

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Historické vědy

Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Doktorské kombinované studium 2000–2008

Mgr. Tomáš Petruš

**Jago a preman – kontroverzní hrdinové
indonéské historie**

Disertační práce

Vedoucí disertační práce: doc. PhDr. František VRHEL, CSc.

Praha 2007

P r o h l a š u j i ,

že jsem disertační práci zpracoval samostatně, s využitím uvedených pramenů a literatury.

.....
datum

.....
podpis studenta

OBSAH:

Úvod.....	6
1. Indonéští jagové vrcholného středověku a novověku – bandité, rebelové, vznešení žoldnéři.....	9
1.1 Hledání jaga. Duchovní aspekty jagovy osobnosti. Pojetí moci na Jávě.....	9
1.2 Příběh Ken Aroka – z bandity králem: Klasický námět středověkých legend	15
1.3 Jagové novověku – dobrodruzi, námezdní žoldnéři a rebelující princové...	20
1.3.1 Arung Palakka a Makassarská válka.....	20
1.3.2 Trunajaya – jago-aristokrat par excellence.....	29
2. Jago v koloniální době.....	37
2.1 „Contest state“ a socioekonomické podmínky v době předkoloniální.....	37
2.2 Nástup Nizozemců.....	44
2.3 Satria Diponegoro a Jávská válka (1825–1830).....	49
2.4 Kulturní systém 1830–1870. Vznik „theatre state“ a jago ve službách koloniálního státu.....	53
2.5 Jawara – jago Bantenu a sundánského Prianganu.....	75
2.6 Bandité, jagové, jawarové a politické změny v Indonésii.....	79
3. Jago a pemuda v době japonské okupace a Indonéské revoluce (1942–1949)...	83
3.1 Japonská okupace (1942–1945). Militarizace a politizace indonéské společnosti	83
3.2 Indonéská revoluce (1945–1949).....	96
4. Politické a komunální násilí v postkoloniální Indonésii.....	103
4.1 Pemuda a pejuang za Sukarnova Orde Lama.....	103
4.2 Režim Orde Baru a jeho agenti.....	117
4.2.1 Metody integrace a likvidace gangsterů za režimu Orde Baru	122
4.3 Gangsterismus a politické a komunální násilí v období postsuhartovské transformace.....	142
4.3.1 Forum Betawi Rempug.....	150
4.3.2 Front Pembela Islam.....	152

Závěr	157
Otázka na závěr.....	159
Abstrakt	162
Slovník termínů	164
Bibliografie	166

Poděkování

Na prvním místě bych rád vyjádřil svůj velký dík panu doc. PhDr. Františku Vrhelovi, CSc., za trpělivé vedení mé práce a veškeré jeho cenné rady a připomínky. Současně bych mu rád poděkoval za podporu všech indonesistů, kteří jsou t. č. bez zatřešujícího ústavu. Tato práce by nebyla dotažena do této fáze, nebýt dlouhodobé podpory ze strany paní Ing. et Mgr. Zorici Dubovské, vedoucí oboru indonesistika na FF UK v letech 1992–2002. Za to, co učinila pro českou indonesistiku i pro mě osobně, jí patří můj nejhlubší dík. Můj vřelý dík patří také paní PhDr. Stanislavě Vavrouškové, CSc., jakož i panu PhDr. Michalu Wannerovi, PhD. za podnětné komentáře a připomínky. Rovněž děkuji redaktorce NLN paní PhDr. Galině Tomiškové za spolupráci a důvěru, kterou projevila tím, že mi svěřila zpracování pěti kapitol v knize Dějiny Indonésie. Práce na této knize mi kromě jiného napomohla odkrýt existenci fenoménu jago, klasickou indonéskou historiografií opomíjeného.

Mé díky patří též Made Klaci Ramadhani Chamrádové, M.D., PhD., která neúnavně odpovídala na množství mých otázek týkajících se především jakartských premanů. Velmi zavázán jsem mému souputníku Ing. Martinu Točíkovi, spoluzakladateli Tenggara o.s., za pečlivé pročtení několika kapitol a jeho cenné komentáře. Děkuji rovněž bohemistce Aniče Lukešové za provedení korektury části textu. Panu Jiřímu Růtovi ze společnosti Metrostav a.s. děkuji za velkorysé poskytnutí studijních prostor, kde část práce vznikla. Především ale děkuji své ženě Hance nejen za její obrovskou trpělivost, ale také duševní a duchovní podporu, kterou mi během psaní disertace poskytovala. Naším synům Robinovi a Kryštofovi děkuji za radost, kterou vnášejí do našeho života.

