetných vrstev, za bohaté Araby z různých zemí. Arab nepožaduje věno, naopak ještě zaplatí za nevěstu. Jen v Hajdarábádu bylo takto vydáno aspoň 40 000 muslimských děvčat.“⁷² Pro Evropana může být tento zvyk nepochopitelný a zastaralý. Ale Indie je zemí mnoha tradic a tradice sjednávání věna je jednou z nich. Do indické společnosti patří a nelze ji paušálně označit za špatnou. Zcela jistě s sebou tato tradice nese mnohé nešvary, ale v Indii zůstává hluboce zakořeněna.

⁶⁹ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 19.

⁷⁰ MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3, s. 239.

⁷¹ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 15.

⁷² MARKOVÁ, Dagmar. *Zelená v záplavě oranžové: Osudy islámu v Indii*. In: KROPÁČEK, Luboš a kol. *Variace na Korán: Islám v Diaspoře*, cit. dílo, s. 101.

2.3.1 Smíšené sňatky

Sňatky mezi muslimy a hinduisty nejsou časté, ale když se dva mladí lidé zamilují, náboženská otázka jde stranou. Je nutné podotknout, že i sama Násira je indická muslimka provdaná za hinduistu, jak naznačuje její jméno a tak není divu, že se tomuto tématu věnuje ve své povídce *Lidský rod*.⁷³ Mladý pár jede navštívit nemocnou matku, která se stále nesmířila s tím, že si její syn vzal hinduistku. I přes všechny snahy je Savita stále odmítána všemi v rodině. „*Matka vyvedená z míry se posadila na posteli. Naváb jí podal vodu. Savita si opatrně sedla k posteli. Na jejím obličejí byl vidět strach.*“⁷⁴ Savita se snaží dělat všechno pro svoji tchýni, která se necítí dobře, ale nedostává se jí za to žádného pochopení. Do rodiny ji nepřijala ani její švagrová, která jí to dává najevo všemi možnými způsoby. „*Na lavici byla připravena snídaně. Nasrín dala do brambor se zeleninou snad celou hrst soli. Savita jen sklonila hlavu a polykala. To je mi ale přivítání v domě, řekl Naváb.*“⁷⁵ I přes všechny pomluvy a nástrahy, které musí Savita v domě vytrpět se na konci povídky dozvídáme, že se jí v rodině manžela líbí a na všechno se dá zvyknout. „*Dva týdny rychle uplynuly... Savitě se v domě manžela a strýce Mišri líbilo. Ve všech slovech byly přátelské city. Nebylo cítit žádné napětí. Nebyly žádné nesnáze k řešení...*“⁷⁶ Muslimská rodina je charakterizována jako v podstatě velmi tradiční, ale postupně v ní převládá prosté lidské cítění. Savita a Naváb jsou ze sasurálu⁷⁷ ve skutečnosti vypuzeni z důvodu těžkého konfliktu mezikastovního sňatku v hinduistické obci. Ten nažene strach muslimské rodině i mladé dvojici. Rodina se o ně bojí. Ale není tady místo pro idealizaci, protože má rodina obavy i o sebe.

Smíšené sňatky jsou uzavírány vždy z vlastní vůle. Zejména pro ně je tu sekulární Zvláštní zákon o manželství z roku 1954. Podle tohoto zákona se sňatek uzavírá před soudem. Smíšené sňatky byly možné už v koloniální Indii, ale snoubenci museli prohlásit, že neuznávají žádné v Indii existující náboženství. Toto prohlášení ruší zákon z roku 1954, kdy se nikdo nemusí zříkat svého náboženství. V Indii veliký a závažný krok kupředu, pro novomanželé východisko před společensky nepřijatelným zřeknutím se své víry.⁷⁸

⁷³ *Insānī* nasl. In: ŚARMĀ, Nāsirā, *Insānī nasl.*

⁷⁴ ŚARMĀ, Nāsirā, *Insānī nasl.*, cit. dílo, s. 123.

⁷⁵ Tamtéž, s. 125.

⁷⁶ Tamtéž, s. 127.

⁷⁷ Sasurál – domov tchána a tchýně.

⁷⁸ MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*, cit. dílo, s. 47.

Povídka vyzní pro smíšené sňatky velmi pesimisticky. Je dobře ukázáno, co všechno je manželka schopna vydržet pro klid v rodině a pro svého manžela. Na konci povídky, když Savitá se svým manželem odjíždí z domu jeho rodičů, se Naváb zamýšlí nad současnou situací. „*Je v této situaci pro děti důležité, k jakému lidskému rodu patří? Vůle je dobrá, ale často to nevyjde – společná kultura nebo rozdělená Indie?*“⁷⁹ Myslím si, že je to narážka na rozdělení Indie a Pákistánu, kdy se vztahy mezi hinduisty a muslimy ještě zhoršily, což je pro smíšené sňatky další překážkou.

2.3.2 Bigamie

Proti polygamii, která je muslimům povolena v duchu Koránu, konkrétně súra čtvrtá: „*Berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebudete spravedliví, tedy si vezměte jen jednu nebo ty, jimiž vládnu pravice vaše. A tak se nejlépe vyhnete odchýlení,*“⁸⁰ trvá fundamentalistický odpor proti změnám v islámském zákoníku. V polygamním svazku, v Indii spíše ve svazku bigamním, žije necelé procento indických muslimů. Tento fakt je projevem ekonomické situace a vlivu vzdělávání a osvěty. Praktikovat polygamii v širším měřítku by bylo v Indii prakticky nemožné, protože na tisíc muslimů připadá jen 940 muslimek. To odpovídá situaci i v dalších indických komunitách, protože úmrtnost ženská je v Indii obecně vyšší než mužská.⁸¹

Fundamentalisté si bigamii v Indii zdůvodňují tím, že muslimská žena není schopna postavit se na vlastní nohy. Když žena ovdoví, nebude pro ni snadné najít si muže, který by ji v dané situaci chtěl za manželku. Má jen dvě možnosti, a to najít si muže, který je ve stejné situaci a zemřela mu žena, nebo se stát druhou manželkou. Zdůvodnění je to svým způsobem racionální a logické, ale nikdo už nemyslí na pocity první manželky, která by mohla mít výhrady a se sňatkem nesouhlasit. Nikoho už vůbec nezajímá, co bude v dalších letech po sňatku.⁸²

V podobné situaci se ocitá hlavní hrdinka v povídce Báolí. Salma je ve svém manželství opravdu šťastná, má velice krásný vztah se svým mužem i tchýní. Problém nastává

⁷⁹ ŠARMĀ, Nāsirā, *Insānī nasl*, cit. dílo, s. 129.

⁸⁰ Korán, překlad. In: HRBEK, Ivan. *Korán*. Praha: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1, s. 521.

⁸¹ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 156-157.

⁸² Tamtéž, s. 157.

v okamžiku, kdy Salma nemůže otěhotnět. „*Od svatby uplynulo už osm let a já stále nejsem těhotná. Matka si bude myslet, že je to moje chyba, že jsem ji nedokázala splnit její přání, aby si mohla hrát s vnukem... Ty tím nejsi znepokojený? Ptá se nešťastná Salma svého manžela... „Chtěl bych tě podpořit, Salmo, ale jsem velmi znepokojený.“*⁸³ I přes veškerou lásku, kterou cítí Khálid ke své manželce se rozhodne vzít si další ženu, aby mu porodila potomka. Salma se tím z počátku trápí a představuje si, jak obtížné bude přijmout novou ženu v domě a dělit se o manžela. „*Ale...dnes o sedm let později, ztrácím pevnou půdu pod nohama. Jsem si nejistá svým postavením...Jak se budu dělit o Khálida?*“⁸⁴ Nakonec, ale ustoupí její city do ústraní a Salma pomůže tchýni najít novou ženu pro svého manžela. „Tchýně ji domlouvala: „*Pořád nezůstanete mladí... ve stáří je třeba mít oporu.*“⁸⁵ Salma se delší dobu necítí dobře. „V den svatby Salma omdlí, a když je zjištěno těhotenství, říká zase některá z žen: „*Ta Salma je taky úplně báolí-pitomá. Když je těhotná, proč to tajila?*“⁸⁶ V tomto kontextu se dá Báolí přeložit jako pitomá. Celkově je ale povídka plná slovních hříček a je bohužel nepřeložitelná. V povídce je znát vnitřní napětí hlavní hrdinky, která se bojí o své manželství, a toto napětí se v průběhu povídky stupňuje.⁸⁷

Bigamii poněkud v jiném kontextu můžeme najít v povídce Dítě služebné.⁸⁸ Syn Ahmad se dozví, že jeho otec měl druhou manželku, poté, co otec zemřel a v závěti je dělen majetek mezi dva bratry. „*Jak mě mohlo napadnout, že otec měl ještě jednu ženu, nevěděl jsem to! Mrtvý člověk už ti k tomu nic nepoví. Co mám nebo nemám dělat? Porad' mi. Vím, na co myslíš, když bude majetek rozdělen napůl, matka na něho nebude mít žádný nárok.*“⁸⁹ Rozhovor probíhá mezi bratrem a sestrou, kteří nevědí, jestli to matce říci nebo si to nechat pro sebe. Večer přijedou na návštěvu vzdálení příbuzní. O této choulostivé záležitosti už něco zaslechli a prozradí to matce, která je z toho tak rozhněvaná, že se zhorší její zdravotní stav. „*Matko...jste v pořádku?*“ zeptala se Julekha, která stála za dveřmi koupelny.... „*Matko!... Neštěstí!...Teto, pojd' honem! Matka leží v koupelně v bezvědomí.*“⁹⁰ Ahmad má o matku obrovský strach. Po pár dnech se zdravotní stav jeho matky zlepší. Když mluví se svým synem, vždy se pohádají kvůli dědictví. Matka nesouhlasí s rozdělením majetku mezi dva bratry, ještě k tomu, když je pro ni ten druhý synem nevlastním. „*On je můj nevlastní syn, co*

⁸³ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 18.

⁸⁴ Tamtéž, s. 21.

⁸⁵ MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*, cit. dílo, s. 94.

⁸⁶ Tamtéž, s. 95.

⁸⁷ Tamtéž, s. 95.

⁸⁸ Kanīz baccā. In: ŠARMĀ, Nāsirā, *Insānī nasl*. (Pozn. žena nebyla služebnou, byla druhou manželkou, kterou první manželka neuznávala.)

⁸⁹ ŠARMĀ, Nāsirā, *Insānī nasl*, cit. dílo, s. 148-149.

⁹⁰ Tamtéž, s. 151.

si o sobě myslí, ten had?“ ... „Proč je tvé srdce stále tak tvrdé, co je za problém?“ „Je jeden problém, dobře poslouvej, jestliže si tajně majetek svého otce rozdělil napůl, na co jsi myslel, copak jsem tě nekrmila svým mlékem“ ... „Ó Bože! Matko, copak jste v minulém zrození byla soudce, že stále vynášíte nějaký rozsudek?“⁹¹ Po nekonečných dohadách jednoho dne zazvoní telefon a na druhém konci je nevlastní bratr Šabbír. „Pane bratře, tady Šabbír. Mohli bychom se setkat u vás na univerzitě kolem oběda?“ „Ano... Přijďtě... Budu na vás čekat ve dvě hodiny“ ... V životě to bylo poprvé, co spolu bratři mluvili.⁹² Dojde k osobnímu setkání, kde k sobě oba bratři ucítí vzájemné sympatie, i když zpočátku jsou ze setkání nervózní. Dohodnou se, že si majetek jejich otce rozdělí napůl a nebudou už žádné dohady. Ahmad se bojí, jak bude matka reagovat, až jí oznámí tuto noviny. Matka je velice naštvaná a cítí se podvedená svým vlastním synem. Ten se jí to snaží vysvětlit, ale vše je marné. „Mami, jeho tvář je jako tvář mého otce. Je to můj bratr. Musíš mi to prominout“ ... „Odpustím ti, Bůh ti odpusť!“⁹³ Oba si nakonec padnou do náručí a pro dnešek je snad vše odpuštěno. Povídka by vydala za román, děj je velmi zhuštěný. Prolínají se v ní dvě dějové linie, kdy v jedné řeší svoje problémy s dědictvím rodina Ahmada a v druhé rodina Šabbíra.

Násira zde dobře vystihla, jaké problémy mohou vzniknout, když si muž vezme druhou ženu. V krajním případě by to mohlo vést až k rozkolu v rodině. Jak už bylo řečeno, rodina je to nejdůležitější a nikdo by nechtěl, aby vznikaly zbytečné problémy, hlavně mezi matkou a synem, kde je i v tomto případě láska velmi hluboká. Dalo by se říci, že i tady je matka vykreslena jako egocentrická a majetnická, stejně jako tomu bylo v povídce Věznice. Syn je v jejím područí a bojí se udělat jakýkoli krok za jejími zády. Když tento krok udělá, matka je vždy rozčilená a on se cítí provinile. Možná je to klasický vztah mezi matkou a synem.

I když to zní paradoxně, jsou některé případy muslimské bigamie, výsledkem modernizace, která pronikla do způsobu myšlení i života, ale neovlivnila ho natolik, aby ho celý změnila. Podle průzkumu v Alígarhu a jeho okolí, se zjistilo, že nejvíce bigamních muslimů mělo před svatbou vztah k jiné dívce, ale podřídili se společenskému tlaku a vzali si dívku vybranou rodiči. Později se oženili i se svojí láskou. Není uvedeno, proč se s druhou

⁹¹ Tamtéž, s. 154-155.

⁹² Tamtéž, s. 160.

⁹³ Tamtéž, s. 163-164.

ženou nerozvedli, mohla to být morální zábrana, neochota vyplatit ženě věno nebo odpor širší rodiny. Modernizace prostupuje celou muslimskou společností a realita předbíhá učení Koránu i islámské zákony.⁹⁴

2.3.3 Kasta

Kastovnictví v muslimské komunitě je velmi specifický jev a asi nejmarkantnější příklad synkretismu s hinduistickou společností. Kastovní systém v Indii sahá až k úplným počátkům indické civilizace. Původně se obyvatelstvo dělilo do čtyř varm (bráhmani, kšatriové, vaišjové a šúdrové). V dnešní době už se kasty vyvinuly do různých skupin a podskupin. Hinduisty používaný výraz pro kasty „džáti“, má svůj ekvivalent v urdštině „zát“.

