

HINDOVÉ V DIASPOŘE: KONCEPTUÁLNÍ PROMĚNY V POJETÍ  
HINDUISMU

Teresa KULDOVÁ

Department of Social Anthropology University of Oslo

**Abstract**

*This essay contains about Hindus living in diasporas. Their identities as well as common understanding of the religion is not comprehended as a stable (constant) but rather as fluid and socially manipulable.*

*“For me every, the tiniest, activity is governed by what I consider to be my religion.”  
Mahatma Gandhi (Iyer 1986: 391)*

V samotném nadpisu se vyskytují nejméně dva pojmy, které bude třeba si na v úplném počátku – hned předtím, než postoupíme k vlastnímu tématu naší stati, tedy k tomu, jak se proměňuje konceptualizace *hinduismu* v prostředí protestantské severní Evropy - vysvětlit, či alespoň představit jejich “pracovní definici”. Prvním z pojmů je – jak jinak než – hinduismus. Jakkoli můžeme hinduismus nazývat iluzorním, stvořeným a vykonstruovaným produktem představitosti cizinců, nemůžeme pominout, že nabyt na realitě nejen pro nás, ale především pro Hindy samotné. Stejně tak kontroverzním pojmem je koncept *diaspory*, ať již kvůli své genealogii či kvůli emocím, které vyvolává. Třetí neméně spornou otázkou, zejména pak v kontextu diaspory a šíření nejrůznějších odnoží hinduismu mezi původně nehinduistické *populace*, je otázka po tom, kdo že je to vlastně *Hind*, kdo za něj může být považován. Tomuto pojmu a zejména změnám v jeho konceptualizaci se však budeme věnovat později, právě ve vztahu k proměnám, kterými *hinduismus* prochází v diaspoře. Poté co projdeme tímto vymezování hranic našeho předmětu zájmu zaměříme se na konkrétnější otázky konceptualizace *náboženství* v diaspoře z perspektivy tzv. *druhé generace* přitěhovalců z Indie v Oslu, která je nejlepším možným reprezentantem změny, - resp. toho, co bychom mohli s trochou nadsázky přirovnat k Rushdieho *locus classicus* o jeho *Satanských veších* - “hybridity, nečistoty, vzájemného mísení, transformace, která pochází z nových a nečekaných kombinací lidských bytostí, kultur, idejí, politiky, filmů, hudby. [...] Mélange, hotch-potch, troška toho a onoho, tak přichází novost na svět” (Rushdie 1990: 4; překl. TK.).

*Stručný průřez definicemi hinduismu*

Hinduismus je často prezentován způsobem, který vytváří dojem, že se jedná o jednotnou koherentní náboženskou tradici, pravý opak je však pravdou. Vynačuje-li se hinduismus nečím, tak je to právě ona nemožnost najít typického společného jmenovatele, který by jasně vymezil co je a co není hinduismus. Koncept hinduismu je jednoduše tak široký, že se stává

pro analýzu až heuristicky bezcenným. Etymologicky je slovo hinduismus odvozeno ze sánskrtského slova *Sindhu* označujícího řeku Indus a její okolí, to poté přešlo ve formě *Hindu* do slovníku Peršanů, jejich prostřednictvím pak do slovníku Řeků a dalších evropských jazyků v nejrůznějších jazykových mutacích. V původní tradici bylo však toto území známo jako *bhārat* (a tento název se pochopitelně užívá i dnes), jedná se o čistě geografický pojem – neexistoval žádný specifický všezahrnující termín, který by označoval náboženství, způsob života atd. jeho obyvatel a vymezoval je tak vůči náboženským tradicím mimo *Indii*. V 19. století bylo slovo *Hind* užíváno jako ekvivalent slova *Ind*, zatímco dnes mezi nimi existuje pomyslná *jasná* distinkce a hranice náboženské/kulturní se nekryjí s hranicemi státními (byť by si asi stoupenci *Hindutvy* přáli pravý opak). Z výše uvedeného je tedy patrné, že termín hinduismus nebyl nijak vlastní indickému slovníku a přešel do něj teprve díky působení západních orientalistů a jimi inspirovaných indických náboženských reformátorů, kteří se snažili (a stále ještě snaží) oddělit zrno od plev a vymezit *pravý hinduismus* v protikladu k *falešnému a zkorumpovanému* (jak tomu bylo kupříkladu v případě Bankima Chandry Chatterjee; srov. King 1978, Jackson & Nesbitt 1993). Kdo přesně hinduismus vymyslel je předmětem mnoha vědeckých spekulací, co je však jisté je, že to nebyli *Hindové*. Není pak divu, že se na jeho hlavu snesla ostrá kritika, jakožto na západní konstrukt a tedy “mimořádně falešnou konceptualizaci” (Smith 1978:63). Protože se však pojem hinduismus stal nedílnou součástí každodenní reality, nemůžeme ho jentak odmítnout a namísto toho musíme vytvořit alespoň přechodnou definici, která nebude zkostnatělým cílem, ale prostředkem a nástrojem zkoumání a která bude v různých situacích nabývat různých tvarů. Tradiční indologie nabízí tři typy možných definic hinduismu. První z nich bychom mohli nazvat *kakofonické*[1] - poukazující na nezměrnou diverzitu představ, praxe, na neexistenci doktrín, nejednotnost v tom, či existuje jeden či více bohů a indikující tak nepatřičnost pojmu hinduismus, leč na druhou stranu snažící se nám podsunout alepoň nějaké základní charakteristiky hinduismu, zatímco se ukáže, že hinduismus je tak tolerantní, že může být vlastně čímkoli[2]. Taková všezahrnující definice nutně nemůže být příliš užitečná. Dalším typem definic, jsou definice *sociální resp. kanonické*, které operují se dvěma základními podmínkami (1) uznáním autority kasty brahmínů a (2) uznáním autority véd (srov. Smith 1987). Hinduismus v tomto případě splývá s kastovním systémem. Variantou této myšlenky pak je, že definiční moc jak v případě kast tak hinduismu je v rukou brahmínů. Takovýto idealizovaný pohled na roli brahmínů má však jen málo společného s praxí[3] (nesmíme také zapomenout na řadu hnutí – mj. *bhakti* - která explicitně odmítají privilegované postavení brahmínů), pomineme-li zjevný fakt, že kastovní systém nezahrnuje pouze Hindy, ale také Sikhy, křesťany, Židy, Muslimy, Pársy, Džinisty a tribals. Taková definice nám tedy také neposlouží, zejména pak v situaci diaspory, kdy kastovní rozdíly ztrácejí na významu v každodenním životě a vystupují na povrch pouze ve výjimečných situacích. Třetím typem definic jsou definice *tematické*, vymezující hinduismus prostřednictvím centrálních pojmů jakými jsou např. *karma*, *dharma*, *saṃsāra*, *mokṣa* (viz např. Zaehner 1966). Takové definice však trpí tou nevýhodou, že se stejné koncepty vyskytují i v budhismu a džinismu, a pak není příliš jasné čím se hinduismus liší od výše zmíněných. Jak jsme si ukázali, žádná z předkládaných definic nám nikterak neposlouží. Ani jedna z konceptualizací hinduismu nevěnuje dostatečnou pozornost kontinuitě mezi minulostí a současností hinduismu jakožto žité tradici; namísto toho abychom vnímali hinduismus jako náboženský systém, bylo by asi mnohem adekvátnější chápat ho jako multidimenzionální socio-náboženský proces, který v posledních stoletích prošel radikálními transformacemi a nepřestává se měnit, poskytuje základ náboženské legitimizace sociální a kulturní změny. A proto je třeba vytvořit si přechodnou pracovní definici, která si nebude nikterak klást za cíl, že je vyčerpávající, namísto toho poskytne prostor pro analýzu vztahů.