Úvod

Tato disertační práce se zabývá historickými, sociálními a politickými aspekty spolupráce kriminálních a polokriminálních postav s vládnoucími elitami v průběhu indonéských dějin od třináctého století až po současnost. Za tímto účelem hodlám popsat a analyzovat působení těchto kontroverzních jedinců v různých částech indonéského souostroví, avšak vzhledem k rozlehlosti tohoto archipelu a svému badatelskému zájmu se zaměřím především na historický vývoj na Jávě.

V první části se budu zabývat historickými a kulturními okolnostmi vzniku tradice politického jagoismu – tedy modelu, podle kterého se charismatičtí bandité a další podobné kontroverzní postavy, souborně zvané *jagové*, stávají významnými hybateli indonéské historie v období od 13. do 17. století. Ve druhé části hodlám prostudovat roli jaga jakožto neformálního a ambivalentního agenta ve službách javánských království a po r. 1830 také nizozemského koloniálního státu, náplní jehož práce je především represivní a zpravodajská činnost ve prospěch vládnoucích elit. Třetí část se zaměřuje na stěžejní okamžiky indonéské historie 20. století, tj. japonskou okupaci v letech 1942 až 1945 a následující Indonéskou revoluci (1945–1949), které znamenaly militarizaci a politizaci indonéské společnosti, do té doby hlouběji nepoznamenané těmito jevy. Současně zapojení jagů, gangsterů a dalších podobných postav do bojů na straně republiky jim zajistilo určitou legitimizaci jejich společenského postavení. Čtvrtá část sleduje závěrečnou fázi vývoje individualistických jagů v moderní gangstery zvané *preman*, jejichž organizace se za autokratické vlády prezidenta Suharta staly významnými proponenty režimu (*state proxies*), a to především v oblasti zavražďování a likvidace opozice. Závěrečná podkapitola pak analyzuje změnu těchto poměrů v období postsuhartovské demokratické transformace v letech 1998 až 2006, kdy dochází k decentralizaci autoritativního unitárního státu a za této situace se organizace nájemných gangsterů a paramilitární jednotky kvazioficiálních organizací se stávají významným mocenským nástrojem soupeřících zájmových skupin.

Téma svazků vládnoucích elit se světem zločinu v průběhu indonéské historie považuji za přínosné jak z praktického hlediska, což je zvláště markantní s ohledem na situaci v současné Indonésii, kde premané stále vykazují značný vliv ve všech složkách indonéské společnosti, tak i z hlediska teoretického, protože jde o dosud ne zcela probádaný teoretický koncept. Toto téma do jisté míry přehlížejí i autoři klasických děl indonéské historiografie a kulturní antropologie (Ricklefs, Notosutanto, Koentjaraningrat). Literatura o postavách zvaných jago a preman nicméně zahrnuje desítky článků, knih a esejů, které se zabývají

dílčími aspekty těchto kontroverzních až vyloženě negativních jedinců. Mezi vynikající práce na téma jago ve službách koloniálního státu patří sbírka esejů Onghokhama *The Thugs, the Curtain Thief, and the Sugar Lord* a rozsáhlá esej Henka Schulte Nordholta *The Jago in the Shadow*, které jsou cenným zdrojem informací o jagovi 19. století, což je zvláště opomíjené téma. Přínosné jsou i eseje O'ong Maryona o vztahu jagů a bojových umění. Téma *premanismu* neboli (nad)vlády premanů je kvalitně zpracováno v pracích Iana D. Wilsona a Joshuy Barkera. Referenční rámec základních i detailních historických souvislostí v indonéském souostroví pak poskytla klíčová díla Merleho Ricklefse, Bernarda Vlekkeho a Jean Gelman Taylorové.

V souvislosti s aktuální situací v Indonésii se premanismus stal tématem množství článků v indonéských médiích, jejichž internetové verze a především jejich archivy mi byly cenným zdrojem informací. Není mi však známo, přestože jsem probádal prakticky veškeré (nejen) virtuální knihovny a bibliografie v angličtině a indonéštině, že by existovala ucelená práce, která by se detailně a v takovéto historické šíři a mnohovrstevnatosti jago a premany zabývala.