Podle učení islámu jsou si všichni lidé rovni a muslimové se snaží dodržovat toto učení, přesto vlivem hinduismu došlo k určité stratifikaci muslimské komunity. Z toho lze usuzovat, jak silný byl a je vliv sociální stratifikace v Indii. Většina muslimů nepovažuje rozdělení společnosti v rámci své komunity za rovnocenné s kastovním dělením hinduismu. Muslimské kasty chybí ideologický rámeček a rigidní propracovanost. Muslimská hierarchie je spíše úzce spjatá s rodovým příbuzenstvím. V rámci muslimské kasty nejsou tak přísně dodržovány závazné normy společenských vztahů, které jsou důležité pro kasty hinduistickou.

Ghaus Ansari dělí muslimskou společnost do čtyř hlavních skupin: „V současnosti je indická muslimská společnost rozdělena do čtyř hlavních skupin: 1. Ašráfové, kteří vyvozují svůj původ z cizích zemí, jako je Arábie, Persie, Turkistán a Afghánistán. 2. Hinduisti z vyšších vrstev, kteří konvertovali na islám. 3. Místní řemeslnické kasty. 4. Konvertiti z kast nedotýkatelných.“⁹⁵ Všeobecně je muslimská komunita tvořena dvěma skupinami ašráfami a adžláfami. Toto dělení vychází z historického podkladu. Pojem ašráf je používán mezi muslimy a představuje vyšší třídu muslimské společnosti. Ašráfové o sobě tvrdí, že jsou potomky neindických muslimů. Samotný termín adžláf se mezi muslimy nepoužívá, jedná se o antropologický termín. Většinou tyto skupiny tvoří konvertité nebo řemeslnické kasty, které

⁹⁴ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 157.

⁹⁵ ANSARI, Ghaus. *Muslim Caste in Uttar Pradesh*. Lucknow: Ethnographic and Folk Culture Society, 1960, s. 31.

byli původně hinduistické. Podrobnější dělení kast a podkast v Uttarpradéši uvedu v příloze na konci práce. Dělení je složitější a není zásadním tématem této kapitoly.⁹⁶

V povídkách Násiry Šarmové se objevují jen náznaky o muslimské kastě. Sami muslimové o kastě moc nemluví a slovo kasta není v oblibě. Raději říkají skupina, protože slovo kasta zní moc hinduisticky. Ale zejména ti, kteří jsou ze skupiny ašráfů, těch nejvyšších, se s oblibou krátce zmíní, že jsou ašráfové nebo přímo větve ašráfů, sajidové nebo šaikové. Taková zmínka je i v povídce Rakev ze sbírky Kamenná ulička. „*Pak sajidky neuváznou v bahně hříchu.*“⁹⁷ Takové myšlenky vkládá Násira do mysli jiné dívky, ale platí o trojici sester, imámových dcer, které jsou též sajidky. Vyšší kasta nebo postavení neznamena lepší sociální postavení stejně jako u hinduistů, i bráhman může být chudý, ale velmi ctěný. Muslimové vyšších sociálních skupin svoji chudobu více skrývají, jak je tomu i v případě rodiny v této povídce. Nemají na jídlo nebo léky pro nemocného otce, ale uspořádají velikou slávu v den výročí úmrtí Alího, syna Husaina.

V povídce Na této straně hranice⁹⁸ je výslovně řečeno, že sajidské děvče nepůjde do domu šaikhů, tedy nevdá se do rodiny. „*Réhán složil magisterské zkoušky mezi nejlepšími. Pět let sháněl zaměstnání. Do doktorátu se mu nechtělo. Při bakalářském studiu se sblížil se Suraijou. Kamarádství přerostlo v lásku a pak ve slib svatby. Když se to však dověděla Suraijina rodina, řekli rovnou, že sajidská dcera se přece nemůže vdát do šaikhské rodiny. Obyčejná malá rodina a kluk už je dva roky nezaměstnaný. Do takové familie vdát dceru, to je jako ji uškrtit. Tohle se Réhán dlouho nedověděl a když se mu donesla zvěst o Suraijiných zásnubách, nejdříve ani neuvěřil. Vždyť se s ní sešel ještě předevčírem. Nic ani nenaznačila. Jeho bezmocnost ho rozčílila.*“⁹⁹ To se táhne celou povídkou, začalo to nižší skupinkou, pak se zjistily i ostatní nedostatky. Suraija je provdána za Pákistánce, který se více zamlouvá její rodině a odchází s ním do Pákistánu. Hlavní hrdina Réhán má k problémům s kastou a láskou, ještě problém s Pákistánem. O tomto problému v souvislosti s povídkou bude pojednáno níže. Vcelku není kasta u muslimů tak důležitá, aby se stala hlavním tématem díla, ale v náznacích je zmiňována.

⁹⁶ Příloha č. 2.

⁹⁷ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī, cit. dílo, s. 94.*

⁹⁸ Sarahad ke is pār. In: ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī.*

⁹⁹ MARKOVÁ, Dagmar. Na této straně hranice: Násira Šarma. *Nový orient.* Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2014, 69, 61-65. ISSN 0029-5302, s. 62.

2.3.4 Parda

Pro způsob zahalování žen v Indii se užívá termín parda, doslova „záclona“, žena má sedat „za záclonou“. Indická muslimka není pod žádným náboženským tlakem a není nucena se zahalovat, tak jako je tomu v řadě jiných zemí. I přesto, to některé dělají, ať už pod nátlakem rodiny nebo dobrovolně. Pokud je ale muslimská rodina silně ortodoxní nebo má oficiální imám v místě velký vliv, můžeme tady hovořit o náboženském tlaku. Na její život má také stále vliv šaría. V Indii se o šarii nemluví, ale stále je platný Muslimský osobní zákoník, který ze šarii vychází. Pardový systém v Indii stále prochází řadou transformací. Události roku 1947, přiměly mnoho muslimek odložit svoji bílou nebo černou burku, aby neupoutaly nežádoucí pozornost hinduistických fanatiků. Některé ženy se k pardě už nevrátily, ale některé pod nátlakem rodiny musely. Parda se tak koncem 40. let vrátila zhruba ve svém dřívějším rozsahu. V dnešní době je parda prakticky neproveditelná v plném rozsahu, není možné, aby žena bez doprovodu nikdy nikam nevycházela. Občasné obchůzky nebo nákupy jsou nutností a při nich dochází alespoň k částečnému odhalení tváře.¹⁰⁰

Když se u dívky poprvé dostaví menstruace, musí odložit šaty, které nezakrývají nohy a součástí jejího oděvu se stává šál zakrývající ramena a hrud'. Matka se stává ostražitější, když se dívka vyskytne v přímém kontaktu se svými bratrance, může se s nimi však nadále přátelit. Postupně si zvyká na to, že si nemůže v rodině dovolit tolik jako chlapec, ale i na to, že se stává pokračovatelkou rodu v širší rodině. Ortodoxní rodiny vyžadují, aby se dívka zdržovala kontaktu s cizími muži nebo jen vzdáleně příbuznými muži už od šestého nebo sedmého roku. V domě, kde mají ženy vyhrazenou svoji část, nesmí vstupovat do části určené mužům. Přísně ortodoxních rodin je už velmi málo. Parda by měla být pro ženu především ochranou před vnějším světem a také ochranou její cti.

V povídkách Násiry Šarmové není parda hlavním problémem. Spisovatelka bere jako samozřejmost, že ženy pardu dodržují. V některých povídkách je to naznačeno, ale i to, že všechny ženy ji nezachovávají, což je faktický stav věci v Indii. Jako příklad můžeme uvést povídku *Ta stará lež*, kde není jasně řečeno, zda ženy pardu dodržují, ale můžeme se domnívat, že v tomto případě ne, když se tak odvážně vypraví do světa.

¹⁰⁰ MARKOVÁ, Dagmar. *Zelená v záplavě oranžové: Osudy islámu v Indii*. In: KROPÁČEK, Luboš a kol. *Variace na Korán: Islám v Diaspoře*, cit. dílo, s. 109.

„Přílivy a odlivy pardového systému trvají dodnes. Cora Vreede de Stuers zjistila koncem 60. let, že v konzervativním muslimském prostředí ve starém Dillí zachovávaly pardu skoro všechny neášráfské muslimky. Sám pardový obyčej se však modernizuje. Zatímco v dřívějších dobách desetiletích znamenal úplnou izolaci žen a redukcii jejich života na rodění dětí, vaření a údržbu domácnosti, uváděly v 80. letech respondentky z muslimských rodin, že parda není překážkou v jejich cestě za vzděláním. Tím se dal vysvětlit jejich souhlas s dalším udržováním pardového obyčeje. Studentky často nosí burku jen v místě bydliště a cestou do vzdálenější školy ji odkládají nebo ji v internátě nenosí.“¹⁰¹

Stejný jev se objevil v povídce Kamenná ulička, kde Farída při cestě do školy odkládá svoji burku a nosí ji jen v místě svého bydliště. Jak už bylo řečeno, Farída není ztělesněním muslimské dívky, která by sebou nechala manipulovat. Stejně tak se chovají i její kamarádky. „*Jamíla a Náhid se vrátily domů, proto si oblékly svoje burky... „Taky si sundej burku,“ řekla trochu rozpačitě Sáleha, sedící blízko u ní v rikše. Sáleha sama si burku sundala. Ale až přijdou do své čtvrti, burku si zase nasadí, aby nepřišly do řeči. Vždy se ve čtvrti najde nějaký lump.*“¹⁰² Zahalování žen v Indii není tak striktní jako v jiných zemích, ale stále je zde patrný zvyk zachovávání pardového obyčeje alespoň ve čtvrti, kde ženy bydlí, jak je vidět z náznaků v této povídce. Ženy se zahalují, ale nejsou tím omezovány ve svém osobním životě. A zahalování nemusí být samo o sobě překážkou při studiu. Již také není pravidlem, že burka je jen černá nebo bílá, stále častěji se objevují barevné burky nebo bohatě vyšívané. Ženy se rády oblékají a indické ženy nejsou výjimkou, proto si myslím, že nošení burky alespoň v hezkých barvách pro ně může být více přijatelné.

2.4 Náboženské konflikty

Jak už bylo řečeno, islám není původním náboženstvím Indie, dlouhá léta pronikal na subkontinent, kde do sebe vstřebával úplně odlišnou kulturu, tradice a zvyky. Vzájemnou interakcí s hinduismem se tak vytvářely dvě zcela odlišné společnosti: hinduistická a muslimská, mezi nimiž vznikaly vzájemné konflikty a nepochopení. Již v předkoloniální době se muslimská společnost začala separovat od hinduistické, protože se cítili znevýhodnění a věděli, že ztrácí svá výsadní postavení, která měli po dlouhá staletí.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 110.

¹⁰² ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 148-159.

„Paralelní existence dvou společností nabyla další podoby ve druhé polovině 19. století tím, že se souběžně vytvářely obě střední vrstvy, hinduistická a muslimská. Zvykly si na sebe vzájemně pohlížet jako na konkurenci v tvrdé soutěži o uplatnění. Z této doby se datují počátky indického komunalismu – zápasu politických a ekonomických elit obou náboženských obcí o moc, přičemž každá vydává své zájmy za zájmy celé své obce.“¹⁰³

Již bylo uvedeno, komunalistické srážky vznikaly v koloniální době, kdy k nim docházelo zejména v malých městech. Od 60. let začaly komunalistické nepokoje propukat ve větších městech, především tam, kde tvořili muslimové silnou menšinu. Zejména 80. – 90. léta se nesou ve znamení tažení proti mešitám v režii hinduistických fanatiků. Jedním z největších sporů byly vleklé rozepry o Báburovu mešitu nebo Rámovo rodiště v Ajódhji. Obě náboženské obce si na toto místo činily nárok. Střety se neobešly bez ztrát na životech, kdy na muslimské straně barikády bylo obětí více. Tento spor vyvrcholil zničením mešity v roce 1992. „Světová hinduistická rada (Višva hindú parišad) prohlašuje dokonce o Páteční mešitě v Dillí, ba i o Tádžmahalu, že byly vybudovány na místech někdejších hinduistických chrámů.“¹⁰⁴ Toto tvrzení nakonec nevyvolalo žádný konflikt mezi náboženskými obcemi, vedlo jen k posílení ochrany Tádžmahalu a menšímu přílivu turistů.

Spor o Báburovu mešitu není vyřešen dodnes, už nejde o mešitu, ale o stavbu chrámu Rámova rodiště, na kterém trvá Světová hinduistická rada. V únoru 2002 se sjeli její aktivisté do Ajódhji. Na trati mezi Lakhnáu a Faizábádem zaútočila skupina aktivistů na muslimy jedoucí ve vlaku a stojící na nástupištích. Zbili mnoho žen a dětí, ti pak museli být dopraveni do nemocnice. V tomto případě byla tedy řada zraněných, ale žádní mrtví. V Ajódhji se nestalo nic závažného, ale když se aktivisté vraceli zpět domů, vlak byl napaden zfanatizovaným muslimským davem a zapálen, zemřelo tady 58 lidí. Následovaly odvetné akce proti muslimům, za oběť padlo 850 životů. Tato událost by se dala přirovnat k pogromům, které probíhaly při rozdělení Indie a Pákistánu. Byla páchána nepopsatelná zvěrstva na bezbranných a nevinných lidech. Náboženské střety pokračovaly dlouho, neoficiální údaje mluví až o 2000 obětech, z velké části to byli muslimové.¹⁰⁵ „Hlavní ministr Gudžarátu Náréndra Módí ostře odsoudil útok na vlak a projevil pochopení pro následující masakr muslimů v širokém okolí s tím, že označil muslimy za náchylné k násilí „svou

¹⁰³ MARKOVÁ, Dagmar. *Zelená v záplavě oranžové: Osudy islámu v Indii*. In: KROPÁČEK, Luboš a kol. *Variace na Korán: Islám v Diaspoře*, cit. dílo, s. 114.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 117.