*Pracovní definice hinduismu & Dharma*

*Hinduismus* stejně tak jako jakékoli jiné náboženství je definován a redefinován lidmi, kteří ho vytvářejí, předávají dále a transformují; není hinduismu bez Hindů a není hinduismu bez badatelů, kteří ho ustavili jakožto náboženství (srov. Smith 1982); je stvořen lidskou představivostí, je předáván lidmi, kteří považují výtvar svých předků za hodnotný a hodný zachování. Klíčovým definičním znakem náboženství je kanonický text, ke kterému se jedinci a skupiny vztahují, byť bychom si mohli myslet pravý opak, není tomu jinak ani v případě hinduismu. Takovýto kanonický *text* představují v hinduismu védy, přestože nehrají v hinduismu stejnou roli jako *písmo* v křesťanství. Hinduismus není primárně spojen s psaným slovem, ale se *śruti*, tj. slovem vyslechnutým mudrci (*ṛṣi*) a předávaným žákům z řad *dvakrát narozených* (*dvija*) (King 1978; Smith 1987); védy tedy nemají charakter *textuální* ale spíše vystupují jako *objem poznání* osvojený určitými jedinci prostřednictvím ústního podání. Pracovní definici hinduismu pak můžeme spolu s B. K. Smithem v lehce modifikované verzi formulovat následovně: “*Hinduismus je náboženstvím těch, kteří vytvářejí, předávají a transformují tradice a jako legitimizačního prostředku k takovému počínání užívají reference k autoritě véd*” (Smith 1987:40) *a ke konceptům z véd odvozených a védami již legitimizovaných*. Reference k védám jakožto autoritativnímu *textu* ze kterého je odvozována legitimita současných praktik a náboženských hnutí tak jasně vylučuje ze hry ostatní výše zmíněná náboženství a zároveň se neomezuje pouze na vybrané koncepty a dává prostor pro zkoumání proměn konceptualizace *náboženství* v čase a prostoru (což jen prospěje následnému zkoumání situace v diaspoře); náboženství tak z definice není chápáno jako statická neměnná veličina. Tímto přístupem se také odchyluje od nativních pojetí hinduismu, které naopak rády využívají sousloví “tak to bylo od nepaměti”. Paradoxem této definice je, že přestože je náboženství vázáno na legitimizační autoritu véd, je jejich *obsah* z velké části neznámý ba dokonce irelevantní pro ty, kdo se ve vztahu k němu definují[4] (Smith 1987:45, Heesterman 1978:80); legitimizační potenciál véd tedy spočívá ve *vnějšku* spíše než ve *vnitřku*. Samotný návrat ke kánonu – a je jedno zda se jedná o soubor textů, ústní tradici, či mýty - a nikoli jeho obsah činí z náboženské tradice skutečně *náboženskou*, kánon je *posvátný*, ve smyslu privilegovaný, právě díky lidskému rozhodnutí a konsenzu. Védy nejsou uzavřeným kánonem, právě naopak, jsou otevřenou knihou, do které byly přidávány nové texty, kterým byla přiřčena autorita véd. Nábožensky autoritativní literatura se však neomezuje pouze na *śruti*, ale zahrnuje také tradiční moudrost, tedy *to co je zapamatováno – smrti*, co je považováno čistě za výtvar lidského ducha a tvoří prakticky veškerou literaturu, ve které jsou skutečné doktríny a praktiky hinduistických hnutí kodifikovány, nejsou to tedy védy samotné co hraje nejdůležitější roli. Tyto texty však čerpají svoji legitimitu právě z védy a jsou považovány za její pouhé přeformulování, stávají se tak autoritativními a de facto kanonickými texty[5] (Smith 1987:46), a jsou povětšinou předávány brahmíny, guruy, a jinými náboženskými vůdci mezi žáky a věřící. Klíčovým konceptem, který se ukáže být těžištěm života – v našem případě – Hindů v diaspoře v Oslu, je v obecné rovině koncept *dharmy* (Gupta 2006:42-59). *Dharma* je klíčovým paradigmatickým většiny náboženských tradic Indie, v případě hinduismu je její autorita zakotvena právě ve védách, stejně tak jako v jimi legitimizovaných *smrti* a v *dobrych mravech resp. zkušenostech dobrých lidí (sadācāra)* či ve *zkušenostech a mravech vzdělaných lidí (śiṣṭācāra)*, tedy Brahmínů trénovaných ve znalosti véd. *Dharma* bývá často překládána jako *náboženství*, avšak tento koncept je mnohem širší a nemůže být tak snadno přeložen. Zahrnuje v sobě představu vesmírného, morálního, sociálního a individuálního řádu, stejně tak jako normativní předpisy správného chování a povinností[6]; *dharma* je jednoduše základem dobrého života – *což ví, nejen v Indii, ale i v naší diaspoře každé malé dítě*. Nejenže je *dharma* v sociálním kontextu imperativem

spravedlnosti, ale odkazuje také k pravidlům sociálního styku stanovených tradičně pro každou kategorii morálně jednajících aktérů a to podle sociálního statusu (*varna*), etapy v životě (*ashrama*) a vrozených kvalit (*guna*); pro každého člověka zde tedy existuje způsob chování, který je adekvátní pro daný průsečík jeho vrozené pozice a aktuálního stádia v životě[7]. Přesto však existují obecné principy – *sadharan* či *samanya dharma* – které jsou základem všech specifických *dharem* (nepravda, zabíjení, krádež, znásilnění atd. nemohou být za žádných okolností ospravedlněny, přestože trest za stejný přestupek není vždy stejný) (Madan 1989:119). *Dharma*, jak vidíme, má stejně tak *náboženský* jako sociální rozměr, ba dokonce bychom mohli říci, že sociální rozměr je zde primární; důraz je kladen na zachování společnosti a na kolektivní autoritu v opozici k individuální iniciativě (Creel 1977). *Dharma* dokonce přesahuje sféru lidského a propojuje tak přírodní řád s morálním řádem společnosti a jedince a rovněž i s právním řádem – ty jsou tak fundamentálně stejné povahy. *Dharma* je tedy správnou cestou jak uchovat řád a harmonii ve vesmíru obecně, “na lidské úrovni řídí *dharma* každý aspekt a každou aktivitu v životě Hinda” (Rocher 2005:102). *Dharma* je zároveň normativní a deskriptivní a je současně svým vlastním ospravedlněním i předpisem; do jaké míry však její deskriptivní složka odráží každodenní realitu je poměrně kontroverzní otázkou[8]. *Dharmaśāstry* prezentují různé, dokonce vzájemně kontradiktorní *druhy dharmy*; ty korespondovaly s pojetím *dharmy* různých skupin v různých sociálních, geografických, profesních atd. prostředích, některé aspekty *dharmy* se tak týkaly pouze vybraných skupin, ale všechny musely být zahrnuty do autoritativních a preskriptivních textů pojednávajících o *dharmě*. Přestože ani jedna z pojednávajících skupin nemusela vědět cokoli o tom, co stojí v *dharmaśāstrách* a mohla ignorovat pojetí *dharmy* jiných skupin, sami perfektně znali specifická, ústně předávaná pravidla, podle kterých mají žít (Rocher 2005:115, Rocher 1993). Se stejnou situací se setkáváme i dnes; to, co představuje *dharmu* v jedné skupině, může být radikálně odlišné ve skupině jiné, přičemž pro obě skupiny může být *dharma* té druhé skupiny irelevantní, ať již je obsah *dharmy* jakýkoli (byť bývá obvykle přinejménším podobný), vždy je konkrétní *dharma* legitimizována odkazem na autoritu věd ve kterých je pomyslně (spíše než skutečně, neboť obsah věd je povětšinou aktérům sociálního jednání neznámý) kodifikována (*a pokud je zřejmé, že nic takového se ve védách, alespoň těch známých, nevyskytuje, pak to bude patrně tím, že se část věd, ve kterých to dozajisté bylo, ztratila*[9]). Nyní se může zdát, že tento úvod do starobylého konceptu *dharmy* byl vlastně zbytečný, neboť co by asi tak mohl mít společného se současným světem. Terénní data však ukazují pravý opak, koncept *dharmy* je v pozadí takřka každého výroku o tom, co pro jedince představuje *náboženství* a změna na konceptuální rovině zasahuje v novém prostředí právě koncept *dharmy*, legitimizovaný autoritou věd a odkazem ke kolektivu ve kterém je předávána. Nyní však učiníme odbočku k samotné diaspoře a poté se přeneseme do současnosti a prozkoumáme jak se daří samotnému konceptu *dharmy* v diaspoře.