Cílem této disertace je proto ucelená a konzistentní historicko-etnologická práce o zásadních fenoménech indonéské společnosti jménem *jago* a *preman*, která propojí jednotlivé dílčí poznatky historiků, etnologů, indonesistů a novinářů, a ty obohatí o autorovy vlastní poznatky a interpretace. Výsledkem by měla být monografie, která 1) popíše a zanalyzuje vztahy mezi vládnoucí elitou a jagy resp. premany v perspektivě více než sedmi století, 2) prostuduje linii vývoje javánského/indonéského bandity a gangstera od jaga k premanovi, a pokusí se potvrdit či vyvrátit postulát existence jejich historického vztahu, 3) zanalyzuje historické, kulturní a sociální příčiny značného vlivu jagů a premanů na chod moderní indonéské společnosti a pokusí se nastínit možný vývoj či řešení tohoto do jisté míry tohoto stále aktuálního problému do budoucna.

Vzhledem k výše popsaným cílům hodlám použít kombinaci několika metod historické vědy. Jako nejvhodnější se jeví diachronní komparativní metoda, která se soustředí na srovnávání určitého fenoménu v delším časovém období. Metoda synchronní bude s ohledem na zaměření práce na oblast Indonésie patrně využita jen okrajově. Vzhledem k tomu, že v rámci této práce bude zapotřebí začleňovat nejrůznější jevy a jejich aspekty do historického vývoje, použiji kromě komparativní metody i metodu historickou či jejich kombinaci. Velmi důležitou metodou ovšem bude i analýza, která by měla posloužit především při pátrání po kořenech vlivu jagů a premanů na javánskou společnost.

Vzhledem k tomu, že téma této práce rovněž souvisí s vědním oborem zvaným *anthropology of crime* neboli antropologie zločinu, byl pro pochopení mechanismů fungování indonéské společnosti a především její neformálních struktur naprosto nezbytný terénní výzkum. Bez důkladné znalosti prostředí javánského města i venkova, a obecně indonéské společnosti včetně jejích okrajových sfér a šedé zóny, kterou jsem získal během několika dlouhodobých pobytů na Jávě, by bádání na zvolené téma nebylo v žádném případě uskutečnitelné. Tyto pobyty, které jsem absolvoval v letech 1996–2000, nebyly primárně určeny k provádění terénního výzkumu problematiky jagů a premanů. Snažil jsem se je však maximálně využít ke studiu veškerých aspektů života na Jávě, a to včetně takových jevů jako např. fungování neformálních mocenských struktur javánské ulice, obchodu nebo lokální administrativy, a tyto poznatky jsem maximálně využil při pozdějším teoretickém bádání v rámci práce na této disertaci.

Významným okamžikem, který mi jako mladému studentovi odkryl nové obzory v oblasti indonéské politiky, byly rovněž okolnosti posledních parlamentních voleb za Suhartova režimu, jakož i bouřlivé události vyvolané asijskou ekonomickou krizí v roce 1997, které jsem jedenáct měsíců osobně prožíval. Obrovské politické turbulence v Indonésii, kterých jsem byl svědkem v době zahájení demokratické transformace v letech 1998 až 1999, ukázaly, jak značný vliv má politické násilí na chod indonéské společnosti, a celkově prohloubily můj zájem o tuto problematiku. K snazšímu pochopení tématu konečně přispěly i tři měsíce, které jsem strávil tréninkem indonéského bojového umění *pencak silat*, jehož osvojení patří k základním atributům jagovy osobnosti.

1. Indonéští jagoové vrcholného středověku a novověku – bandité, rebelové, vznešení žoldnéři

1.1 Hledání jaga. Duchovní aspekty jagovy osobnosti. Pojetí moci na Jávě

Dějiny Javy a obecně celého indonéského souostroví prostupuje zhruba od sedmnáctého a v ojedinělých případech již od třináctého století množství kontroverzních postav, které jsou (hlavně v pozdější literatuře) označovány jako *jago* [čti: džago], *jawara* [džawara], *jeger* [džeger] či *bromocorah* [bromočorah]. Nejde o úplná synonyma, ale v naprosté většině případů tyto výrazy označují dravé, charismatické a mnohdy excentrické muže, kteří se pohybují na hranici nebo za hranicí zákona, jsou proslavení svým bojovým uměním a podle legend často vynikají i magickými či přímo nadpřirozenými schopnostmi.