¹⁰⁵ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 167-168.

přirozeností“. Ve stejném duchu pokračoval též ministerský předseda Vádžpéji svým výrokem, že kdekoli jsou muslimové, je i nesvár.¹⁰⁶

K tomu, aby mezi muslimy a hinduisty došlo ke střetu, není zapotřebí takových přehnaných tvrzení, jako tomu bylo při situaci v Ajódhji. Mnohdy k rozpoutání komunalistických srážek stačí zdánlivé maličkosti všedního života obou náboženských komunit. Například hinduisty dráždí každodenní volání k modlitbě „azán“, které slouží k svolávání muslimů do mešity a naopak muslimy dráždí, když hinduisté pouští hlasitou hudbu v okolí mešit, odpovědí pak může být pohození mrtvé krávy před hinduistický chrám a roztržka je na světě. Problémem může být i otázka muslimských hřbitovů, které jsou často ničeny a přeměňovány, aby vzniklo další místo pro zemřelé nebo pro zcela jiný účel. Zničení hřbitova nebo pohřbení dalšího člověka, tam kde už někdo pohřben byl, je pro muslimy hanobení jejich víry. Muslimové věří, že každý zemřelý čeká na svůj soudný den a nikdo nemůže vědět, kdy tento soudný den nastane.

Situaci, kdy by mohlo dojít k vzájemnému střetu muslimů a hinduistů barvitě popisuje Dagmar Marková: „Představte si, že stojíte na Čandní Čauku blízko mešity Fatehpurí, která stojí na jejím konci. Díváte se na mešitu. Muslimové oblečení v bílém s bílými čepičkami se scházejí k mešitě vykonat modlitbu. Rychle spěchají z levé strany a vstupují branou. Uvidíte horizontálně se pohybující bílý pruh (čepičky), úzký černý pruh (vlasy), další různé odstíny (obličej) a hromadu bílé. Jste ohromeni tou mnohostí? Kromě toho mnoho muslimů, kteří jdou do mešity Jama Masjid a do jiných malých mešit! Ve stejnou chvíli, hinduistické procesí hrající všemi barvami, oslavující hinduistické božstvo jdoucí po Čandní Čauku. Před mešitou Fatehpurí se tato dvě procesí na okamžik setkají a hinduistické procesí odchází do převážně hinduistické čtvrti. Na pár okamžiků se naskytne krásný pohled na všechny ty barvy; ale kdykoli hinduistická kapela (je jich několik v průvodu) dosáhne bodu setkávání a loučení, pozdraví muslimy hudbou. Hudba před mešitou je pro muslimy nepřijatelná. Vzájemné podráždění může nastat každou chvíli, proto na bezpečné straně stojí policie po obou stranách Čandní Čauku; hustěji pak u mešity. Variace barev je obohacena o barvu khaki.“¹⁰⁷ Z tohoto popisu je zřejmé, jak málo stačí k tomu, aby vypukl nějaký konflikt mezi hinduisty a muslimy. I zdánlivě obyčejné věci všedního života mohou v krajním případě vést až ke ztrátám na životech a nenávisti mezi komunitami.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 168.

¹⁰⁷ MARKOVÁ, Dagmar. *Changing Concept of postcolonial Muslim Ghetto in Delhi*. In: DASGUPTA, Sanjukta. *Families: A Journal of Representations*. Kolkata: Families, 2012, s. 58.

Vypjatým vztahům mezi muslimy a hinduisty je z velké části věnována již citovaná povídka Na této straně hranice. Vedle dalších problémů, které se v povídce objevují, jsou komunalistické srážky jedním z nich. Povídka se odehrává v prostředí muslimské rodiny, kde je syn rozrušený kvůli nešťastné lásce a neví, co říká, ani dělá. *„Zase vypukl náboženský konflikt. Policie se dala do pohybu a Réhán začal vyvádět. Sedal na střechu a vykřikoval, co mu přišlo na jazyk... „Pobijte vrahouny! Všichni zbabělci sedí doma! Nikdo nevystrčí nos! Tohle je moje vlast, moje vlast! To chci vidět, kdo mě tu nenechá žít! Jen to zkuste, pojd'te! Palice vám rozmlátím!“... „Maminko, pan Kallan je po smrti. Vybuchly ty bomby, co vyrobil Afzal. Už je u nich policie. Kallanova žena je taky zraněná a Afzal je na cucky“... „Bože, to jsou zlé časy!“ vzdychla jen babička.*¹⁰⁸ Podle jmen by se dalo usuzovat, že v tomto případě zabil nešťastnou náhodou nebo nešikovností muslim muslima podomácku vyrobenou bombou. Bombové útoky jsou častým projevem nenávisti při komunalistických srážkách. Jako příklad si můžeme uvést bombový útok v Bombaji v roce 2003, který mohl být dozvukem přechodu o mešitu v Ajódhje, protože ten den byla zveřejněna archeologická zpráva, která dokazovala, že mešita byla opravdu vystavěna na základech starší mešity z doby dillíského sultanátu. Toto tvrzení nelze nijak dokázat, ale souvislost mezi útokem a zveřejněním archeologické zprávy asi nebyla náhoda.

Mimo zabíjení nevinných lidí je jedním z mnoha projevů nenávisti, bití a znásilňování muslimských žen hinduisty a naopak. Je to zavrženíhodný čin, který boří všechny pilíře náboženství obou komunit. Pro muslimku i hinduistku je znásilnění nejen ponižující, ale ve většině případů je vina shozena na ženu a ta se stává nečistou pro své okolí i svoji rodinu. V povídce není řečeno přímo, zda chlapci chtěli dívku znásilnit nebo jí ublížit, ale jejich úmysly čisté nebyly. *„Dveře byly na zástrčku. Obě křídla se rázem rozletěla. Za nimi dva mladíci drželi děvče, které se snažilo jim vytrhnout... „Co se tu děje?... A kdo je ona?“... „Nevíš? Holka přece, kdo jinej?“... Dívka byla hinduistka, nedospělá... Oba kluci byli jak šílení. Co jim dalo práce té holce něco namluvit a dostat ji sem!... „Ty máš s tou hinduistickou holkou nákej náramnej soucit!“... „To mám!“... „Celej den dělá grázl ze sebe blázna a vočumuje hinduistický matičky a ségričky a potmě v noci je přijde bránit.“... „Teď zrovna mám takovej vztek, jako bys měl ty, kdybys viděl svou sestru takhle u nějakého hinduisty!“... „Člověče konec srandy! Taky si přijdeš na své, jasný?... Kvůli hinduistický děvce zvedáš ruku na bratra muslima?“... „Jestli se někdo hne z místa, rozmlátím ho na sračky“... „A kdo nám tu zapaluje baráky? Kdo przní naše mámy a sestry? My nebo*

¹⁰⁸ MARKOVÁ, Dagmar. Na této straně hranice: Násira Šarma. *Nový orient*, cit. dílo, s. 62.

voni?“¹⁰⁹ Po těchto ostrých slovech se mezi Réhánem a ostatními strhne rvačka. Réhán dívku vystrčil ze dveří a kluky srovnal pěstmi. Tímto činem jí možná zachránil život, ale zcela určitě její čest. Tato část povídky dokazuje, že mezi muslimy a hinduisty se najdou jedinci, kteří nesouhlasí s činy svých muslimských nebo hinduistických bratrů a v krajní nouzi převládne jejich smysl pro čest nad náboženskou identitou. Povídka má tragický konec. Réhán se už několik dní neukázal doma, zanedlouho vyplavalo jeho tělo z kanálu, plné bodných ran. Bylo podezření na tři chlapce, ale není zde zřejmé, zda to byli jeho bratři muslimové nebo hinduisté. Povídka má otevřený konec, během jejího děje nedojde k vyšetřování vraždy. V případě, že by se opravdu jednalo o muslimy, kteří zabili svého muslimského bratra, by se dopustili závažného přestupku proti své víře. V jednom z Hadísů¹¹⁰ se praví: „Mohamed: „Ublížení muslimovi je zlý čin, zabití muslima znamená odmítnutí Alláha.“¹¹¹ Závěrem by se dalo říci, že ne vždy je pohnutkou k násilí náboženský konflikt, někdy je silnější pomsta. Mnohdy více než náboženské zásady a příkázání.

Poněkud specifickému a stále živému tématu se věnuje Násira ve své povídce Třetí válečná fronta.¹¹² Povídka se dotýká poměrů v Kašmíru. V této oblasti je situace trvale výbušná a specifická. Muslimové, zde tvoří asi 65% obyvatel, což je více než v jiných svazových státech. Zde tedy trpí pocitem ohrožení muslimská většina a je snadno získávána pro myšlenky samostatného státu nebo připojení k Pákistánu. Svazový stát Džammú a Kašmír je nejlepší a zároveň nejtragičtější ukázkou složité náboženské situace. Kromě muslimů a hinduistů tady stále žije i početná buddhistická obec. Spisovatelka se ve své povídce zaměřuje na konflikt mezi hinduisty a muslimy. Hlavními postavami jsou dva kamarádi Rahmán a Ráhuľ, jak jejich jména napovídají, jedná se o muslima a hinduistu. Spisovatelka zde zvolila dvě typická jména pro muslima a hinduistu, možná proto, že chtěla ukázat, že i v tak nestálé situaci jako je v Kašmíru, může stále přetrvávat přátelství mezi lidmi odlišné víry. Rahmán nikde nevidí svého kamaráda Ráhuľa a začíná o něho mít strach. „*Ráhuľ nedorazil na místo setkání, začínal si myslet, že je v nějakém nebezpečí. Před několika měsíci se někteří jejich přátelé rozhodli, že v této situaci opustí Kašmír, patrně jen blázen by jednal tak nesprávně. Ale mezi tím snad neodešel i Ráhuľ směrem do Jammú, vždyť je jako blízký*

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 63.

¹¹⁰ Hadisy neboli tradice jsou krátké příběhy o tom, co Muhamed udělal nebo řekl. Zde se jedná o sbírku al-Buchářího. Konkrétně svazek 8, kniha 73, číslo 70.

¹¹¹ WARNER, Bill. *Hadisy: Mohamedova sunna*. Brno: CSPI International, 2015. ISBN 978-80-88089-23-0, s. 15.

¹¹² Tīsrā morcā. In: ŚARMĀ, Nāsirā. *Das pratidinhi kahāniyā sīrj*.

příbuzný, přítel a má tady rodinu.“¹¹³ Rahmán se rozhodne, že pojedje svého přítele hledat. „Utíkal a strachem se mu chvělo celé tělo, prošel cestou, ale když spatřil rozčuchané vlasy na nahých zádech, strnul, schoval se v mlze u stromu a upřeně hleděl. Právě tehdy uslyšel šramot a zvuk kroků po listí. Rahmán měl čelo úplně zpocené, věděl, že malá hlaveň pušky směřuje k němu. Zadržel dech a přilepil se ke kmeni stromu. „Jsi to ty, Ráhule“ oddechl si Rahmán a setřel si pot z čela... „Ráhule, to jsem já Rahmán. Ó, měl jsem strach.“ „Také jsem měl strach, pojd' sem...“ „Je naživu?“ „Snad v bezvědomí.“ „Kdo je to?“ „To nevím. Je dobré tady zůstat?...“ „Mám ji zabalit do šálu?...“ Přišla k vědomí. Dívka otevřela oči. Když se na ně podívala, zaječela, potom si uvědomila, že je nahá a zastyděla se, potom si vzala svůj šál do ruky a chtěla utéct. „Sestro, můžeme ti nějak pomoci?“ Když uslyšela soucit v jejich hlase, užasla a vystrašeně na ně hleděla.“¹¹⁴ Rahmán a Ráhul nabízí dívce pomoc, může s nimi jít k nim domů, kde by byla v bezpečí. Ona k nim ale nemá důvěru. Vypytává se na jejich jména a bydliště. „Já jsem Ráhul a to je Rahmán, jsme kamarádi od dětství. Jestliže jsi hinduistka, jsi moje sestra a jestliže jsi muslimka, jsi sestra Rahmána. Bylo by dobré, abys nám řekla něco o sobě.“ „Jsem žena a cudnost ženy by měla být hinduistická nebo muslimská.“¹¹⁵ Žena je velmi rozhněvaná a nechce jim říci, kdo je. Rozpovídá se jen o svém hrozném zážitku, který se jí stal. „Nevím, jaká byla jeho víra. V uniformě vypadají všichni stejně. Nejdříve chtěl znát adresu mého muže a potom, kde je moje adresa. Po mém odmítnutí se vplížil pod můj šalvár jako had. Zbil moje děti, až dodýchaly a potom... Potom já... Strachem jsem znehybněla. Všude bylo temno, hlavně uvnitř mě.“¹¹⁶ Žena se celá třásla, ale i přes všechny ohavnosti, které na ní byly spáchány, neztratila svoji odvahu a byla rozhodnuta vydat se na cestu sama, bez pomoci. Rahmán a Ráhul byli zaskočeni jejím příběhem i tím, jak je odvážná. Kamarádi se na konec chytanou za ramena a vydají se společně do tmy. Povídka má otevřený konec, není z ní patrné, co se stalo s ženou, které bylo tak moc ublíženo ani s nerozlučnými kamarády. Spisovatelka se v povídce spíše věnuje možnosti přátelství mezi vyznavači různého náboženství, než konfliktu v Kašmíru, ten je tady zmíněn jen okrajově, ale pro úplnost této kapitoly bylo dobré o něm krátce pojednat.

¹¹³ ŚARMĀ, Nāsirā. *Das pratīnidhi kahāniyā sīrjī*. New Delhi: Kitābghar prakāśan, 2010. ISBN 81-7016-623-3, s. 79.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 80.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 81.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 82.

Dopad komunalistických srážek na indickou společnost hezky vystihla Násira ve svém citátu ve sbírce povídek Sochárna: „*Když se zachráníte návratem domů před hladomorem, povodní, vichřicí nebo zemětřesením, tak druhý den zemřete při komunalistické srážce.*“¹¹⁷

2.4.1 Indický muslim a Pákistán

Jak už bylo řečeno, Indie byla rozdělena na Indii a Pákistán krátce po získání nezávislosti na základě teorie dvou národů, kterou Muslimská liga hlásala v posledním desetiletí britského panství. Podle této teorie tvořili muslimové a hinduisté dva odlišné národy. Předním zastáncem byl Muhammad Alí Džinnáh (1876-1948), který se stal prvním generálním guvernérem nezávislého Pákistánu. Další vývoj událostí tuto teorii značně zpochybnil a poslední rána jí byla zasazena roku 1971 po odtržení Bangladéše od Pákistánu.