### *Diaspora: konceptuální nevolnost*

Slovo *diaspora* přišlo pochází z řečtiny (διασπορα), mělo význam *rozptýlení, roztroušení* a užívalo se pro popis rozptýlených řeckých komunit ve starobylém středomořském světě. Původně bylo toto slovo neutrálním označením pouhého geografického roztroušení, avšak postupem času získalo neblahý tragický podtón nuceného vyloučení etnické či náboženské minority z domova, a stalo se synonymem persekuce a exilu. Židé jsou příkladem *par excellence*. Židé jsou obyvateli těch zemí ve kterých bydlí, jsou členy vlastních institucí a sítí napříč národními státy a mají specifický vztah k Izraeli jakožto svému *mýtickému domovu*. Nacházejí se tak v zajímavém napětí mezi *integrací* a odlišností. Z majoritní perspektivy se takové minoritní případy zdají být negativními odchylkami, leč na druhou stranu je můžeme

vnímat jako exemplární případy nových tendencí a společností naplněných *napětím*, společností budovaných migranty a utečenci; navíc historické zkoumání jasně ukazuje, že diaspory a multi-etnická politická situace jsou spíše normou než výjimkou. Od 60.[10] a 70. let dvacátého století však toto slovo, jak vidíme, mezi akademiky nabralo podstatně širšího významu a bylo hojně užíváno v souvislosti s jakoukoli skupinou migrantů permanentně usazených mimo místo původu[11], tj. deterritorializované komunity. Spolu s tím se pochopitelně rozrostla i literatura tematizující to jak by měl a neměl být tento termín užíván. Tento termín se zdál být perfektní pro sociologické uchopení rostoucí multikulturní společnosti a navíc byl naplněn emocionálními konotacemi vykořenění, stesku po domově, nostalgické loajality k tradicím a náboženství dané země původu a vrtkavosti. Nástup moderních technologií a smršťování světa umožnil lidem v diasporách udržovat napříč velkými geografickými vzdálenostmi kontakty s lidmi v původní domovině, nejsou tak nuceni pálit mosty a každodenní důležitá rozhodnutí jsou činěna ve spolupráci s příbuznými v jiných zemích a na jiných kontinentech – tato skutečnost má významné důsledky pro sociální rozměr života v nové zemi (srov. Gullestad 2002). Pojem diaspory navíc přešel do rétoriky politických aktivistů, komunitních leaderů a reprezentantů a posléze byl přijat i těmito komunitami samými, vydobyl si uznání ať již pro to, že disponoval potenciálem vytvořit z heterogenního vzorku skupin jednotné těleso, či proto, že bylo (a je) snadné se skrze něj dovolávat reprezentace a posílení svazků s kulturou a náboženstvím původní domoviny, či proto, že se hodil do rétoriky sociálně znevýhodněných skupin jako obžaloba majorit. V takové změti významů nemohlo než nedojít k sémantickému rozkladu slova diaspora a to se stalo vším a ničím zároveň[12], a proto bude třeba si *diasporu* vymezit jakožto analytickou kategorii. Namísto toho, abychom vytvořili seznam podávající co nejvíce vyčerpávající výčet charakteristik diasporické situace, pokusíme se podtrhnout jeden specifický *vztah* s omezeným počtem komponentů, ze kterého pak další vztahy a stejně tak charakteristiky v každé specifické situaci vyplynou. Chápeme-li definici jako prostředek a nástroj se kterým lze pracovat a nikoli jako cíl sám o sobě (viz výše v případě hinduismu), pak můžeme spolu s Martinem Baumannem říci, že „relační fakta *trvale oživované identifikace s fiktivním či geograficky vzdáleným teritoriem a jeho kulturně-náboženskými tradicemi* můžeme považovat za konstitutivní pro situaci diaspory“ (Baumann 2000: 327). Diasporická dimenze tedy není kvalitou *per se*. Důraz je kladen na kulturně-náboženský referenční bod nacházející se mimo aktuální místo života, na kterém je budována kolektivní identita (často právě jako výsledek migračního procesu). Na povrch zde tedy vystupuje tripolární vztah mezi skupinou v diaspoře, kulturně-náboženským referenčním bodem a aktuálním místem pobytu, stejně tak jako důležitost role náboženské identity. Tato definice nám také umožňuje zaměřit se na proměny a vztah k náboženské identitě v období těsně po migraci a na následné uchovávání a předávání specifické identifikační odlišnosti a popřípadě na poměrně časté posilování a jasné ohraničování kulturní resp. náboženské identity v kulturně cizím prostředí. Diaspora je tedy chápána primárně jako *sociální forma* (Baumann 2000) a je ponechána stranou koncepce diaspory jako specifického druhu *vědomí* (viz např. Dayal 1996). Otevírá se tak pole pro studium náboženské změny, tj. často opomíjené „dynamiky náboženství“ (Van der Leeuw 1964: 609-625), tradicionalizace, adaptace a inovace.