Tito dobrodruzi, bandité a lapkové mnohdy žili v lesích, horách a jiných nepřístupných místech, odkud podnikali loupeživé výpady za obživou do civilizace. Jiní se „specializovali“ na přepadávání pocestných podél cest a jiní žili usedlým způsobem života a podobně jako dnešní mafiánské gangy terorizovali své okolí vydíráním a vyžadováním „výpalného“ a jiných poplatků či služeb. Jiní, především Bugisové a Makassarci z ostrova Sulawesi, kteří prosluli svým námořním uměním, působili hlavně na moři, odkud vedli své bojové výpady na pevninu, kde mnohdy ovlivňovali historický vývoj v souostroví.

Ti nejmocnější a nejvlivnější z nich se etablovali jako místní vládcí nebo si díky svým bojovým schopnostem vybudovali vlivnou pozici u královských, knížecích nebo jiných vladařských dvorů, aby zde sloužili mj. jako velitelé ochranné gardy panovníka, určené především k obraně proti sobě podobným žvlům v oněch neklidných dobách. Ti méně schopní či úspěšní provozovali nadále banditství a nezřídka – především v dobách krize a nestability – se přidávali k rolnickým rebeliím a dalším projevům odporu vůči vládnoucí elitě. Díky svému charismatu, odvaze a bojovému potenciálu se i v tomto ohledu stávali významnými hybateli indonéských dějin. Tato unikátní kombinace jejich vlastností se později stala klíčovou i rámci bojů národně-osvobozenecké indonéské revoluce po druhé světové válce. Po skončení nepokojů a stabilizaci poměrů se však tito muži obvykle navrátili ke svému původnímu stylu života a obživy, který spočíval především v loupežení a vydírání.

Navzdory tomu, že šlo mnohdy psance či muže vyloženě zločinného charakteru, místní literární či historické tradice na ně nahlížejí jako na hrdiny nebo mají přinejmenším tendenci jejich činy idealizovat. V tomto ohledu tyto postavy korespondují s historickým archetypem „sociálního bandity“, který poprvé načrtl v roce 1959 britský historik Eric J.

Hobsbawm. Podle něj tito jedinci žijící na okraji společnosti, získali slávu, pověst à la Robin Hood a obdiv širokých mas, a to, i přesto, že šlo o „sprosté lupiče“, pro které byla loupež snadným a výnosným způsobem obživy. Jagové, jak se tito bandité na Jávě nejčastěji nazývali, totiž údajně často stáli na straně chudých a utlačovaných a chránili je před útlakem ze strany domácí šlechty, Nizozemců nebo i dokonce jiných, jim podobných lupičských tlup. Na oplátku je rolníci obdivovali, kryli je, zásobovali je potravinami a někdy jim sami v některých aktivitách napomáhali (Kartodirdjo 1983: 8–10). V takových případech je jejich kladná reputace pochopitelná, je ovšem jasné, že šlechtí bandité byli v menšině. Jago byl mnohem více predátorem než hrdinou. Podpora v podobě dovávek potravin či neprozrazení úkrytu tak byla často spíše vynucená hrozbou násilí.

Tento fakt je možné lehce vysvětlit. Doba pozdního středověku a raného novověku na Jávě ani ostatních indonéských ostrovech nepřála „galantním hrdinům“, jaké představovali evropští rytíři nebo zidealizovaní zbojníci jako zmíněný Robin Hood či slovenský Jánošík. To bylo dáno historickými a geografickými okolnostmi té doby. Jáva, a tím méně celé indonéské souostroví, vyjma relativně krátké doby rozkvětu majapahitské říše ve druhé polovině čtrnáctého a počátku patnáctého století, nepředstavovaly jednotný a konsolidovaný státní celek, kde by až do těch nejbližších oblastí sahala mocná ruka centrální vlády. Po indonéském souostroví existovaly, vznikaly a zanikaly desítky či spíše stovky malých a menších států (a jejich vazalských území), které mezi sebou takřka neustále bojovaly o hegemonii. Tyto útvary se většinou rozkládaly na mořském pobřeží, kde těžily z námořního obchodu, nebo v povodí velkých řek (např. Brantas na východní Jávě), které fungovaly jako dopravní tepny a kde se dařilo zemědělství. Pacifikaci vnitrozemí ostrovů znemožňovala členitá krajina plná sopek, roklí, údolí a neprostupných lesů, její nepravidelně rozptýlené obyvatelstvo a tristní nedostatek cest a splavných řek. V dnešní době na Jávě, která se svými 140 miliony obyvatel na ploše velikosti bývalého Československa představuje nejhustěji zalidněný ostrov světa, vyjma horských oblastí už žádné lesy nezbyly. V dobách hlubokého středověku však neprostupné lesy obklopovaly pole a vesnice, trhová městečka i královská města, přístavy i náboženské instituce. Je proto logické, že v tomto prostředí bez silné centrální vlády se velmi dařilo nejrůznějším banditům a lapkům.