Džinnáh našel pro svoji teorii vytvoření Pákistánu větší odezvu v provinciích, kde byli muslimové v silné menšině. Především vzdělaní a zámožnější muslimové se obávali, že by museli nadále žít pod hinduistickou nadvládou. V kritickém okamžiku nespočíval jeho úspěch ve vítězství náboženství nad sekulární politikou, ale v tom, že se mu podařilo přesvědčit široké vrstvy muslimů, že po dosažení samostatného státu se zlepší jejich ekonomické, politické a kulturní zájmy a že budou chráněni před nechtěnou asimilační tendencí hinduistické obce.¹¹⁸

Převládající názor, že by náboženské menšiny měly být expatriovány, byl mylný v celém svém rozsahu a měl katastrofální dopad na obě náboženské obce. Jak už bylo řečeno výše, při přesunech obyvatelstva bylo zmařeno tisíce životů a nikomu to nepřineslo nic dobrého. Mnoho rodin bylo rozděleno, protože někteří nechtěli opustit Indii, kde se cítili právoplatnými občany a především to byl jejich domov. Mnoho rodin nemělo ani dostatečné finanční prostředky k tomu, aby mohly začít svůj život v úplně nové zemi, pro ně v tu chvíli zcela neznámé. To je hlavním důvodem toho, že v Indii zůstali především sociálně slabí muslimové, kteří neměli prostředky pro budování nové existence.

¹¹⁷ ŠARMĀ, Nāsirā. *Butkhānā*, cit. dílo, s. 156.

¹¹⁸ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 133.

Strádání po své rodině, která odešla do Pákistánu, zmiňuje Násira Šarmová v povídce *Stěny z nepálených cihel*.¹¹⁹ „*Teta měla všechny příbuzné v Pákistánu. Vdala se a přišla z Láhauru do Iláhábádu. Náhodou se však brzy rodina tchána a tchýně přesunula do Pákistánu. Strýc je zval, zdůrazňoval to, ale oni nesouhlasili. Teta v domě svých rodičů a ve svém domě vždy říkala dvě věci, moje vlast je Indie, oba tady žijeme. Copak jsem z vás někoho nutila usadit se v Pákistánu nebo zůstat v Indii? A jsem také tak svobodná, jako vaše svobodné rozhodnutí.*“¹²⁰ Rozhodnutí, zda zůstat nebo odejít, bylo zcela jistě těžké a mnohdy znamenalo vzájemné vztahy v rodině, jak lze vyčíst z tohoto odstavce, kdy rodina v Pákistánu nemá valný zájem navštívit své příbuzné v Indii.

Nejen ztráta rodiny byla důsledkem rozdělení, mnoho muslimů v Indii zažívá krizi identity, kdy neví, zda být v první řadě dobrým muslimem nebo občanem Indie. „Významný znalec¹²¹ problematiky indických muslimů je vidí ve čtyřech soustředěných kruzích identity: 1. velká islámská (mezinárodní), 2. indo-islámská (subkontinentální), 3. národní (indická) a 4. regionální. Tyto kruhy se překrývají s jinými vazbami. Muslimská elita je si většinou vědoma velké islámské identity, ale zároveň je ještě více hrdá na indicko-islámskou. I ti, kteří odešli z Indie do Pákistánu, sami sebe s oblibou nazývají „Pák-Indy“. U muslimů středních vrstev bývá velká islámská identita na téže rovině s národní, identita indicko-islámská je mezi ně vmáčknuta a identita regionální zůstává na okraji. Pro muslimského rolníka nebo řemeslníka má však regionální identita větší význam než všechny ostatní.“¹²² Tyto vrstvy tvoří v Indii většinu muslimské obce. Na venkově jsou to především rolníci a zemědělci, ve městech příslušníci muslimské chudiny, kteří nemají zpravidla tušení o muslimském ani jiném zákonodárství a jeho reformách a řídí se zvykovým právem, což bývá přikrášlený a různě vykládaný muslimský zákoník. Odlišují se však od hinduistické většiny.

„Asghar Ali Engineer mluví o menšinovém syndromu, který se projevuje pocity nejistoty, posedlostí symboly identity, důsledným odporem ke změnám, militantností, nebo dokonce agresivitou a hledáním inspirace v jiné zemi nebo státu, s jehož obyvateli daná menšina sdílí náboženský světový názor.“¹²³ Tyto pocity se u indických muslimů zcela jistě projevují. Faktem zůstává, že je u muslimů zpochybňována jejich indickost, především

¹¹⁹ Kaccī dīvārē. In: ŚARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*.

¹²⁰ ŚARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 131.

¹²¹ Asghar Ali Engineer – byl indický spisovatel, reformista a muslimský aktivista. Zaměřil se na komunalismus a etnické násilí v Indii. Byl to hlasatel míru a nenásilí.

¹²² ENGINEER, Asghar Ali. *Indian muslim: A study of the minority problem in India*, cit. dílo, s. 275-276.

¹²³ Tamtéž, s. 269.

z důvodu menšinového postavení a skutečnosti, že mnoho severoindických muslimů má příbuzné v Pákistánu.

„Sajjid Šahábuddín, jeden z neaktivnějších muslimských vůdců umírněně fundamentalistického ražení, vyhlásil v zahajovací řeči *Národní a politické konference muslimských Indů* v červenci 1989: „Jsme muslimové náboženstvím a jsme Indové narozením a mezi náboženstvím a nacionalismem není konflikt, dokud indický stát zůstane sekulární.“ Výrok sám naznačuje, že postavení muslima má v Indii dva aspekty. Na jedné straně cítí tamní muslim sounáležitost s Indií, a právě proto začal v osmdesátých letech Šahábuddín a další muslimští ideologové razit termín *muslimský Ind* místo „indický muslim“. Na druhé straně spočívá velké dilema indických muslimů v tom, že islám je nadnárodní a transkontinentální náboženství. Jak uvádí M. R. Baig, „je třeba chápat, že muslim patří k nadnárodní komunitě, hinduista k subnacionální kastě. Pro muslima je muslim spoluobčanem, ale Alžířan, Indonésan a dokonce Pákistánec bratrem. Pro hinduistu je muslim spoluobčanem, ale příslušník téže kasty na druhém konci Indie bratrem. Psychologicky je epicentrem islámu Mekka za hranicí, epicentrem hinduismu Banáras v Indii.“ Jakkoli s rezervou je možné toto tvrzení brát, není nerealistické.“¹²⁴

Problém muslimské identity je téma velice složité a nese s sebou mnohá úskalí, která nám nemohou dát konečnou odpověď na tak složitou otázku. Bylo by nevhodné vyvozovat osobní závěry, když si každý jedinec určuje svoji identitu sám v sobě a žádné definice nebo srovnávání nám neposkytnou konečné řešení toho, jak se indický muslim cítí ve své rodné zemi a zda je nejdříve občanem nebo muslimem. Mnoho muslimů zůstalo po rozdělení v Indii, ale individuální důvody tohoto rozhodnutí nám zůstávají utajené. Podle mého názoru si každý člověk určuje svoji identitu sám v sobě a nemůžeme posoudit, jaká cesta je ta správná.

Problémem indického muslima a jeho vztahu k Pákistánu se dotýká Násira ve své povídce Na této straně hranice. Povídka již byla zmíněna v souvislosti s náboženskými konflikty. Mimo ně se spisovatelka zaměřila i na problém vztahu k Pákistánu v představách hlavní postavy Réhána, který je podle všech blázen, ale jeho názor na hinduisty, kteří tvrdí, že muslimové jsou především Pákistánci a ne Indové, je přinejmenším dost vyhraněný. „*Pobijte všechny hinduisty! Zmáčkňte jim krky! Že prej jsme Pákistánci, říkají. Jen se jich zeptejte, kde leží jejich předci! Moji jsou teda zakopáni v týhle zemi. Můžete se podívat na náš hřbitov,*

¹²⁴ MARKOVÁ, Dagmar. *Islám v Indii*. In: VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*, cit. dílo, s. 140-141.

všichni tam leží! Všichni jste zrádci a na nás to svádíte! To máte vejmluvu, abyste nám nedávali zaměstnání! Co jinýho? Pobjíte všechny vrahy! Ať teče krev!“¹²⁵ Tato ostrá slova křičí Réhán ze střechy rodinného domu, není mu zábranou, že čtvrt’ je převážně hinduistická a muslimských domů je tu jen pár. Sousedé se navzájem znají a udržují dobré vztahy. „V poledne říká mamince paní Varmová: „Nic se nebojte. Vždyť Réhána známe, je jako náš. My mu rozumíme. Nedělejte si starosti.“¹²⁶ Starosti rodičů jsou v tomto případě oprávněné, protože ostrá slova jejich syna by mohla vést ke vzájemnému konfliktu náboženských komunit. Réhánovo rozčilení by se dalo vysvětlit jeho nešťastnou láskou k Suraije, která si bere jiného muže a stěhuje se s ním do Pákistánu. „Vdává se za nějakého vysokého pákistánského ouřadu. Mlčela proto, že po svatbě odejde za hranice. Úplně se oprostí od myšlenky, že na této straně hranice něčí srdce zasáhl blesk...“ Pozvánka na svatební hostinu ležela na matčině posteli. Zlatými písmeny na ni byla vytištěna jména Suraija a Emtijáz. „Svatba se koná pozítří. Barbířka říkala, že hned po oslavě čtvrtého dne odjede Suraija do Pákistánu.“¹²⁷ Réhán se nechá pohltit svým zármutkem nad ztrátou své milované v takové míře, že jeho činy přestávají dávat ostatním smysl. „To má být oslava Hólí?“¹²⁸ ... To jo! To je pohřební hranice myšlenky a vzletu“ ... „Či jako myšlenky a vzletu?“ ... „Ikbála! Velikého básníka, co si vysnil Pákistán!“ ... „Ale no tak, Réháne! Člověče, ty ses opravdu zbláznil? To proto sis ráno přišel pro Ikbálovy knihy?“ ... „Jo posbíral jsem je z celé uličky.“¹²⁹ Jeho přítel Parvéz si myslí, že to všechno Réhán dělá kvůli své nešťastné lásce. Když čteme dál, zjistíme, že jeho čin má možná hlubší podtext, a to Réhánův pohled na skutečnost, v jakých poměrech musí žít indický muslim. „To budeš miň truchlit pro Suraiju, když spálíš Ikbála?“ ... „Pro jakou Suraiju?“ ... „Pro svou milou, pro koho jiného?“ ... „Jsi blázen? Svou milou mám v srdci. O kom tom to mluvíš? O té, co ani neví, co jsou hranice, káča pitomá?... Angličani nám darovali Pákistán v podobě řeží, a my si tu ránu budem do smrti pěstovat – co taky můžem dělat? Vůbec nic, když jsme mrzáci... Vy všichni chcete utíkat od skutečnosti. Jako kdyby moje trápení začínalo a končilo u Suraiji!“¹³⁰ Jeho přátelé si myslí, že se už dočista zbláznil, nechají ho být a odejdou. Ke konci děje se zdá, jako by se Réhán sám v sobě pral nejen s nešťastnou láskou, ale i s myšlenkou, zda vůbec chce být součástí své náboženské komunity, která ho v mnoha ohledech zklamala nebo se vydat jinou cestou. „On má ted’ divné

¹²⁵ MARKOVÁ, Dagmar. Na této straně hranice: Násira Šarma. *Nový orient*, cit. dílo, s. 61.

¹²⁶ Tamtéž, s. 62.

¹²⁷ Tamtéž, s. 62-64.

¹²⁸ Hólí je hinduistický jarní svátek. Je oslavou lásky k bohu, příchodu jara a barev.

¹²⁹ MARKOVÁ, Dagmar. Na této straně hranice: Násira Šarma. *Nový orient*, cit. dílo, s. 64.

¹³⁰ Tamtéž, s. 64.

záliby. Nedávno si dal u Rámkhilávana uvázat rákhi.¹³¹ Vychází odtamtud s červeným znamínkem na čele. Ted' možná sedí u nějakého De Souzy nebo Gurmítsinha a připíjí na sekulární Indii. Že my tady polykáme krvavé slzy, to je mu fuk.¹³² Jeho strýc má naopak o své náboženské příslušnosti zcela jasno a nechápe počínání svého synovce. Jak víme z předešlé kapitoly, život Réhána je násilím zmařen a můžeme se jen domnívat, kdo mu to způsobil. Viníci jsou zmíněni, ale nikdo se neodvažuje dělat závěry. Z povídky je zřejmé, že identita indického muslima je opravdu individuální záležitostí a nikdy nelze s jistotou říci, jak se který muslim v Indii cítí a čemu dává přednost. Mnohdy svádí vnitřní boj sami se sebou a snaží se najít správnou cestu. Násira Šarma v povídce nastiňuje oba typy. Přenechává čtenáři volbu. Přesto mu věnuje více pozornosti a působí dojmem, že sympatizuje s neortodoxním až agresivním Réhanem.

2.5 Chudoba

Podle světové banky je Indie jednou z nejchudších zemí světa. Některé z hlavních problémů odpovědných za rozšířenou chudobu v Indii je špatné zdravotnictví, dětská podvýživa, nedokončené vzdělání a téměř žádná praxe. Téměř polovina obyvatel odchází ze školy ve věku třinácti let a pouze jednomu z deseti se dostane nějaké odborné praxe.¹³³ Světová banka revidovala celosvětovou hranici chudoby, která se dříve pohybovala na 1,25 USD denně na 1,90 USD na den (přibližně 130 rupií). Tohoto tvrzení bylo dosaženo na základě průměrné hranice chudoby patnácti nejchudších zemí světa. Podle odhadů hranice chudoby poklesla, ale stále žije téměř 900 miliónů lidí v extrémní chudobě. Zpráva také konstatuje, že celosvětová linie chudoby nebere v úvahu různé dimenze chudoby, myšleno jako nepeněžní ukazatele, mezi které patří vzdělání, zdravotnictví, hygiena, voda, elektřina atd. Tyto ukazatele jsou nesmírně důležité k pochopení dimenzí chudoby, kterou lidé zažívají. Index multidimenzionální chudoby (MPI) počítá s 1,6 miliardy lidí žijící v chudobě,

¹³¹ Mezi hinduisty váže sestra bratrovi na zápěstí nítěný náramek, ale může to udělat i cizí dívka na znamení sesterství a bratrství.

¹³² MARKOVÁ, Dagmar. Na této straně hranice: Násira Šarma. *Nový orient*, cit. dílo, s. 65.