### *Hindové v Norsku & první letný pohled do života Hindů v Oslu*

Hindská komunita v Norsku je poměrně malá a v médiích je jí věnována jen omezená pozornost a ani toho o ní nebylo příliš mnoho napsáno. Výjimku tvoří práce Knuta A. Jacobsena (Jacobsen & Kumar 2004) a nedávná kniha R. Gupty (Gupta 2006). Dle statistických údajů žije v Norsku celkem 7154 obyvatel indického původu, přičemž 4722

z nich se řadí do první generace přistěhovalců a 2432 do tzv. druhé generace (tj. lidé narození v Norsku rodičům, kteří se narodili v Indii), přičemž 70% těchto obyvatel má norské občanství (Daugstad 2006:28). První generace přistěhovalců přišla do Norska v rámci pracovní migrace a migrace za vzděláním; většina žije v Norsku v průměru 25 let, byť přistěhovalectví do Norska začalo v případě Indů okolo 60. let. Životní úroveň Indů je z velké většiny srovnatelná s životní úrovní a příjmem *etnicky* norské populace (Daugstad 2006:103). Asi šedesát procent indické populace je usazeno v Oslu a okolních správních oblastech (Akerhus, Buskerud). Z hlediska náboženství pak většinu indické populace v Norsku tvoří Sikhové; Hindové jsou druhou největší skupinou, také se předpokládá, že je zde několik křesťanských a muslimských rodin (v tomto směru neexistují žádné oficiální statistiky). V současnosti bychom mohli populaci Hindů v Norsku odhadovat mezi 2500-3500, většina z nich pak pochází z Pandžábu a Uttar Pradéše. Rozhovory, které tvoří bázi následujícího textu byly prováděny s Indý z Pandžábu (převážně s tzv. druhou generací trvale usazenou v Oslu)[13], většina vykazuje poměrně dobrou znalost vlastní komunity a jejího rozmístění v norských krajích; je si také vědoma jasné početní převahy Sikhů v Norsku, byť mezi nimi jen málokdy dochází k vzájemnému trvalejšímu kontaktu.

Všichni dotazovaní Hindové se identifikovali primárně jako *Hindové*, avšak v případě konkrétní náboženské tradice se jejich odpovědi již lišily, čtyři zmínili *obyčejný hinduismus*, pět užilo termínu *sanatana dharma* („the eternal order“)[14] a tři zbývající se zařadili mezi tradici *Arya Samaj*[15]. Každý z dotazovaných byl schopen vyjmenovat současného *ishtadevu*[16] svých rodičů a popřípadě svého vlastního. Participace na organizovaných kulturních a náboženských aktivitách je u mladší generace poměrně nízká a značně neoblíbená, většinou k ní dochází pouze na přání rodičů. Většina navštěvuje chrám *Sanatan Mandir Sabha* v Slemmestadu[17] jednou ročně. (Zde se nabízí srovnání se Sikhy, kteří obecně disponují větší znalostí vlastního náboženství, a jsou schopni detailně vysvětlit zejména proč se různé náboženské úkony dělají, pravidelně se účastní hromadných náboženských akcí a svojí náboženskou identitu dávají viditelně najevo i v cizí společnosti; předávání sikhismu je poměrně dobře institucionalizováno, narozdíl od hinduismu, který se předává výlučně v rodinách, zejména pouhým „okoukáváním“ bez přílišného vysvětlování smyslu a především se zjednodušujícím odkazem na tradici). Naproti tomu *puja* (tj. rituál uctívání vybraného božstva obvykle za přítomnosti celé rodiny) je poměrně častou součástí života Hindů v Norsku.

\*\*\*

Nyní se podíváme na vybrané konceptuální proměny v chápání hinduismu (za pomoci konceptu *dharmy*) vznikající pod vlivem západního protestanského prostředí. Protože se budeme zajímat o *konceptuální* proměny, nebude nás pochopitelně zajímat oblast konkrétní praxe (náboženská praxe může být do jisté míry stejná jako v Indii /být pochopitelně omezená možnostmi daného prostředí/, zatímco konceptuální rovina, tj. to co si lidé o náboženství a o tom proč ho praktikují myslí a nikoli to co dělají, se může značně odlišovat). Nejprve se podíváme blíže na vliv individualismu a náboženství chápaného jako individuální záležitost na kolektivní povahu *hinduismu* a vztah jedince ke kolektivu. Dále se podíváme na strategie legitimizace náboženské praxe, zejména pak na to, zda legitimizace pomocí reference k tradici obtožij v norském reflexivním prostředí a také na to, jak se operuje s „významem“ *náboženské* praxe a jakého statusu se dostává významu praxe v opozici k praxi samotné. A konečně na to, jak se pod vlivem západního konceptu náboženství tříští představy o možnosti konverze k hinduismu.

*Privatizace náboženství versus Kolektivní a sociální povaha dharmy*

V moderní společnosti se náboženství stalo individuální záležitostí, náboženství bylo privatizováno (Berger 1969) a stalo se jednou z mnoha sfér života, stalo se předmětem osobní volby. Objevení individua je specificky *moderní* charakteristikou společnosti a stejně tak i představa svobodné *osobní* volby náboženství. Spolu s diferenciací sociálních sfér upadl význam náboženství a to se tak stalo jen jednou z mnoha těchto sfér a přišlo tak o svůj potenciál organizovat vztahy nad rámec nově vymezeného prostoru; náboženské hodnoty a normy mají jen sekundární vliv na ostatní sféry, jako např. vzdělání, politika, trh atd. Protestantismus stál v čele tohoto vývoje. Spolu s představou náboženství jako oddělené sféry souvisí i představa různých *světových náboženství* s různými tradicemi, jako by náboženství bylo jasně vymežitelnou kategorií a jako by skutečně existovaly takové entity jako různá náboženství. Někteří kritici jdou dokonce tak daleko, že považují hovory o různých *náboženstvích* za nesmyslné (Smith 1978). Jak jsme si ukázali výše, je koncept *dharmy* mnohem širší a zahrnuje prakticky jakékoli sociální jednání, je kodexem správného chování a je těžko odlišitelný jakožto samostatná sféra. Dharma stojí v základu konceptualizace *náboženství* Hindy a má bytostně kolektivní a sociální charakter, nelze si ji tedy představit odděleně, jako samostatnou sféru korespondující s moderní představou náboženství jakožto oddělené sféry. Změny, ke kterým dochází pod tlakem protestantského prostředí, bychom mohli shrnout jako pomalý avšak nikterak radikální odklon od totalizujícího a kolektivního charakteru *dharmy* a příklon k individuální privatizované koncepci *náboženství*, virtuálně odděleného od ostatních sfér života. Rodina (zejména pak širší rodina) je základní sociální, ekonomickou a rituální jednotkou; tyto tři komponenty jsou tak těsně spjaty normami, které řídí chování jejích členů, že není možno je od sebe oddělit (Madan 1989). Většina rituálů se odehrává právě v rodině (každá rodina má svůj miniaturní domácí chrám) a právě v rodině je hinduismus předáván mladším generacím; primárním zdrojem informací jsou tak rodiče, či jiní dospělí příbuzní. V kontextu diaspory je pak tato závislost na rodičích jakožto zdroji informací mnohem silnější, neboť jiných zdrojů je poskrovnu[18]; návštěvy Indie či návštěvy indických příbuzných v Norsku a významné festivaly (jako např. *diwali*), video, internet a neméně bollywoodské filmy[19] fungují jako momenty, kdy se děti dozvídají asi nejvíce; i přesto však panuje mezi rodiči značná skepse k míře znalosti tradic jejich dětmi; sami mladí pak často přiznávají, že neznají význam většiny rituálů (a ani význam slov, která jsou během rituálů užívána jejich rodiči) a o hinduismu toho vědí jen málo (srov. také Gupta 2006, Nesbitt & Jackson 1993, Brown 2006). Náboženství resp. *dharma* je ztotožňována s rodinou ve které se jedinec narodil a jejími hodnotami, není pak možnou vést linii mezi kulturním, náboženským či sociálním[20]. *Náboženství* je definováno komunitou do které se člověk narodí, nikoli vlastním rozhodnutím a přesvědčením. Odkaz ke *kolektivnímu* (ke kolektivnímu aspektu viz také Gupta 2006) je často užíván v diskusi na téma náboženské identity, legitimizace náboženských praktik a tradic (viz níže), jejich předávání dalším generacím a jich samotných. Mezi náboženskou identitu a kolektivní identitu je pak možno položit rovnítko, kolektivní stejně tak jako náboženská identita je odvozována od rodinného původu (tj. jak sociálního tak teritoriálního), a je tedy identitou *vrozenou*; často pak dochází k záměně mezi slovy Hind/Ind, která jsou užívána jako ekvivalenty[21]. Rodina sama určuje jaké tradice jsou následovány, určuje způsob a pravidla správného chování a sama se stává jejich předmětem[22]. Rituální chování samo o sobě pak „často ilustruje a stvrzuje určité rodinné vztahy a obecný důraz na genderovou odlišnost. Rituály spjaté se životním cyklem, festivaly a ostatní rituály často posilují a oslavují určité příbuzenské a jiné vztahy“ (Jackson & Nesbitt 1993:46, překl. TK). Hinduismus je tak specifickým *způsobem života*, řízeným implicitně pravidly *dharmy* pro danou rodinu a aktuální postavení jedince, jejichž cílem je rovnováha a