Těm více charismatickým a vlivnějším jagům se mnohdy dařilo konkurovat či dokonce ohrožovat místní vládce – *raja*, *prabu*, *adipati*, kterým, pokud nedisponovali dostatečným vojskem, nezbývalo nic jiného než se s nimi spojit a přizvat je k účasti na moci nebo jim alespoň přidělit funkci u svého feudálního dvora. Ti méně vlivní či úspěšní pak terorizovali své okolí především za účelem bezpracného zisku v podobě peněz, žen a naturálií.

Jiné skupiny jagů se naopak specializovali na ochranu těch, kteří museli v rámci svého poslání či povolání cestovat těmito obtížně prostupnými kraji – kupců a obchodníků, královských a jiných posílů, svatých mužů a studentů náboženství. Na jejich „pracovním zaměření“ je dobře vidět jejich ambivalence a oportunismus – jago jednoduše využívá své bojové umění a bojovnou povahu tam, kde mu to přináší největší zisk, zda-li tím někomu pomáhá či škodí, není příliš podstatné. Proto je běžné, že jago často mění strany v boji, jednou venkovany chrání, jindy je terorizuje. Právě proto je tak obtížné vystihnout jagovu podstatu a domnívám se, že tomuto problému budeme čelit v průběhu celého bádání prakticky neustále.

Na tomto místě je třeba popsat i duchovní stránku jagovy osobnosti. Podívejme se však nejprve na etymologii slova jago – Velký indonéský slovník definuje tento výraz slovy „bojový kohout“, „bojovník“, jakož i modernějšími výrazy typu „šampión“, „kandidát na vítězství“, „hlavní volební kandidát“ atd (Ali Lukman 1991). Moderní hovorová indonéština navíc toto slovo běžně používá jako označení pro někoho, kdo v něčem vyniká – „mistr“, „borec“, např. *jago main gitar*, tedy mistr ve hře na kytaru. To je logické, uvědomíme-li si, že v historickém kontextu je jago ekvivalentem „mistra“, především „mistra bojových umění“. Jak je všeobecně známo, dosažení mistrovství v těchto uměních znamenalo především v Asii, Indonésii nevyjímaje, i hluboké pochopení jeho filosofických nebo filosoficko-náboženských aspektů. Vrcholem tohoto pochopení je pak v indonésckém prostředí nabytí duchovní síly (*kasektén*), získané dlouhým studiem esoteriky, cvičením se v sebeovládání a askezi, mnohdy na hranici sebetryznění. Výsledkem tohoto studia a často drastického tréninku je ovládnutí *ilmu* (indon. „věda, „vědění“), javánsky *ngelmu* – tj. „vyššího“ nebo „tajného“ vědění. *Ngelmu* pak znásobuje bojové schopnosti jagů (nebo jiných mistrů), eliminuje jejich zranitelnost a především posiluje jejich osobní charisma a magnetismus, který jim zajišťuje dostatek stoupců i podporu drobných lidí. Jinými slovy, zajišťuje jim moc. Podle australské historičky Jean Gelman Taylorové jejich divokým mravům a magickým schopnostem odpovídal i jejich zevnějšek: „Nosili své dlouhé vlasy rozpuštěné místo, aby je měli svázané pod pruhem látky; nedbali zdvořilých mravů...využívali amuletů a přísah, aby si zavázali muže...“ (Taylor 2003: 176). Jejich divoký vzhled a drsné způsoby patrně imponovaly i mnohým ženám, čehož jagové uměli při prosazování svých cílů patřičně využívat.