¹³³ RODARTE, Priscilla. *10 Facts About Poverty in India*. In: The Borgen Project [online]. © 2014 [cit. 3.8.2017]. Dostupné z: <http://borgenproject.org>

s největším zastoupením v jižní Asii a největší intenzitou v subsaharské Africe. Podle průzkumu světové banky je Indie jednou ze zemí s největším počtem chudých.¹³⁴

Internetový zdroj z roku 2013 uvádí, že v současné době žije 28,5% indické populace v chudobě. Kde se denní příjem na člověka pohybuje okolo 33 rupií, na vesnicích je to 27. Zdroj také uvádí, že tyto statistiky mohou být zavádějící a že pod hranicí chudoby žije mnohem více lidí, než je uváděno. Opět je zde zmiňován problém zdravotnictví a vzdělání, kdy se opravdu chudí lidé žijící na ulicích nemají jak dostat z tohoto začarovaného kruhu chudoby. Jednu z hlavních příčin vidí autor článku ve vysokém demografickém růstu, který vede k vysoké míře negramotnosti a nedostatečného přístupu k finančním zdrojům. I když je indická ekonomika jednou z nejrychleji se rozvíjejících ekonomik světa, demografický růst je tak vysoký, že není možné zajistit pracovní místa pro všechny. Když nebudou zajištěna pracovní místa, chudoba v Indii stále poroste. Dalším problémem jsou špatně placená místa za vykonávání opravdu těžké práce. Pracovníků, kteří nemají potřebnou kvalifikaci, je tolik, že si zaměstnavatel může dovolit dávat jim minimální mzdu.¹³⁵

Chudoba v Indii je historickou skutečností. Od konce 19. století, kdy byla Indie pod koloniální vládou se chudoba zintenzivnila a vrcholila ve 20. letech 20. století. Nemoci a hladomor zabily milióny lidí. Po nezávislosti v roce 1947 se situace začala pomalu obracet k lepšímu a v roce 1991 vedl hospodářský růst ke snížení chudoby indického obyvatelstva. V roce 1990 bylo chudých v Indii zhruba 50%, odhady tvrdily, že do roku 2015 má klesnout na 22% indické populace. Domnívám se, že podle posledních průzkumů světové banky došlo k velkému posunu a hranice chudoby snížena byla. Stále je zde velký počet lidí žijících v nevyhovujících životních podmínkách, ale podle statistik je jich méně. Zda má chudoba v Indii nějaké řešení je velice složitá otázka a domnívám se, že zatím nikdo nepřišel na její vyřešení. Problému chudoby se ve svých povídkách věnuje i Násira Šarmová. Je pravdou, že sama Násira nepochází z rodiny, která by trpěla extrémní chudobou, řekněme, že ji můžeme řadit ke střední třídě indického obyvatelstva. Ve vybraných povídkách se Násira věnuje chudobě v muslimské obci. Muslimové jsou podle statistik jednou z nejchudších minorit v Indii. U muslimů žijících ve městech je to 38,4% a u muslimů žijících na venkově 26,9%.¹³⁶

¹³⁴ VENKAT, Vidya. *World Bank estimates show fall in India's poverty rate*. In: The hindu [online]. © 2016 [cit. 3.8.2017]. Dostupné z: <http://thehindu.org>

¹³⁵ KAUR, Ramandeep. *Poverty and its causes in India*. In: Maps of India [online]. © 2013 [cit. 3.8.2017]. Dostupné z: <http://mapsofindia.com>

¹³⁶ SACHAR, Rajindar. *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India*. [online]. New Delhi, 2006 [cit. 4.8.2017]. Dostupné z: <http://www.minorityaffairs.gov.in>

Hlavním determinantem muslimské chudoby je vyšší negramotnost muslimské obce než obce hinduistické. Jedním z důvodů, proč je muslimská komunita méně vzdělaná, může být vyšší procento nevzdělaných žen, které trpí větší chudobou. Posílat dcery do škol bylo po dlouhou dobu pro muslimy zcela nepřijatelné. Až začátkem 20. století začaly vznikat školy pro muslimské dívky. Například soukromá dívčí škola v Aligarhu založená Šejchem Abdulláhem. Na školách byla vyučována urdština, čtení z Koránu, počty a ruční práce. Již zmíněné parda byla striktně dodržována. Dívky dojížděly do školy v krytých vozech, aby byly chráněny od okolního světa. Tato striktní nařízení nebyla udržitelná po dlouhou dobu a tak byla roku 1914 nakonec založena internátní škola pro muslimské dívky. Dalším ukazatelem muslimské chudoby může být jejich izolovanost, do které jsou vrhání díky ortodoxnímu způsobu života. Někdy se ve vztahu s ortodoxním islámem mluví o tzv. „muslimských ghettech“, ve kterých se izolace jen prohlubuje a muslimská obec se čím dál tím více vzdaluje od obce hinduistické. V těchto oblastech se muslimské rodiny s rodinami jiného vyznání příliš nenavštěvují a vzájemně se neznají. Vznikají tady potom zkreslené představy o lidech jiné víry a vztahy nebývají vřelé.

Násira ve svých povídkách naráží na muslimskou chudobu, ale není to chudoba na hranici života a smrti. Postavy v jejich povídkách mají kde bydlet a mají i něco skromného do úst. Nepatří mezi zbídačené lidi ležící na ulicích, ale i tak je jejich život obtížnější a nese s sebou mnohé starosti, kterým musí čelit každý den. Již zmiňovaná povídka Ta stará lež, která vypráví o domluveném a nepovedeném sňatku, v náznacích ukazuje, že ženy které se vydaly do velkoměsta, byly z chudé rodiny. V povídce je zachycena mentalita tradičně žijících muslimek z velmi chudých vrstev. Probíhají u nich změny ve způsobu myšlení, už proto, že se musí statečně starat samy o sebe a rodinu. Změny probíhají zvolna a jsou brzděny chudobou a tlakem okolí. Zmínka o tom, že nemají mnoho peněz, se v povídce objevuje v souvislosti s čekáním na ženicha, který si pro ně měl přijet na nádraží. *„Jídlo, co si vzaly s sebou, snědly už večer. Nesnídaly. Už jim hlady kručelo v břiše. Kromě zpáteční jízdenky měla teta Rádžo v tašce jen stovku... Když se na nádraží začal snášet podvečerní soumrak, Záhida se rozplakala. Také Rádžo úzkostí stydly ruce a nohy... Srdce jí zalila něha k Záhidě. Opuštěná holka! Kdo ví, jaký osud si přinesla na svět! Dělej co dělej, vždycky se to obrátí k horšímu... S těžkým srdcem se odhodlala rozměnit stovku. Vždyť se už chýlí k večeru, jak dlouho se dá vydržet o hladu?¹³⁷* Poté, co se dostanou do domu obchodníka se mezi Rádžo a matkou Gafúra strhne hádka, při které jsou vyřčena nepěkná slova. Mimo jiné Rádžo řekne

¹³⁷ MARKOVÁ, Dagmar. *Indický muslim o sobě a jiní o něm*, cit. dílo, s. 174.

matce: „*Moc neřečni! Tvůj syn nám slíbil pomoc, my jsme k vám žebrat nepřišly. Jestli chceš, za čaj a za snídani ti zaplatím, tu máš. Rádžo je sice chudá, ale tak ubohá není, aby musela poslouchat kdejaký řeči. Vždyť jsem ženská, jak bych nevěděla, že každá holka v duchu touží být nevěstou. Každá nevydrží sedět s kleštičkami na rohoži!*“¹³⁸ Sezením s kleštičkami na rohoži je myšleno louskání arekových ořechů, což bývá převážně ženská práce, která není moc dobře placená, a mnohdy jsou ořechy to jediné, co je v domě k jídlu. „*Ted' se jí všechno opakovalo ve snu. Sedí na Gafúrově dvoře. Před ní na verandě sedí na koberci v kruhu ženy a dívky různého věku a cvakají kleštičkami, jako by měly rozlousknout všechny arekové ořechy světa. To mezi nimi zahlédne dívku... Vždyť je to Záhida! Odhrne jí vlasy z tváře a celá se roztrěse. Záhida na ni zahlíží přímo krvelačnými očima.*“¹³⁹ Jak už bylo řečeno, povídka má otevřený konec a osud Záhidy, která se vzepřela tradici, nám zůstává skrytý.

V povídce Rakev ze sbírky Kamenná ulička je vykreslena rodina, která je také zatížena chudobou. I přesto, že nemají moc peněz, pořádají slavnost k uctění smrti Husaina, otce násilně zabitého Alího¹⁴⁰, který má podle šiitů nástupnické právo po Muhammadovi. „*V celém domě byly rozloženy koberečky na čisté dlažbě... Hadisy určené k četbě byly na židli, uložené v černém pouzdře.*“¹⁴¹ Teta nařizuje, aby bylo pro všechny hosty připraveno občerstvení a něco k pití. „*Přestaňte s veškerou prací. Už jste připravily snídani nebo ne? A nechaly jste objednat nějaký džus pro náčelníka? Mezi čtením Hadisů potřebuje alespoň dvě sklenice šťávy*“ Na to Khátún: „*O kolik, že si bratr řekl porci? Husain byl u Kerbalá mučedníkem a potřeboval snad šťávu*“ „*...,Všechno je připraveno tetičko, nemusíš se znepokojovat, ještě ti stoupne krevní tlak,*“ řekla Fahmída...*V poledne bylo všechno připraveno. Ted' bylo všechno omyto a rakev nazdobená. Teta dala na bílé prostěradlo kapku krve. Fahmída, Humaira a Farída uspořádaně, pomaloučku ozdobily prostěradlo květy... Bílé prostěradlo a dupaty byly navoněné. Rakev byla ozdobená.*¹⁴² Celá slavnost je stojí mnoho peněz, ale snaží se svoji chudobu skrývat, a tak ji pořádají ve velkém, jak se sluší a patří. Večer sedí všechny tři sestry pospolu a povídají si. „*Dostávám hlad,*“ řekla nejmladší sestra Sáyra... „*Datle jsou přikryty plackami. Vezmi si,*“ řekla prostřední sestra Humaira se smíchem. „*Vem si rychle všechny, madam. Zítرا se otec vrací z nemocnice,*“ řekla Fahmída (nejstarší sestra)... „*Matka s velkým klidem obětovala padesát rupií na rakev*“... Na to Sáyra: „*Ale no tak! Byla to úplná oběť.*“ „*Ano, bylo to důležité sestro. Ale tyto peníze byly*

¹³⁸ Tamtéž, s. 187.

¹³⁹ Tamtéž, s. 194.

¹⁴⁰ Alího stoupenci naléhali, že právo stát v čele obce, být jejím imámem, má jen Alí a jeho potomci, tedy „rod Prorokova domu“. Avšak namísto poct imámátu se Alíjovci dočkali jen příkoří a často násilné smrti.

¹⁴¹ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 99.

¹⁴² Tamtéž, s. 89-90.

určeny na otcovu léčbu a to je dobré. Nebo je tady snad zbytečný?¹⁴³ Jejich otec pracoval v továrně na mýdla, ale po těžké nemoci ochrnul a o práci přišel. Svým dcerám jen nadával a zdůrazňoval, že by se všichni měli lépe, kdyby měl i syna. Dcery jsou jen na obtíž.

Jak už bylo řečeno, v této povídce se jejich teta znovu vdala, neměla se tak špatně jako ony, protože pronajímala malé komůrky a z toho žila. Nejtragičtějším dojmem působí postava Farídy, která jako nejstarší sestra má na starosti celou domácnost a nevidí východisko z tohoto hrozného života. „*Tak Khátún se zbláznila a teta je našťvaná... Jak se dá tento život změnit? Dá se život nahradit, nebo zůstane jako shnilá voda? Copak je náš život jen prohnílá voda?... Není ve mně hlas, není ve mně volání. Všechno je stálé. Smrt je stálá. A co když my tři zemřeme?*“¹⁴⁴ Z jejích slov je zřejmé, že není spokojená se životem, který žije a toužila by po změně, která není možná. Dostat se z chudoby není jednoduchou záležitostí a stálo by to hodně úsilí všech v rodině. Jeden člověk toho moc nezmění. „*Fahmída cítila bolest na hrudi, ale nikomu se o tom nezmínila.... Humaira a Sáyra chodily pracovat do továrny na balení cigaret. Od rána se Fahmída cítila špatně, ale všechnu práci musela zastat sama. Měla to snad někomu říci? Matka všechno nechávala na Bohu, Bůh sám všechno zná. Co z toho mám za užitek?*“¹⁴⁵ Otec se vrací z nemocnice a chce jít do práce. Všichni mu to rozmlouvají, protože je ještě moc slabý a nemůže pracovat. Fahmída se teď stará i o něho a zároveň má těžkou hlavu se svými sestrami, které vyrábějí cigarety pro továrnu. Co na takovou práci řeknou sousedé? Večer se její stav zhorší a sestry o ní mají obrovský strach. „*Co je ti, sestřičko?*“ zeptaly se obě sestry. „*To nic. To nic*“... „*Co je to*“ Humaira uviděla sraženinu krve. „*Kde?*“ řekla Fahmída a upadla do bezvědomí. Fahmídina náhlá smrt všechny hluboce zasáhla... Malý dům byl plný příchozích a odchozích. Teta dnes seděla uvnitř a chvěla se. Mezitím přemýšlela: „*Ona byla jako ten chlapec, který vydělává. Teď už neuslyším její hlas. Bůh ji miluje a snad si ji k sobě zavolá. Je dobré říci, že to byla slušná dívka. Dala tento dům do pořádku*“... Pohřební nosítka byla připravena... Obě sestry potichu odhrnuly prostěradlo a položily na sestřin rubáš kvítí. „*Ó! Sestřičce by se ty květiny líbily*“ „*ne?*“... „*Ano moc by se sestřičce líbily,*“ řekla Humeira... „*Co je to?*“ ozval se nějaký hlas z davu. „*Ten rubáš nebude její ne?*“ odpověděl druhý hlas. „*To je teď nějaký nový obyčej?*“... Ale teta všechny umlčela... Její srdce bylo prázdné... Už žádné hubování, žádné mazlení, žádný pláč ani žádný smích... Při pohřebním průvodu teta přemýšlela: „*Dnes je ze svatyněky*

¹⁴³ Tamtéž, s. 94-95.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 101.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 105.

vynášena opravdová rakev, v dnešní situaci byla velká pravda, nestříkala umělá krev, ale všechno bylo od krve mokré!“¹⁴⁶ Povídka je plná zoufalství a nespokojenosti se životem. Spisovatelka se v ní snažila nastínit, jak velké problémy s sebou chudoba nese a co všechno může způsobit. Farída je v povídce ztvárněna jako mučednice, která položila život za svoji rodinu a stejně tak, jako na začátku povídky, rodina přichystala falešná pohřební nosítka pro Husaina, tak i Farídá byla nakonec vynesena na skutečných pohřebních nosítkách, ozdobená květinami.