řád. Postavení rodičů, respekt k nim, poslušnost a lojalita jsou zde klíčovými pojmy[23]. Hinduismus je často spíše otázkou *praxe*, je předáván prostřednictvím vyprávění příběhů a společných rituálů, avšak jejich význam takřka nikdy není veřejně diskutován[24]. Odkazy na individuální sféru (osobní přesvědčení, osobní praktiky, osobní zkušenosti a pocity a vlastní zdůvodnění) jsou jen velice řídké (srov. také Gupta 2006), většinou se jedná o zmínky o osobní modlitbě, osobních rituálech a používání manter, avšak individuální sféra odmyslitelná od daného kontextu neexistuje[25]. Hinduismus je smysluplný pokud je interpersonální, jako čistě osobní víra bez příslušného kontextu neobstojí[26]. Právě zde můžeme pozorovat jistou hranici zlomu, kdy se mladší generace (nikoli překvapivě právě ženy) snaží nalézt možnosti jakéhosi individuálního hinduismu a pod pojmem „víra“ si představují mnohem silnější a především *vnitřní* víru a nikoli soubor praktik a tradičních vyprávění[27]. Adaptace na norské normy individualismu se ukazuje být poměrně nízká; rodina a kolektivita jsou favorizovány ve všech směrech a rodina jako celek má obvykle poslední slovo v rozhodnutích. Přestože praxe zůstává povětšinou stejná (byť redukována praktickými omezeními situace v diaspoře, kdy vše není tak dostupné a rituály jsou podřízeny jinému rytmu a musí se na ně vyhradit zvláštní čas a prostor), na konceptuální rovině dochází k pomalým změnám, kdy za náboženské je považována především *osobní vnitřní víra*. Dochází k jakémusi konceptuálnímu rozštěpení poměrně homogenního prostředí do (po vzoru okolní společnosti) oddělených sfér, kde se víra stává osobní záležitostí jedince a tradiční vyprávění, rituály atd. jsou přesouvány do sféry *kulturní*, náboženství je tedy jaksi postupně vydělováno jako specifická sféra.

### *Legitimizační strategie*

„Modernita znamená efektivní institucionalizaci pochybování“ (Giddens 2003:155). Individualizace a diferenciací otevírá prostor novým zdrojům a prostředkům legitimizace; náboženství nemůže být autoritativně nařízeno, vstupuje do konkurenčního tržního prostředí a je otevřeno racionálnímu zkoumání a diskusi, různé druhy zdrojů legitimacy mezi sebou soupeří a jsou ve vzájemném konfliktu. Moderní reflexivita si žádá vysvětlení a nestačí jí autoritativní nařízení. A zde se nachází druhý bod zlomu. Typické právě pro situaci diaspor je, zejména pak u mladé generace, blízké setkání s moderní reflexivitou tak jak je institucionalizována ve školství a médiích. Ze strany majoritní společnosti je vyvíjen *tlak na vysvětlení* cizí tradice a na scénu tak nutně mnohem jasněji vystupuje otázka vlastní identity, významu tradic a chování[28]. Hinduismus v diaspoře je pak do jisté míry formován otázkami okolní většinové společnosti a nutností je zodpovědět; člověku je neustále připomínáno, že je jiný a musí neustále podávat vysvětlení[29] (viz také Gupta 2006:125) a to často za pomoci konceptů, které jsou cizí a plně nepostihují realitu, která si žádá osvětlení. Nové či jiné koncepty provokují nové otázky a nové odpovědi, často pro danou tradici cizí až nesmyslné a netematizované. Tento typ legitimizace jasně kontrastuje s *legitimizací využívající odvolání se na tradici a autoritu*. Právě tento druhý typ legitimizace je užíván starší generací, když je postavena před otázky mladší generace; ta často vyžaduje určitý typ vysvětlení, kterému nepostačuje pouhé konstatování *toho jak to vždy bylo*[30], ale vyžaduje specifický *důvod proč*. Tradiční způsob legitimizace se tak nedopouští ničeho jiného než právě naturalistického omylu, kdy *z je vyvozuje má být*, což je pochopitelně strategie nepřipustná pro legitimizaci skrze vysvětlení. Starší generace byla často vychována v Indii a vše co dělá se jí zdá být samozřejmostí, nová generace se však musí vše v jiném prostředí učit a předávání není tak samozřejmé. Navíc se mladší generace často setkává ve škole s učebnicovým vydáním hinduismu, který nezná a který má pramálo společného s tím, který žije[31], což samozřejmě vede k dalším otázkám. Na druhou stranu však nemůžeme říci, že by vliv *moderní reflexivity*



na tradiční způsoby legitimizace byl nějak zničující. Přestože s legitimizací skrze tradici, kulturní dědictví, texty a neméně pak *kolektivitu*[32], vládne mezi mladší generací nespokojenost. Legitimizace skrze *výhodnost* náboženské praxe či víry, kdy tato přináší kýžené výsledky (a může se jednat například i o lepší výsledky ve škole), je stále poměrně přijímaná. Často se setkáváme s tím, že o rituálu či víře se uvažuje jako o *prostředku* k dosažení určitého cíle, kterého když je dosaženo, tak se právě poukazuje na rituál, který umožnil jeho dosažení. Druhým způsobem jak je rituál často chápán je, že jeho cílem je přinést *uspokojení*, po jeho vykonání se jednoduše cítíme dobře a proto ho děláme[33] (tento způsob chápání rituální praxe se ukázal být poměrně častým). Legitimizace skrze rituál resp. jeho přínos se zdá být poměrně funkční a je často přijímána i mladší generací (toto pojetí rituálu také koresponduje s vírou stále častěji chápanou jako *osobní vnitřní záležitost*, spíše než *záležitost kolektivní*). Dalším hojně užívaným způsobem legitimizace je legitimizace skrze *vyprávění* (viz také Gupta 2006), která se předávají rodiči dále a ve kterých se objevují návody správného jednání; vyprávění o různých božstvech v sobě nese všechny správné hodnoty, kterými je třeba se řídit; ve vyprávění se tak hledá legitimizace každodenního jednání a rozhodnutí. S vyprávěním lze pracovat a přizpůsobit ho různým kontextům, lze s ním v jeho rámci vést dialog, a proto je stále oblíbeným zdrojem poučení a návodů na řešení konkrétních situací. Přestože můžeme pozorovat stále narůstající snahu o poskytnutí *vysvětlení* a požadavky na vysvětlení, málokdy se k němu skutečně dospěje. Na této rovině můžeme pozorovat jakousi kognitivní propast mezi starší a mladší generací. Avšak *tradiční* způsoby legitimizace – zejména s ohledem na význam rituální praxe[34] ve smyslu jejího *účinku* a vyprávění – stále stojí v centru zdůvodňování[35].