Povídka Písař, která byla zmíněna v souvislosti s hindštinou a urdštinou, se svým obsahem hodí i do tématu muslimské chudoby. Spisovatelka, zde opět neztvárňuje chudobu, která by postavy ohrožovala na životech, ale i tak jsou stavěny před těžké životní situace a rozhodnutí. Pan Akram opisuje knihy pro vazbu. Kvůli jejich špatné finanční situaci vznikají mezi manželi časté hádky. „*Ted' mě bezdůvodně netrap,*“ pokáral pan Akram ostrým hlasem Naušábu. „*Sama se trápím, jak zaplatit výdaje za dům. Kolikrát jsi říkal, že odložíš pero a najdeš si práci. Mysli alespoň na děti.*“ ... „*Odložil jsem pero... Ted' nebudu opisovat... O peníze se postarej ty...*“¹⁴⁷ Pan Akram své ženě stále slibuje, že si najde práci, ale žádnou si nemůže udržet. Žádá pana Jamála, aby mu zaplatil za práci, ale ten na něho nemá při společných setkáních a debatách o problému hindštiny, urdštiny a psaní knih čas. Po příchodu domů se ho žena ptá, zda má peníze. „*Donesl jsi peníze?*“ zeptala se Naušába znepokojeně. „*Ano, přinesl, vydrž...*“ „*Ó Alláhu! Rozřízl ti snad někdo kapsu?*“ vykřikla nešťastně Naušába. „*Kdo by chudému písaři řezal kapsu? Tohle mi zbylo, když jsem zaplatil za autobus. Jedna rupie sedmdesát pět paisů. To je celý kapitál,*“ řekl Akram a posadil se na postel. „*Běda! Copak jsi nepotkal pana Jamála?*“ zeptala se Naušába překvapeně. „*Potkal, několikrát, ale neměl na mě čas.*“ ... „*Je to zvláštní člověk. Když nezaplatí za práci, tak kde je spravedlnost?*“¹⁴⁸ Akram ví, že si musí najít práci, aby nemusel jít žebrat. Podaří se mu najít práci v obchodě. „*Uběhlo patnáct dní, co začal pan Akram pracovat v obchodě. Od devíti od rána do devíti do večera, pobíhal bez přestávky, ale ani ta dřina ho nepřiměla zavést si přísný režim. Z rukou mu vyklouzla jedna věc a rozbila se na lesklé podlaze na kousíčky. Obchodník mu ztrátu strhnul ze mzdy a už se s ním nebavil. Práce v obchodě mu nejde, není na ní zvyklý, je nešikovný. Naušába se trápila touto situací. Jednoho dne čekala na vhodnou příležitost a zeptala se: „Nech té práce, co z ní máš?“ „Je toho moc Naušábo. Pevná mzda a denně urážky“ ... „Vyhubuj mi, jak chceš. Hlavu ti k nohám kladu, nech té práce. Jsme terčem*

¹⁴⁶ ŠARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*, cit. dílo, s. 108-111.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 65.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 75-76.

posměchu,“ řekla prosebně Naušába. Nejdříve jsem sedával se vzdělanými lidmi a teď... Dobře, když to říkáš, budu o něčem přemýšlet.“¹⁴⁹ Na semináři vedli dlouhé debaty o budoucnosti urdštiny, potom přijde domů a zase jen řeči o chudobě. V srdci se mu stále vynořuje otázka, zda zanechat práce a vrátit se k opisování, které tak miluje. Nakonec to tak dopadne a Akram se k opisování vrátí. Je to práce, kterou umí dělat nejlépe. Podmínky ve, kterých musí pracovat, jsou kruté. Často nejde elektřina a spolu s nimi ve stísněném prostoru bydlí i děti, které ho neustále ruší. Kvůli jejich křiku dělá časté chyby. Dalším problémem, který Akrama sužuje je, že si k němu lidé dovolují, protože vědí, jak je na tom a on se pak spokojí se vším. Ne konci povídky už ho děti neruší, místo jejich křiku, slyší jen štěbetání a smích. Můžeme se tedy domnívat, že návrat k práci, kterou tak miluje, ho uspokojil a jeho život nabral správný směr. Celkově je v povídce mnoho postav a jmen. Povídka je kvůli tomu nepřehledná a složitější pro čtenáře k pochopení.

Poslední z vybraných povídek, ve kterých se Násira věnuje muslimské chudobě, je povídka *Stěny z nepálených cihel*. Teta a strýc bydlí v domě z nepálených cihel, který je polorozpadlý, ale na opravu nemají peníze. V jejich těžké finanční situaci nemají ani na zaplacení daní. *„Zdá se, že zítra se musí zaplatit daň za dům. Máš už všechny papíry v pořádku,“ zeptal se strýc. Na to teta: „Jak to mám dělat v takovém vedru? Je dvacátý pátý den. Do čtyř dní to udělám!“¹⁵⁰ Problémy s daněmi a tím, že je všechno drahé se prolínají celým začátkem povídky. Strýc stále jen přemýšlí, jak to všechno zaplatí. Jednoho dne se strýc setká se svým přítelem Ibne, který je majitelem obchodu a s penězi problém nemá. Ten mu nabídne pomoc. *„Strýčku! Chtěl bych koupit váš dům“... „Ale pane, když prodám dům, kde budu bydlet?“... Našel by se způsob a vyřešil by se tím váš problém v bance a s daněmi“... „Ale co potom, budu bydlet na ulici nebo nechám všechny své peníze za nájem?“ Pan Ibne na taková slova nebyl připraven. Co to říká? Nebyl schopen odpovědi. Strýc si v klidu vzal čaj. Po chvíli pan Ibne řekl: „Strýčku, když od vás koupím dům, nemusíte se snad trápit s místem? Zůstanete tam, kde jste. Kolik místa potřebují dva lidé?... Ale nespíchejte, nejdříve se poradte s tetou.“ „O čem se mám radit, pane? Sugrá dům neprodá. Nemáme děti a je to střecha nad hlavou. Když budeš chtít, vezmeš nám ho“... „Ne strýčku, jak to můžete říci.“¹⁵¹ Po tomto rozhovoru strýc odjel zpět domů za svojí ženou a Ibn přemýšlí o tom, že kdyby dům koupil, zbořil by ho a postavil nový. Mezitím se mezi strýcem a tetou strhne hádka o prodeji domu, protože teta razantně nesouhlasí a nezajímá ji ani fakt, že**

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 79.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 114.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 119.

by to vyřešilo jejich finanční situaci. V jejím životě se nedočkala žádného štěstí, nemohla mít ani děti, což je pro indickou ženu to nejdůležitější, a teď by ještě měla přijít o dům, to nechtěla připustit. Ibn ještě strýce přemlouvá, ale ten se rozhodne, že dům neprodá. Když ale přijde listonoš pro další splátku, nemají na zaplacení. Zanedlouho strýc onemocní, a to je poslední rána, která jim mohla být zasazena. Ibn se nevzdává, dochází ke starému páru na návštěvy.

Poté, co za ně Ibn zaplatí jejich dluhy, oba přistoupí na prodej domu a teta dokonce změnila názor na Ibna, už k němu necítí nenávisť, ale lásku, jako kdyby byl její syn. „*Čas plynul o poznání lépe. Teta a strýc měli dobré jídlo. Nemohli si teď na nic stěžovat. Teď už se nemuseli bát deště, nic už je neděsilo. V domě byla elektřina. Teta mohla šití dělat jen, kdy se jí chtělo.... Strýc mohl jít do mešity, kdy se mu zachtělo.*“¹⁵² Poté, co prodali dům a Ibn ho začal opravovat, se jim žilo opravdu krásně, ale zanedlouho strýc onemocněl a zemřel. Pro tetu to byla strašlivá rána a nevěděla, jak bez svého manžela dál žít. Rozhodne se, že nenechá zbořit staré zdi, ve kterých žila dlouhá léta po boku svého manžela. Říká Ibnovi: „*Synu! Já nikam nepůjdu. Nenechám zbourat tyto zdi. Jsou tu moje vzpomínky, můj život. Po mé smrti, to tady bude tvoje, všechno!*“¹⁵³ Ibn s jejím rozhodnutím zásadně nesouhlasí, ale nemůže s tetou pohnout. Jednoho večera leží teta ve své posteli. „*Večer byla obloha jasná. Hvězdy svítily. Teta ležela na posteli, vítr venku ji znepokojoval, modlila se. Ať se Bůh slituje. Ve spánku uslyšela nějaký zvuk a otevřela oči. Nejdříve viděla, jak se celá stěna naklání, upadla do bezvědomí.*“¹⁵⁴ Ráno k ní jde Ibn na návštěvu a najde jen rozvaliny, teta v nich není k nalezení. Zemřela pod troskami svých starých zdí. Pro svoji lásku k manželovi se jí nemohla vzdát a zaplatila za to svým životem. V závěru povídky probíhají dohady mezi příbuznými Ibna o dům tety a strýce. Teta nezanechala žádnou závěť, a tak nikdo neví, kdo by měl být vlastníkem. Jednoho dne přijde pan Gaffar s nějakou úřední listinou. Ibn ho pohostí a poté mu listinu vezme z rukou. Stojí tam: „*Já Jaibunanasí, Jauja Bakar Alí při plném vědomí a svědectví třech svědků, přenechávám svůj majetek Ibnovi. Je to moje dítě, ne můj soused. To, co je moje, by měl dostat můj syn Ibn...*“¹⁵⁵ I když se zdálo, že teta Ibna neměla ráda, po tom, co pro ně všechno udělal, si ho zamilovala jako syna a přenechala mu svůj dům.

Ibn se na začátku povídky jeví jako vypočítavý obchodník, kterému jde jen o majetek. Jak děj pokračuje, zdá se, že se jeho postava vyvíjí a on změnil svůj postoj ke starým lidem, kteří nemají v životě vůbec nic. Chodí k nim na návštěvy a stará se o ně, pro starého strýčka

¹⁵² Tamtéž, s. 132.

¹⁵³ Tamtéž, s. 136.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 138.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 144.

nosí léky a pro tetu udělá, co jí na očích vidí. Nakonec jim zbude jenom on a kus opraveného domu, který si moc dlouho neužijí. Povídka vyznívá velmi tragickým dojmem nad osudy chudých lidí, kteří nemají východisko ze svých finančních problémů, a když se vše k lepšímu obrací, dožene je jejich osud. V této povídce vystihla Násira chudobu velmi syrovým a autentickým způsobem. V tomto případě už se její postavy ocitaly na pokraji samého dna a neměly z něho východisko. Bez financí je to těžké pro každého, o poznání těžší to musí být v tak přelidněné zemi, jako je Indie. Prosadit se a získat dobrou práci je mnohdy neproveditelné.

3. Arabsko-perská slovní zásoba v jazyce povídek Násiry

Šarmové

Arabsko-perská slovní zásoba začala do hindštiny pronikat již s příchodem prvních muslimů na subkontinent. Můžeme tedy říci, že vzájemná interakce obyvatelstva přispěla velkou měrou k tomu, že jsou arabská a perská slova v hindštině hojně používána a mnohdy tak často, že je považujeme za slova hindského původu, i když tomu tak není. Vzájemné propojení dvou kultur, kdy vedle sebe začali muslimové a hinduisté žít jako sousedé, se odrazilo na slovní zásobě v mnoha aspektech každodenního života, jako je jídlo, oblečení, náboženské termíny, příbuzenské vztahy, obchodní termíny, právní termíny a jiné. Tato slova, která byla přejata z arabsko-perské slovní zásoby, se dají rozdělit do několika sémantických polí, které nám nastíní, kolik přejatých slov se do hindštiny implikovalo.

První fází bylo převzetí každodenních a jednoduchých slov, to často souviselo s tím, jaké nové předměty kultura přijímala. Tímto způsobem se v hindštině objevují arabská a perská slova jako: kāgaz ‘papír’, masjid ‘mešita’, darvāza ‘dveře’, dost ‘přítel’, dukān ‘obchod’, āsmān ‘obloha’, zamīn ‘země’, dušman ‘nepřítel’ a mnohá další. Lexikální rozdíly mezi hindštinou a urdštinou často odráží různá kulturní paradigmata, takže persko-arabské a sanskrtské ekvivalenty nejsou vždy volně zaměnitelné. I když často platí, že persko-arabské slovo reprezentuje hovorový standard jak v urdštině, tak v hindštině, sémantické pole jakéhokoliv konkrétního slova bude pravděpodobně obsahovat nějaký specifický kulturní význam, který ovlivňuje jeho použití. Jako příklad můžeme uvést hindské yātrā, což znamená zároveň ‘cestu’ a ‘náboženskou pouť’ a persko-arabské safar, které postrádá právě konotaci putování k nějakému svatému místu.

Přejatá slova z arabštiny jsou ve většině případů původně náboženského významu, obvyklá hovorová pak z perštiny. Podle Hardeva Bahrí můžeme přejatá slova z perštiny dělit do pěti skupin: „1. Slova, která byla absorbována našim jazykem nebo jiným, ale teď už jsou archaická nebo zastaralá. 2. Slova, která byla přejata z perštiny, jako to dnes děláme z angličtiny. 3. Slova, která se stala vlastními hindštině, a už není možné je nahradit. 4. Slova, která jsou hindská a jsou skutečně používána v hindštině, ale v očích cizinců jsou snadno zaměnitelná. 5. Slova, která by v hindštině neměla být, protože jim méně vzdělaný člověk nerozumí.“¹⁵⁶ I když Násira Šarmová píše své povídky v hindštině, nevyhýbá se arabsko-

¹⁵⁶ BAHRI, Hardev. *Persian Influence on Hindi*. Allahabad: Bharati Press, 1960, s. 21.

perské slovní zásobě a přejímky jsou nedílnou součástí její tvorby. Ve vybraných povídkách, které se staly předmětem zájmu v této práci, převládá přímá řeč, nad řečí autorskou. Přejatou slovní zásobu v povídkách si shrneme v posledních kapitolách práce.

3.1 Arabsko-perská slovní zásoba v autorské řeči

Ve všech povídkách se nejčastěji jedná o substantiva a adjektiva, verba jsou zastoupena v malém poměru. V povídce Dítě služebné ze sborníku povídek Insání nasl (Lidská rasa) najdeme některá arabská a perská slova v autorské řeči. Jako příklad si můžeme uvést slova: arabské maskulinum „maslá“, otázka, problém, arabské maskulinum „zizr“, zmínka, narážka, v povídce ve významu být zmíněn – nominativ „zizr calná“. Dále perské femininum „šámat“, pohroma neštěstí, v povídce „šámat á gaí“, pohroma přišla (Stalo se neštěstí). Arabské femininum „musíbat“, neštěstí, pohroma. Často zmiňované ve všech povídkách je perské femininum „džáydád“, majetek. Arabské maskulinum „hak“, právo, nárok. Arabské femininum „muláqát“, setkání, v povídce „muláqát huí“ – setkaly se. Arabské maskulinum „džazbá“, pocit, emoce, vášně, ale také vztek nebo zuřivost. Arabské maskulinum „yakín“, víra, důvěra, pocit přesvědčení. Arabské maskulinum „usúl“, zásada, princip nebo arabské femininum „muhabbat“, láska, přátelství.

V povídce Báolí ze sborníku povídek Patthar galí (Kamenná ulička) převažuje autorská řeč nad přímou řečí a také je tato povídka jednou z mála, která je psaná v 1. osobě (Ich-Forma), ostatní vybrané povídky jsou psané z hlediska vševědoucího spisovatele. V povídce autorka použila slova jako, perské maskulinum „dálán“, veranda, perské adjektivum „ágáh“, informovaný, obeznámený. Arabské maskulinum „musáfir“, cestující, pasažér, cestovatel nebo poutník. Obvyklé je také perské maskulinum „khún“, krev. Arabské femininum „rúh“, duše. Arabské adjektivum „šámil“, zahrnutý, zařazený, v povídce ve významu účastnily se „šámil ho játí“ z nominativu „šámil honá“, účastnit se. Velmi časté je arabské maskulinum „dimág“, mozek nebo arabské femininum „haqíqat“, skutečnost, realita. Arabské femininum „nafrat“, nenávisť. Arabské maskulinum „taklluf“, přehnaná zdvořilost a arabské maskulinum „nikáh“, sňatek, v povídce ve smyslu vdala se – infinitiv „nikáh karná“.

V povídce Rakev ze stejnojmenné sbírky se v autorské řeči objevuje mnoho přejímek z arabštiny a perštiny. Jako příklad můžeme uvést arabské femininum „zid“, zatvrzelost,

tvrdohlavost, neústupnost, umíněnost. Persko-arabské adjektivum „betahášá“, bleskově, zbrkle, nerozvázně. Perské maskulinum „mazá“, potěšení, požitek, radost. Arabské femininum „himáqat“, hloupost, pitomost. Perské maskulinum „hoš“, vědomí, v povídce ve smyslu, přišel k vědomí „hoš áyá“ – nominativ „hoš áná“, přijít k vědomí. Častá jsou i slova spojená s domácností nebo domem samotným, jako arabské maskulinum „farš“, podlaha, dlažba nebo persko-arabské adjektivum „makhmalí“, sametový, jemný, hebký například polštář nebo pokrývka.

Další povídkou, kde je mnoho arabsko-perské slovní zásoby v autorské řeči je povídka Kamenná ulička ze sbírky Patthar galí (Kamenná ulička), autorka v každé své sbírce jednu povídku pojmenuje stejně jako sbírku samotnou. Alespoň tomu tak bylo u vybraných sbírek použitých pro tuto práci. V povídce se objevují slova jako perské nesklonné adjektivum „tanhá“, sám, osamělý. Arabské maskulinum „túfán“, bouře, vichřice. Perské maskulinum „šor“, hluk, rámus. Arabsko-perské adjektivum „khaufnák“, strašný, hrozný. Časté je použití arabského feminina „kabr“, hrob, hrobka. Arabské maskulinum „irádá“, záměr, úmysl. Perské femininum „šarm“, hanba, ostuda a často používané perské maskulinum „afsos“, smutek, žal, lítost, politování, v povídce ve významu litovat „afsos karná“ – nominativ „afsos karná“. Jako poslední mezi výčtem arabsko-perských přejímek si můžeme uvést hindsko-perské maskulinum „págalkháná“, ústav pro duševně choré, blázinec. Hindsko-perské nebo arabsko-hindské přejímky nejsou časté, ale v některých případech je spisovatelka používá.

3.2 Arabsko-perská slovní zásoba v přímé řeči

Jak už bylo řečeno, přímá řeč v povídkách převládá nad řečí autorskou. Z mého pohledu je to v povídkách čtenáři výhodou, protože je povídka snáze k přečtení, především pak pro mluvčího jiného jazyka než hindštiny. Možná právě proto Násira volí více přímé řeči, aby byly povídky pro každého čtenáře srozumitelné a aby se čtenář neztrácel v sáhodlouhém textu a mohl se v něm lépe orientovat. Povídka Slánka¹⁵⁷, která nebyla zmiňována v souvislosti s problémy v muslimské společnosti, kterým se tato práce věnuje, má v sobě, tak bohatou slovní zásobu arabsko-perských přejímek v přímé řeči, že bude dobré ji zmínit. Násira v povídce používá arabských a perských slov jako například arabské maskulinum „khauf“, hrůza, strach, zděšení. Perské adjektivum „bedam“, jsoucí bez dechu, vyčerpaný,

¹⁵⁷ Namakdān. In: ŠARMĀ, Nāsirā, *Butkhānā*.

vysílený, jako bez života. Perské maskulinum „gunáh“, hřích, vina. Arabské femininum „qayámat“, katastrofa, pohroma, v povídce ve smyslu „qayámat ká din“, soudný den. Perské femininum „šarárat“, darebáctví, v povídce „šarárat karte“, provádět darebáctví (dělat neplechu). Arabské maskulinum „ilm“, věda, vědění. Arabské maskulinum „fark“, rozdíl. Časté arabské maskulinum „qadam“, krok. Arabské maskulinum „mulk“, země, stát. Arabské maskulinum „bukhár“, horečka, teplota. Arabské maskulinum „išárá“, znamení, pokyn, v povídce „išárá kiyá“ dával znamení – nominativ „išárá karná“. Arabské femininum „hasrat“, touha, tužba. Arabsko-perské adjektivum „gamgín“, smutný, zarmoucený nebo arabské maskulinum „hoslá“, odvaha, duševní energie, v povídce „hoslá past diyá“, ztratil odvahu (zklamáním). Mnohé další přejímky jsou použity v této povídce, ale stručnější výčet postačí.

Svoji pestrou slovní zásobou a především pak arabsko-perskými přejímkami vyniká povídka Stěny z nepálených cihel ze sborníku povídek Patthar galí (Kamenná ulička). Například arabské maskulinum „fursat“, volná chvíle, volný čas, volnu. Arabské maskulinum „zamáná“, čas, časy, doba. Arabské femininum „masúmiyat“, nevinnost, bezúhonnost. Arabské adjektivum „maríz“, nemocný. Perské femininum „badaparhezí“, nestřídmost (zejména v jídle). Arabské adjektivum „khálá“, prázdný. Perské adjektivum „ázád“ svobodný, volný. Arabské femininum „akl“, rozum, intelekt. Arabsko-perské adjektivum „khatarnák“, nebezpečný, riskantní. Často používané arabské femininum „aurat“, žena. Arabské adjektivum „fazúl“, bezcenný, marný. Arabské femininum „táríf“, chvála, v povídce „táríf kar rahí“, byla chválena – infinitiv „táríf karná. Perské femininum „khušbú“, vůně. Perské adjektivum „náráz“, nespokojený, rozzlobený. Arabské femininum „kasam“, přísaha. Arabské adjektivum „munásib“, rozumný, přiměřený. Arabské maskulinum „gam“, zármutek, smutek, žal, které je hojně používané snad ve všech povídkách. Arabské femininum „fikr“, starost, znepokojení, úzkost nebo perské femininum „ábarú“, čest, reputace. I v ostatních povídkách, které byly zmiňovány, najdeme arabsko-perské přejímky, domnívám se, že jejich výčet by byl zahlcující a pro tuto práci zbytečný. Zůstanu tedy jen u těchto příkladů a pro úplnost zmíním tradiční islámské náboženské termíny a typicky muslimské obraty a rčení.

3.2.1 Náboženské termíny v povídkách Násiry Šarmové

Ve všech vybraných povídkách se objevují typické náboženské termíny, které mají v islámu svá nezastupitelná místa, a není překvapením, že je autorka povídek používá, když

se směr jejího zájmu obrací především na islám a muslimskou komunitu. Náboženské termíny jsou nedílnou součástí každé víry a dotvářejí, tak všechna náboženství v jeden celek.

„hadís“ - příběh o výročí a skutečích proroka Muhammada (A. f.)

„duá“ - modlitba, zbožná prosba, požehnání, žehnání (A. f.)

„távíz“ - talismam (A. m.)

„khudá“ - bůh, všemohoucí (P. m.)

„miyá“ - oslovení zejména muslima pane, pán, manžel, muslim (P. m.)

„dahej“ - věno (A. m.)

„jannat“ - ráj, nebe, rajská zahrada (A. m.)

„masjid“ - mešita (A. f.)

„azán“ - muezzinovo volání k modlitbě (A. f.)

„rozá“ - půst, zejména v měsíci Ramadánu (P. m.)

„namáz“ modlitba vykonávaná pětkrát denně (P. f.)

3.2.2 Typicky muslimské obraty a rčení

V povídkách najdeme typické obraty a rčení, které muslimové používají v běžném životě. Velmi málo se objevují termíny typicky hinduistické, spíše vůbec, pokud je tedy neříká sám hinduista a nebo je-li postava muslima, který není silně ortodoxní, ovlivněná hinduismem a vzájemnou interakcí těchto dvou náboženství.

„khudá kí már“ - hněv boží, boží odpuštění

„khudá kí kasm“ - bůh je mi svědkem

„khudá ke nám par“ - ve jménu boha

„khudá háfiz“ - sbohem

„khudá ká šukr“ - díky bohu

„háy Alláh“ - ach Alláhu

„yá Alláh“ - ach bože

„Alláh kasam“ - přísahej ve jménu Alláha

„ádáb arz“ - dobrý den, dobrý večer, nashledanou, sbohem

„jíte raho“ - zůstaň/ buď dlouho živ

„salám alaikum“ - mír s tebou/ s vámi, pozdrav s přiložením prstů pravé ruky k čelu

„tobá/ taubá“ - ani nápad, tohle nikdy, už nikdy, jen to ne

„tobá-tobá“ - běda, no tohle, pane jo

Závěrem bych ráda citovala báseň Násiry Šarmové ze sborníku povídek *Insání nasl* (Lidský rod). Báseň věnovala autorka své milé Indii.

„Kde snědí, černí, bílí lidé žijí.

Kde

Od rozbřesku do noci se mnoha líbeznými jazyky hovoří.

Kde

Jednota v rozmanitosti se skrývá a náboženství mají různá jména.

Kde

Vesmír je zbožně všemi uctíván a všechny rasy jsou v něm přítomny.

Kde

Bez důvodu se lidé zlobí a po krvi druhého lační.

Kde

Jeden druhému domy pálí, kde se ženy znásilňují a děti berou pod krkem, ale...

To vše se jen čas od času stává, po staletí žijeme v souladu navzdory náboženství,
jazyku barvě nebo rase.

A žít budeme dále, v té Bháratvarši, kterou zemí černých nazývají, ve skutečnosti je to
naš domov, naše vlast,

Milovaný Hindustán.¹⁵⁸

¹⁵⁸ ŠARMĀ, Nāsirā, *Insānī nasl*, cit. dílo, s. 6. Pozn. Jedná se o můj vlastní překlad, jiný překlad v knize: MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*, cit. dílo, s. 172.

Závěr

Islám v Indii se v mnoha aspektech odlišuje od islámu v jiných zemích, kde bývá náboženstvím většiny. V Indii je islám náboženstvím muslimské menšiny a už tento fakt v sobě skrývá mnohá negativa a problémy, které prostupují celou muslimskou komunitou v Indii. Islám začal do Indie pronikat již v polovině 8. století, kdy indický subkontinent začal přitahovat pozornost rozpínající se islámské říše chalífů, Muhammadových nástupců. V této době nešlo o trvalé ovládnutí Indie, ale jen o využívání bohatství k upevnění moci. Zvrat nastal až se založením Dillíského sultanátu v roce 1206. Od té doby až do příchodu Britů měli muslimové výsadní postavení v Indii a jejich moc se rozpínala téměř po celém subkontinentu. Po příchodu Britů, kteří přebrali jejich moc, se muslimská obec začala stahovat do sebe, dalo by se hovořit o určité stagnaci a izolaci islámu od jiných náboženství Indie, především pak hinduismu.

Mezi hinduisty a muslimy se začala tvořit neprostupná hradba, kde každý chránil jenom zájmy své vlastní komunity a neohlížel se na vznikající problémy jiných. Hlavním problémem bylo vzdělávání indických muslimů, kteří odmítali přijmout západní styl a uchýlovali se k tradičnímu islámskému vzdělání, které zahrnovalo především čtení z Koránu, znalost arabštiny a perštiny. Izolace muslimské menšiny vedla k tomu, že se muslimové stále více uzavírali do své ulity před indickým obyvatelstvem a začaly vznikat problémy jako velké procento chudých muslimů, náboženské konflikty a ztráta vlastní identity. Poslední ránu hinduistické a muslimské společnosti zasadil Muhammad Alí Džinnáh, když prosadil rozdělení Indie, na Indii a Pákistán v roce 1947. Mnoho muslimů odešlo do Pákistánu a ti, kteří zůstali, byli většinou sociálně slabí muslimové, kteří neměli prostředky na vybudování nového domova. Obviňování ze strany hinduistů, že nejsou řádnými občany Indie a měli by odejít do Pákistánu, s sebou přineslo jen další rozkol náboženských komunit.