\*\*\*

Výše jsme si ukázali dva, dle mého soudu klíčové, konceptuální posuny v uvažování o *náboženství*. Konceptuální pole, které musí být prozkoumáno je však samozřejmě mnohem širší a to, co bylo v této esaji prezentováno můžeme chápat jen jako jakousi předběžnou ochutnávku. Posledním tématem, které zde v závěru nakousneme, je otázka možnosti konverze k hinduismu. Jak často slyšíme, Hindem se člověk rodí[36], a tato představa je poměrně perzistentní i v diasporické situaci, zejména pak u mužů[37]. Ženy naproti tomu představují jakýsi liberální protiproud, který do značné míry kopíruje hodnotový žebříček norské společnosti. Jsou také mnohem přístupnější sňatku s ne-Hindem; na druhou stranu se však shodují v tom, že dají přednost požadavkům a přáním rodičů. Chápeme-li *hinduismus* v intencích našich informátorů jako komplexní kolektivní *způsob* života, pak je jen těžké představit si konverzi k hinduismu bez tohoto kontextu, tedy jakousi *osobní* konverzi. Konverze k hinduismu je konverzí *ke způsobu života*, nemůžeme si pro hinduismus vyhradit určitý čas v týdnu a jen tehdy ho praktikovat.

#### Literatura:

- Appadauri, Arjun. 1981. The Past as a Scarce Resource. *Man*. 16(2): 201-219.
- Armstrong, John A. 1976. Mobilized and Proletarian Diasporas. *The American Political Science Review*. 70(2): 393-408.
- Asad, Talal. 1979. Anthropology and the Analysis of Ideology. In: Moore, H. og Sanders, Todd (eds.). 2006. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Blackwell Publishing. Pp. 244-257.
- Asad, Talal. 2001. Reading a Modern Classic: W. C. Smiths “The Meaning and End of Religion”. *History of Religions*. 40(3): 205-222.

- Baumann, Martin. 2000. Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison. *Numen*. 47(3): 313-337.
- Berger, P. L. 1969. *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books / Doubleday.
- Beyer, P. 1998. The Religious System of Global Society: A Sociological Look at Contemporary Religion and Religions. *Numen*. 45(1): 1-29.
- Booth, Gregory. 2000. Religion, Gossip, Narrative Conventions and the Construction of Meaning in Hindi Film Songs. *Popular Music*. 19(2): 125-145.
- Brown, Judith M. 2006. *Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora*. Cambridge University Press.
- Cohen, Phil. 1998. Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millennium Blues? *New Ethnicities* (3): 3-10.
- Creel, Austin. B. 1977. *Dharma in Hindu Ethics*. Calcutta: Firma KLM.
- Das, Govinda. 1914. *The Real Character of Hindu Law*. Banaras: Chowkhamba.
- Daugstad, G. (ed.) 2006. *Innvandring og innvandrere*. Oslo: Statistisk sentralbyrå. [http://www.ssb.no/emner/02/sa\\_innvand/](http://www.ssb.no/emner/02/sa_innvand/).
- Dayal, Samir. 1996. Diaspora and Double Consciousness. *The Journal of the Midwest Modern Language Association*. 29(1): 46-62.
- Dumont, Louis. 1980 [1966]. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. The University of Chicago Press.
- Edgerton, F. 1942. Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture. *Journal of the American Oriental Society*. 62. s. 151-6.
- Falzon, Mark-Anthony. 2003. "Bombay, Our Cultural Heart": Rethinking the Relation between Homeland and Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*. 26(4): 662-683.
- Flood, Gavin. 2005. Introduction: Establishing Boundaries. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 1-21.
- Frykenberg, R. Eric. 1993. Constructions of Hinduism at the Nexus of History and Religion. *Journal of Interdisciplinary History*. 23(3): 523-550.
- Fuller, C. J. 2004. *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press.
- Giddens, Anthony. 2003. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Gullestad, Marianne. 2002. *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gupta, R. 2006. *Being a Hindu in Oslo*. Oslo: Novus Press.
- Harris, Joseph E. (ed.) 1993. *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington: Howard University Press.
- Heesterman, J. C. 1978. Veda and Dharma. In: *The Concept of Duty in South Asia*. (ed) O'Flaherty & Derrett J. Duncan M. Columbia, Mo.: South Asia Books.
- Iyer, Raghavan. (ed.). 1986. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*. Vol.1: *Civilisation, Politics and Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, R. & Nesbitt, E. 1993. *Hindu Children in Britain*. Staffordshire: Trentham Books.
- Jacobsen, Knut A. & Kumar, Pratap P. 2004. *South Asians in the diaspora : histories and religious traditions*. Numen book series: Vol. 101.
- Karner, Christian. 2003. Investigating Hindu Nationalism: Emic Primordialism, Modernity, Organisational Ethno-Symbolism. *Institute of Asia-Pacific Studies*. December 3. (<http://www.nottingham.ac.uk/iaps/InvestigatingHinduNationalism.pdf>).
- Killingley, Dermot. 2005. Modernity, Reform and Revival. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 509-526.
- King, Richard. 1999. Orientalism and the Modern Myth of "Hinduism". *Numen*. 46(2): 146-185.