Ve své práci jsem věnovala pozornost hlavním problémům, které se za staletí vytvořily v muslimské komunitě, při čemž jsem se vycházela z vybraných povídek ze sbírek muslimské spisovatelky Násiry Šarmové. Jak už její jméno napovídá, Násira je muslimka, která se provdala za hinduistu. Její díla jsou psaná v hindštině. Je možné, že autorka chce, aby její díla mohl číst širší okruh čtenářů, protože faktem zůstává, že hindština je stále více vyučovaná než například urdština. Ve svých povídkách Násira předává čtenáři svůj pohled na muslimskou komunitu v Indii, nehledá řešení problémů, spíše se snaží předat svá poselství prostřednictvím postav v povídkách, které žijí své životy a ty jsou provázány všedními

i nevšedními problémy. Násira věří, že literatura může být jedním z hybných sil a může přinést změnu ve společnosti. Jak vyplývá z jejich povídek, které jsou ve většině případů velice pochmurné a smutné, má muslimská komunita mnoho problémů, které by měly být řešeny, aby vedle sebe hinduisté a muslimové mohli žít ve vzájemné harmonii a porozumění. Domnívám se, že je to ještě dlouhá cesta za vzájemnou tolerancí a soužitím v míru. Na této cestě jsou nejdůležitějšími faktory vzdělání (protože nenávist vzniká z nepochopení, které je důsledkem neznalosti), kultura a vzájemná komunikace. Cílem práce bylo shrnout, popsat a utřídit hlavní problémy muslimské společnosti, jak je vidí Násira Šarmová. Téma muslimské komunity v Indii je samo o sobě obsáhlé, nelze shrnout všechno, co v sobě tato komunita skrývá, o to se v povídkách nesnaží ani Násira, a proto bylo cílem práce poukázat jen na, podle mého názoru, zásadní problémy muslimské obce, kterým se věnuje Násira Šarmová. Nehledat řešení, ale snažit se o porozumění islámu v Indii se všemi jeho kulturními i společenskými aspekty.

Seznam použité literatury

Knižní publikace:

- ANSARI, Ghaus. *Muslim caste in Uttra Pradesh: A Study of Culture Contact*. Lucknow: Ethnographic and Folk Culture Society, 1960.
- BAHRI, Hardev. *Persian Influence on Hindi*. Allahabad: Bharati Press, 1960.
- DASGUPTA, Sanjukta. *Families: A journal of Representations*. Kolkata: Families, 2012.
- DOLEŽAL, Lubomír. *Narativní způsoby v české literatuře*. Příbram: Pistorius, 2014. ISBN 978-80-87855-13-3.
- ENGINEER, Asghar Ali. *Indian muslim: A study of the minority problem in India*. Delhi: Ajanta Publications, 1985. ISBN 81-202-01396-6.
- EVERAERT, Christine. *Tracing the Boundaries Between Hindi and Urdu: Lost and Added in Translation Between 20th Century Short Stories*. Boston: Brill, 2010.
- FILIPSKÝ, Jan. *Stručná historie států: Indie*. Praha: Libri, 2008. ISBN 978-80-7277-381-7.
- KHAN, Abdul Jamil. *Urdu/Hindi: an artificial divide: African heritage, Mesopotamian rous, Indian culture & British colonialism*. New York: Algora Pub, 2006.
- HRBEK, Ivan. *Korán*. Praha: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-613-1.
- KROPÁČEK, Luboš a kol. *Variace na Korán: Islám v Diaspoře*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 1999. ISBN 80-85425-34-3.
- MARKOVÁ, Dagmar. *Indický muslim o sobě a jiní o něm*. Brandýs nad Labem: Dar Ibn Rushd, 2017. ISBN 978-80-88099-10-9.
- MARKOVÁ, Dagmar. *Zrcadlo Indie 20. století v díle hindských spisovatelek*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2011. ISBN 978-80-85425-65-9.
- MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3.
- MORRISOVÁ, Pam. *Literatura a feminismus*. Brno: Host, 2000. ISBN 80-86055-90-6.

- PETRŮ, Eduard. *Úvod do studia literární vědy*. Olomouc: Rubikon, 2000. ISBN 80-85839-44-X.
- RAHMAN, Tariq. *From Hindi to Urdu: A Social and Political History*. Karachi: Oxford, 2013.
- ŚARMĀ, Nāsirā. *Butkhānā*. Ilahabad: Lokabharti Prakashan, 2002.
- ŚARMĀ, Nāsirā. *Das pratinidhi kahāniyā sīrīj*. New Delhi: Kitābghar prakāśan, 2010. ISBN 81-7016-623-3.
- ŚARMĀ, Nāsirā. *Insānī nasl*. Delhi, Pratibha Pratishtan, 2001. ISBN 81-85827-88-5.
- ŚARMĀ, Nāsirā. *Patthar Galī*. Delhi: Rajkamal Prakashan, 2001. ISBN 81-267-0293-1.
- VAVROUŠKOVÁ, Stanislava a kol. *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii: Tradice a současnost*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2005. ISBN 80-85425-57-2.
- WARNER, Bill. *Hadisy: Mohamedova Sunna*. Brno: CSPI International, 2015. ISBN 978-80-88089-23-0.
- WELLEK, René a WARREN, Austin. *Teorie Literatury*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-150-8

Elektronické zdroje:

- AHMAD, Firoz. *Prakhyāt kathākār/upanyāskār Nāsirā Śarmā se bātcīt*. [online]. © 2008 [cit. 18. 7. 2017].].
- DASH, Chinmayee. Litterateurs can change nation, says Nasira Sharma. In: *Odisha Sun Times* [online]. © 2017 [cit. 18. 7. 2017]. Dostupné z: <http://odishasuntimes.com>
- Islam Awareness*. Muslim in India: Past and Present [online]. Edited from book: Hindu Chauvinism and Muslims in India By Murtahin Billah Jasir Fazlie. © 1995 [cit. 22. 6. 2017]. Dostupné z: <http://www.islamawareness.net>
- KAUR, Ramandeep. *Poverty and its causes in India*. In: Map sof India [online]. © 2013 [cit. 3. 8. 2017]. Dostupné z: <http://mapsofindia.com>

PRADHAN, Satyakam. Nasira Sharma. In: *Top Post* [online]. © 2017 [cit. 18.7.2017]..

Dostupné z: <http://www.toppost.co>

TIVĀRĪ, Aśok. *Aśok, Tivārī kā ālekh „Nāsirā Sharma“: Ilāhābād se paścim eśiyā tak.* [online]. © 2015 [cit. 18.7.2017].

RODARTE, Priscilla. *10 Facts About Poverty in India.* In: The Borgen Project [online]. © 2014 [cit. 3.8.2017]. Dostupné z: <http://borgenproject.org>

SACHAR, Rajindar. *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India.* [online]. New Delhi, 2006 [cit. 4.8.2017]. Dostupné z: <http://www.minorityaffairs.gov.in>

VENKAT, Vidya. *World Bank estimates show fall in India's poverty rate.* In: The hindu [online]. © 2016 [cit. 3.8.2017]. Dostupné z: <http://thehindu.org>

Slovníky:

STRNAD, Jaroslav a kol. *Hindsko-český slovník.* Praha: Dar Ibn Rushd, 1998. ISBN 80-86149-04-8.

Příspěvky v časopisech:

MARKOVÁ, Dagmar. Na této straně hranice: Násira Šarma. *Nový Orient.* Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 69/2014, 61-65. ISSN 0029-5302.

Přílohy

Příloha č. 1 – Příbuzenská terminologie v indické muslimské komunitě¹⁵⁹ (v Uttarpradéši):

Blízcí příbuzní:

otec – báp, válid (abbá, abbú)

matka – mán, válidá (ammán, ammí, ápa)

bratr – bhái (pro staršího bratra, mladší se oslovuje vlastním jménem)

bratrova manželka – bhavadž (bhábhi – manželka staršího bratra, dulhan – manželka mladšího bratra)

bratrův syn – bhatídža (běžně oslovovaný vlastním jménem apod.)

bratrova dcera – bhatídži (běžně oslovovaná vlastním jménem apod.)

sestra – bahan (bádží, ápá, badžijá, apijá – pro starší sestru, mladší je běžně oslovována svým jménem)

sestry manžel – bahnoi (bhái sáheb, dúlhá bhái, nebo bhái – pro muže starší sestry, muž mladší sestry je oslovován prvním jménem)

syn sestry – bhándža, bhanedža (oslovovaný prvním jménem apod.)

dcera sestry – bhándži, bhanedži (oslovovaná prvním jménem apod.)

syn – bétá (oslovovaný svým prvním jménem apod.)

synova manželka – bahú, dulhan

synův syn – pótá

synova dcera – pótí

dcera – bétí, larkí (oslovovaná svým prvním jménem apod.)

dceřin manžel – dámád (oslovovaný svým prvním jménem apod.)

dceřin syn – navásá ((oslovovaná svým prvním jménem apod.)

dceřina dcera – navásí (oslovovaná svým prvním jménem apod.)

¹⁵⁹ ANSARI, Ghaus. *Muslim caste in Uttra Pradesh: A Study of Culture Contact*, cit. dílo, s. 74-76.

nevlastní syn – sautéla betá, sautéla larká

nevlastní dcera – sautéli betí, sautéli larkí

nevlastní otec – sautéla báp

nevlastní matka – sautéli mán

Příbuzní z otcovy strany:

otcův bratr – čáčá

žena otcova bratra – čáčí

syn otcova bratra – čáčá zád bhái (starší bývá oslovován bhái)

dcera otcova bratra – čáčá zád bahen (bádží ápa – pro starší sestřenici)

otcova sestra – phúpphí, phúpphú (fúzí, fúfú)

manžel otcovy sestry – phúpphá (fúfá)

syn otcovy sestry – phúpphí zád bhái (bhái)

dcera otcovy sestry – phúpphí zád bahen (bádží ápa)

otcův otec – dádá

otcova matka – dádí

otcův starý otec (otec otcova otce) – pardádá

otcova stará matka (matka otcova otce) – pardádí

Příbuzní z matčiny strany:

matčín bratr – mámún

žena matčina bratra – múmání

syn matčina bratra – mámún zád bhái (bhái)

dcera matčina bratra – mámún zád bahen (bádží ápa)

matčina sestra – khálá

manžel matčiny sestry – khálú

syn matčiny sestry – khálá zád bhái (bhái)

dcera matčiny sestry – khálá zád bahen (bádží ápa)

matčín otec – náná

matčina matka – nání

matčín starý otec (matčín otec otce nebo matčín matky otec) – pernáná
matčina stará matka (matčín matky matka nebo matčina otce matka) – černání

Nepokrevní příbuzní:

manželka – bíví, džóru

manželčín otec – sasur

manželčina matka – sás, khušdámán

manželčín bratr – sálá

manželčina bratra žena – salhadž

manželčina sestra – sálí

manželčín sestry bratr – hamzulf, sárhú

manžel – miján

manželův otec – sasur

manželova matka – sás, khušdámán

manželův starší bratr – džeth

manželova staršího bratra žena – džithání

manželův mladší bratr – dévar

manželova mladšího bratra žena – devrání

manželova sestra – nand, nanad

manželovy sestry muž – nandói

manželova a manželčina nevlastní matka – sautélí sás

manželův a manželčín nevlastní otec – sautélí sasur

Příbuzenská terminologie zde uvedená se může lišit od příbuzenské terminologie na jihu Indie nebo v jiných částech subkontinentu. Jedná se o terminologii používanou především v Uttarpradéši.

Příloha č. 2 – Přehled muslimských kast v Uttarpradéši¹⁶⁰

základní kasta podkasta (některé názvy používané
v rámci kasty (tvoří další podkastu)

I. Ašráfové: **Sajjíd** (před jménem užívají titul Mír / Sajjíd)

Ábidí, Askarí, Bákari,
Hasaní, Husainí, Kázimí, Nakví,
Rizví, Takví, Zaidí, Abbásí, Álví,
Hášimí, Džafari

Šejch Ansarí, Fárúkí, Churásání, Milkí,
Kidváí, Kuraiší, Siddikí, Usmání

Mughal (před jménem užívají titul Mirza)

Čughtái, Kizilbachš,
Tádžik, Timúrí, Turkmán, Uzbak / Uzbeg

Pathán (za jménem užívají titul Chán / Khan)

Áfridí, Bangaš,
Bárakzaí, Bárech, Dáudzái,
Durrání, Ghorguští, Ghaurí,
Kakár, Chalíl, Lódhí, Róhila,
Mohmand, Mubammadzaí,
Orakzáí, Júsufzaí

¹⁶⁰ ANSARI, Ghaus. *Muslim caste in Uttra Pradesh: A Study of Culture Contact*, cit. dílo, s. 71-73.

Přízviska / kasty jako *Čišťí, Džalálí, a Kádirijá* jsou příbuzné se školami súfizmu. Můžou patřit k Sajjídům, Šejchům nebo Pathánům.

II. Moslimští Rádžpúti

Často muslimské skupiny:

Bhále Sultan, Chánzáda,
Ranghár, Lalkhání

muslimské nebo hinduistické skupiny:

Báis, Gautam, Bargúdžar, Bhattí,
Bisen, Čandel, Tomár, ...

III. „Čisté“ řemeslnické kasty (adžláfové):

Čisté muslimské kasty: Átišbáz – pracuje s pyrotechnikou

Bávarčí – kuchař

Bhánd – komediant

Bhatiyára - hospodský

Fakír – žebrák

Gaddí – chovatel dobytka, mlékař

Mirásí – hudebník

Džuláha / Mómindžuláha – tkalec

Nánbái – pekař

Kassáb – řezník

Darzí – krejčí

Kasty s velkým zastoupením muslimů: Dhunija – česač vlny

Kabarija / Kundžra – zelinář

Manibár – šperkař (výrobce náramků)

Hinduistické kasty s menším zastoupením muslimů: Téli – lisovač oleje

Dhóbí – prادلák

Nái / Hadždžám – holič

Kumbár – hrnčíř

Barhaí – tesař

Čikvá – řezník, ale nezabíjí krávy

Halváí – cukrář

Lóhár – kovář

IV. „Nečistá“ kasta: Bhangí – zametač - má muslimské i nemuslimské větve:

Šejk Mehtar (téměř úplně muslimská)

Lál Begí (převážně muslimové)

Bálmikí, Bánsphor, Dhanuk,

Dhe, Gházipúri Ravat, Hánri / Hári, Hela, Prhharpor