- King, Ursula. 1978. True and Perfect Religion: Bankim Chandra Chatterjees Reinterpretation of Hinduism. *Religion* (7). s. 127-148.
- King, Ursula. 1989. Somer Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Diaspora. *Numen*. 36(1): 72-97.
- Knipe, David M. 1997. *Hinduismus: Experimenty s posvátnem*. Praha: Prostor.
- Lorenzen, David N. 1999. Who Invented Hinduism? *Comparative Studies in Society and History*. 41(4): 630-659.
- Madan, T. N. 1989. Religion in India. *Daedalus*. 118(4): 114-146.
- Quigley, Declan. 2005. On the Relationship between Caste and Hinduism. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 495-509.
- Rocher, Ludo. 1993. Law Books in an Oral Culture. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 137: 254-67.
- Rocher, Ludo. 2005. The Dharmasāstras. In: Flood, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 102-116.
- Rushdie, Salman. 1990. *In Good Faith*. London: Granta.
- Rushdie, Salman. 1995. *Satanské verše*. Praha.
- Sen, Amartya. 2006. *The Argumentative Indian*. Penguin Books.
- Smith, Brian K. 1987. Exorcising the Transcendent: Strategies for Defining Hinduism and Religion. *History of Religion*. 27(1): 32-55.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1978. *The Meaning and End of Religion*. London. SPCK.
- Stewart, Charles. 1999. Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture. *Diacritics*. 29(3): 40-62.
- Strnad, J., Filipický, J., Holman, J., Vavroušková, S. 2003. *Dějiny Indie*. Nakladatelství Lidové Noviny.
- Thapar, Romila. 1989. Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity. *Modern Asian Studies*. 23(2): 209-231.
- The Law Code of Manu*. 2004. překl. Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press.
- Van der Leeuw, G. 1964. *Religion in Essence and Manifestation*. London: Allen and Unwin.
- Viswanathan, Gauri. 2005. Colonialism and the Construction of Hinduism. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 23-45.
- Wittgenstein, Ludwig. 2005. Remarks on Frazer's Golden Bough. In: Lambek, Michael (ed.). *A Reader in Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing. s. 85-90.
- Yang, F. & Ebaugh, H. R. 2001. Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review*. 66(2): 269-288.
- Zaehner, R. C. 1966. *Hinduism*. New York: Oxford University Press.

[1] Srov. Smith (1987:35), který těmto typům definic přiřazuje slůvko „inchoate“.

[2] Příkladem *par excellence* je J. A. B. van Buitenenovo encyklopedické heslo „hinduismus“ v *Encyclopaedia Britannica*, kde se mimo jiné dočteme, že „a Hindu may embrace a non-Hindu religion without ceasing to be a Hindu“. (srov. také Smith 1987:36).

[3] „If the Brāhmaṇa is hierarchically superior in an ideological sense, it is a Brāhmaṇa who is so idealized that he cannot possibly belong to the world of caste relations where he would be tainted by the receipt of prestations for performing ritual practices.“ (Quigley 2005:502).

[4] „The canon can obtain its absolute transcendence and authority precisely because of its absolute irrelevance, because it is unconcerned with and untouched by the vagaries of human

life and society. The Veda, then, symbolizes nothing other than transcendence itself and maintains its authority by being intentionally divorced from human society.“ (Smith 1987:50).

[5] V *Manusmṛti* se tak můžeme dočíst: „12:94The Veda is the eternal eyesight for ancestors, gods, and humans; for vedic teaching is beyond the powers of logic or cognition – that is the settled rule. 95The scriptures that are outside the Veda, as well as every kind of fallacious doctrine – all these bear no fruit after death, for tradition takes them to be founded on the Darkness. [...] 97The four social classes, the three worlds, and the four orders of life, the past, the present and the future – all these are individually established by the Veda. [...] 99The eternal vedic treatise bears on all beings; it is the means of success for these creatures; therefore I consider it supreme.100A man who knows the vedic treatise is entitled to become the chief of the army, the king, the arbiter of the punishment, and the ruler of the whole world. [...]113When even a single Brahmin who knows the Veda determines something as the Law, it should be recognized as the highest Law, and not something uttered by myriads of ignorant men. [...]126When a twice-born recites this Treatise of Manu proclaimed by Bṛḡu, he will always follow the proper conduct and obtain whatever state he desires.“ (The Law Code of Manu 2004:217-220).

[6] „Dharma is propriety, socially approved conduct, in relation to ones fellow men or to other living beings (animals, or superhuman powers). Law, social usage, morality and most of what we ordinarily mean by religion, all fall under this head.“ (Edgerton 1942:151).

[7] Tato pozice tradičního „ortodoxního“ hinduismu je výzvou pro většinu reformních neo-hinduistických hnutí (viz např. Bankim Chandra Chatterjee, či hnutí Arya Samaj).

[8] Není vyjímecné, že se setkáme s výroky komentujícími *dharmasāstry* následujícími slovy: „a pious wish of its metaphysically-minded, ceremonial ridden priestly promulgators, and but seldom a stern reality“ (Das 1914:8).

[9] „In other words, forms of behavior (*ācāra*) that are recognized as proper for the members of these groups are dharma, even if they are not described in or even if they are incompatible with the rules codified in *dharmasāstras*.“ (Rocher 2005:103).

[10] Zejména v oblasti afrických studií. (pro bližší přehled viz Harris 1993).

[11] Armstrong tak píše: „ „diaspora“ applies to any ethnic collectivity which lacks a territorial base within a given polity, i.e. is a relatively small minority throughout all portions of the polity“ (1976: 393).

[12] „Diaspora is one of the buzz words of the post moderen age; it has the virtue of sounding exotic while rolling sibilantly off the English tongue; it whispers the promise of hidden depths of meaning yet assimilates them to the shape of a wave breaking gently on native shores.“ (Cohen 1998:3). Pro bližší přehled genealogie významů slova diaspora viz Baumann (2000: 313-323).

[13] Rozhovory byly prováděny v období od 15. 9. – 20.12. 2006 v Oslu, celkem s 15 Indy (z toho s 12 Hindy a 3 Sikhy, 10 z těchto pak tvořila tzv. druhá generace přistěhovalců ve věku od 21-28 let, 8 z nich pak byly ženy a 7 muži; životní úroveň se nijak radikálně neodlišovala od norské majoritní společnosti a 11 z 15 dotazovaných má /či v současnosti studuje/ univerzitní vzdělání); většina (8) z nich se pak zmínila svoji příslušnost ke kastě brahmínů, ve zbytku případů se kasta ukázala jako nevýznamná (5) či danému subjektu neznámá (2). S obdobnou situací se pak setkává i R. Gupta (2006: 23). Všichni informátoři mluvili plyně norský a hindsky (byť přiznávali neznalost písma – *devanāgarī*, a mnoho z nich proto chodilo na kurzy hindštiny při univerzitě či v případě Sikhů v Oslo Punjabi School). Všechny rozhovory probíhaly tedy v norštině, za občasného užití anglických slov (tak jak bývá typické pro mluvčí hindštiny, nesvědčí to tedy o neznalosti příslušných slov a konceptů v norštině /Gupta naproti tomu (2006:29) tuto skutečnost považuje za neznalost teoretických termínů popisujících aspekty náboženské tradice, avšak během jednoho rozhovoru se lze setkat se

stejným výrokem jak v norštině tak v angličtině, oba dva jazyky se zdají být tedy stejně způsobilé, stejně tak jako mluvčí/.

[14] Jako ekvivalent k výrazu „hinduismus“, se začalo termínu sanatana dharma užívat v 19. století v anglických překladech indických spisů. Často referuje k tzv. ortodoxnímu hinduismu či ne-sektářskému populárnímu hinduismu. (není asi překvapením, že tento termín užíli právě ti, kdo zmínili svůj brahmínský původ).

[15] Reformní hnutí *Aray Samaj* bylo založeno r. 1875 Maharishi Swami Dayanand Saraswatiou (1824-1883), který vytvořil deset základních principů a bojoval proti tradicím, které považoval za dogmatické a pomýlené (jako např. uctívání idolů, vrozená kastovní příslušnost, exkluze žen ze studia véd). *Aray Samaj* bylo založeno s cílem vytvořit náboženskou jednotu v celé Indii, toho pochopitelně nedosáhlo a vyvíjelo se podobně jako ostatní po sektářské linii.

[16] *Ishtadeva* se obvykle překládá jako „zvolený“ či „oblíbený“ bůh, avšak nesmíme se nechat mýlit, přestože je teoreticky „zvolený“ v praxi se jedná o stejného, leta favorizovaného boha dané rodiny, který také reflektuje její status (bývá obvyklé, že brahmínské rodiny uctívají Višnu, či Šivu, zatímco rodiny níže postavené např. Santoshi Ma či inkarnace výše uvedených).

[17] <http://www.mandir.no>.

[18] V Norsku například neexistuje škola, kde by se vyučovala hindština, či hinduismus (na rozdíl od Sikhů, kteří takovou institucí disponují). Hindové se více udržují v rámci své vlastní rodiny a mnohem méně vystupují jako jednotná komunita (v tomto směru termín komunita postrádá na významu, naproti tomu *pomyslná komunita* je pěstována na dálku jako sounáležitost se spíše metafyzickými než skutečnými Hindy v Indii), někdy se až zdá, že co rodina to jiná tradice a pravidla.

[19] Existuje několik filmů s čistě nábožensko tématikou (např. *Jai Santoshi Maa*), které bývají užívány jako prostředek kolektivního uctívání, kdy se u jejich sledování sejde celá rodina a objetuje příslušnému božstvu. (viz také Booth 2000).

[20] „[náboženství] to je jednoduše vše co dělám, od mytí podlahy, přes povinnosti k rodičům, chování až po *puju*, a když to tak není, tak je to špatně.“ (rozhovor, 15.11. 2006, žena 23let).

[21] Tento aspekt lze považovat právě za součást představy oné pomyslné komunity Hindů resp. Indů a následuje poměrně rigidní hranice kdy v Indii žijí (a rodí se) jednoduše Hindové a v Pákistánu muslimové. Otázkou je do jaké míry je tato představa způsobena propagandou neo-Hinduismu.

[22] „Myslím, že hinduismus je především o rodinných vztazích, o respektu k rodičům, jak se k nim máme chovat a jak se máme chovat k sobě navzájem, třeba jak se má chovat bratr ke mně, hinduismus je především o lásce a respektu.“ (rozhovor, 20.11. 2006, žena 26 let).

[23] Například výběr partnera musí být v souladu s představami rodičů, a stejnou představu sdílí i mladší generace. „Vím, že si moje matka přeje, abych si vzala Inda, a myslím, že má pravdu, ne že by mezi Nory nebyli dobří muži, ale přece jen nejsou stejní jako my...a když si vezmu Inda tak bude celá rodina spokojená a já tím ukáži respekt ke svým rodičům.“ (rozhovor, 16.12. 2006, žena 23 let). Často bývá jednání proti představám rodičů tematizováno jako „zranění jejich citů“. Jeden z mých informátorů se kupříkladu v nedávné době s celou svojí rodinou žijící v Norsku a některými blízkými přáteli (celkem 32 lidí) odebral do Indie, aby se oženil s indickou dívkou, kterou mu rodiče vybrali jakožto vhodnou partnerku (a kterou sám zná jen z fotografií), neboť ta prý „ví, jak se správně chovat a není zkažená západní kulturou jako dívky v Oslu a bude se o mně patřičně starat.“ (rozhovor 19. 11. 2006, muž 26 let).

[24] „Jednoduše dělám to, co dělají moji rodiče a co doma děláme, znám některé příběhy a občas v nich hledám radu, ale jinak ... nevím ... důležité je, že jsme spolu a vzájemně se podporujeme.“ (rozhovor, 14.12. 2006, muž 24 let).

[25] „Q: *Do you feel that there are areas of your religious life that are too personal and private to talk about?* Shanti: [pause] *The monthly menstrual period.*“ (Gupta 2006:109).

[26] „[P]rivate hinduism – I think the idea would make people laugh. It just doesn't belong anywhere.“ (Gupta 2006:81).

[27] „Nemyslím, že se musíš účastnit všech těch společných modliteb, abys byl věřícím člověkem, stačí, že věříš sám v sobě, ale když [v hinduismu] neukazuješ jak věříš a neúčastníš se všech těch akcí, pak ti zase nikdo nevěří, že věříš.“ (rozhovor 20.11.2006, žena 26 let).

[28] „Myslím, že když se narodíš v Indii, tak se prostě narodíš do určité komunity bez jakékoli možnosti změny a ani o ní nepřemýšlíš. V Norsku ale musíme přemýšlet více o tom, kdo jsme, taky se to od nás čeká [...] chce se po nás neustále vysvětlit naši jinakost, ale doma je těžké ho najít, tak ho musíme vytvářet.“ (rozhovor, 20.11.2006, muž 25 let).

[29] „Neustále musím *kriticky* uvažovat o tom, co pro mně představuje hinduismus a to, co mi říkají rodiče nestačí [...] nutí mně to přemýšlet i o tom, co pro mně samotného hinduismus znamená, a nedokážu přijmout vše tak jak říkají rodiče.“ (rozhovor, 19.11. 2006, muž 26 let).

[30] „Když se zeptám rodičů, tak řeknou jen – tak se to dělalo vždycky, a když se ptám proč, tak nedokáží odpovědět.“ (rozhovor, 19.9. 2006, žena 25 let). „Často se mně ptají proč, ale mně vždy stačilo vědět, že tak je to tak správně.“ (rozhovor, 20.9. 2006, žena 54 let).

[31] Obecně se zde setkáváme s nízkou úrovní znalosti toho, co je nazýváno jako hinduismus v rámci koncepce *světových náboženství*. Ani mladší ani starší generace obvykle nikdy nečetla žádné z „pilířových textů hinduismu“, avšak často jich rétoricky užívá pro ospravedlnění tradičního chování, zvyků a rituálů.

[32] Zde často legitimizace probíhá po linii – *všichni to tak dělali a dělají, tak ty budeš taky*.

[33] „Burning in effigy. Kissing the picture of a loved one. This is obviously not based on a belief that it will have a definite effect on the object which the picture represents. It aims at some satisfaction and it achieves it. Or rather, it does not aim at anything; we act in this way and then feel satisfied.“ (Wittgenstein 2005 [1931]: 87).

[34] Význam konkrétní rituální praxe, slov, která jsou v ní užívána je často, zejména mladším aktérům, neznámý. Při společných rituálech se často užívá manter, které jsou vyslovovány v sanskrtu, který je vlastně neznámým jazykem, a učí se pouhým opakováním po vzoru. Samotný akt resp. praxe je tedy důležitější než její *význam*.

[35] Nesmíme také zapomínat na často důkladně pěstovaný *vztah s Indií a jejími* poučenými příbuznými, kteří slouží jako jeden z významných zdrojů informací. Návštěvy Indie a indických příbuzných fungují jako momenty stvrzování tradic a chování udržovaných rodin v diaspoře a přidávají jim jaksi na *důležitosti*.

[36] Samozřejmě existuje proud neo-Hinduismu, který představuje hinduismus jako univerzální náboženství vhodné pro každého v jakékoli situaci, tato představa je však skutečnému terénu značně cizí. Jistou přitažlivost má však pro dívky, které se často stavějí mnohem liberálněji k možnosti konverze k hinduismu než muži.

[37] Nikoli náhodou se všichni muži odvozuující svůj původ od brahmínského předka stavěli značně odmítavě k představě Nora-hinduisty.