Ovládnutí *ngelmu* bylo pro získání moci naprosto klíčové. Koncept moci na Jávě, kde se fenomén zvaný jago vyvinul, se totiž značně liší od jejího západního pojetí. Tuto premisu nejlépe vysvětluje doyen světové indonesistiky Benedict Anderson ve své knize *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. V západním (evropském) pojetí je moc chápána jako abstraktní, její zdroje jsou heterogenní, její soustředování nemá žádné sobě

vlastní hranice a je morálně ambivalentní. Oproti tomu dle javánské tradice je možné shrnout charakteristiku moci do těchto čtyř základních bodů:

1. *Moc je konkrétní.* Tak zní první a základní premisa javánského politického myšlení. Moc existuje nezávisle na svých uživatelích. To není teoretický postulát, ale existenční realita. Moc je ona nehmatatelná, tajemná a božská energie, která vdechuje život vesmíru. Projevuje se ve všech aspektech přírodního světa, v kamenech, stromech, mracích, ohni, ale kvinteseneciálně je vyjádřena v ústředním mystériu života, stvoření a znovuzrození. V tradičním javánském tradičním myšlení neexistuje přesná hranice mezi organickou a anorganickou hmotou, protože vše je poháněno (udržováno) touž neviditelnou silou. Tento koncept celého vesmíru zalitého beztvárovou, neustále tvořivou energií, vytváří pojítko mezi „animismem“ javánských venkovanů a vysoce metafyzickým panteismem městských center (Anderson 1990: 22).

2. *Moc je homogenní.* To vychází z výše uvedeného postulátu, že veškerá moc je stejného druhu a pochází ze stejného zdroje. Moc v ruce jednotlivce nebo jedné skupiny je identická s mocí v ruce jakéhokoli jiného jednotlivce nebo skupiny.

3. *Množství moci ve vesmíru je konstantní.* Podle javánského světónázoru vesmír neexpanduje ani se nezmenšuje, proto kvantum moci v jeho mezích rovněž zůstává fixní.

4. *Moc nevyvolává otázku legitimacy.* Jelikož moc se odvozuje z jediného homogenního zdroje, moc sama o sobě předchází otázce dobra a zla. Moc není legitimní ani nelegitimní. Moc je (Anderson 1990: 23).

Z výše uvedených důvodů je zřejmé, proč je pro jedince typu jago tak důležité se na cestě k moci věnovat esoterickým naukám. Právě ovládnutím „vyššího vědění“ je možné moc nejen získat a akumulovat, ale také jí nadále udržet. Jak dále píše Anderson, v ortodoxní javánské tradici je cesta k moci (*quest for Power*) založena na jogínských praktikách a extrémní askezi (Anderson 1990: 23). Ačkoli tyto jogínské praktiky nabývají v různých částech Jávy nejrozličnějších forem od půstu, odpírání si spánku, meditace, sexuální abstinence, rituálního očištění až po předkládání obětí, spojuje je jediná myšlenka: všechny umožňují soustředit se na nejzákladnější podstatu vesmíru – jeho hybnou sílu.

Tyto praktiky přirozeně nesloužily pouze mužům, kteří je hodlali využívat pro své mocenské, ziskuchtivé nebo jiné partikulární zájmy. Esoterika a bílá magie se totiž vůbec nevyklučovala s některými proudy mysticky zbarveného javánského islámu. K hledačům transcendentna proto patřili také potulní studenti islámu – tzv. *santri*. Ti putovali krajinou od jednoho centra učení a islámské vzdělanosti – *pesantrenu* – k druhému za dosažením hlubšího náboženského prožitku a vyšších pravd. Mezi jejich osvědčené metody rovněž patřily askeze

(*tapa*) a meditace (*semedi*). Ostatně, krátký pobyt v pesantrenu a s ním spojené odloučení od rodiny, každodenního života a intenzivní vztah s učitelem či mistrem byl v tradiční rurální javánské společnosti součástí životního cyklu každého mladého muže, který již nebyl chlapcem, ale ještě se nestal mužem, který by mohl založit rodinu. Většina z nich se ovšem po několika měsících či letech znovu začlenila do normální společnosti. Někteří z nich se však rozhodli zůstat, aby svůj život zasvětili právě studiu esoterických nauk, a tedy i hledání transcendentna. Tito potulní santri představovali do jisté míry deviovanou, ale současně uznávanou skupinu v rámci javánské společnosti (Anderson 1972: 7), byť existující na samém jejím okraji. Tito muži tvořili část významné vrstvy či třídy, které Pigeaud nazval cestovatelé a tuláci (*trekkers en zwervers*) (Pigeaud 1938: 35-36). Do této vrstvy spadají i potulní šlechtici (rytíři) zvaní *satria lelana*, jejichž životní náplní tvořilo putování za dobrodružstvím, hazardní hry, magie a esoterika, ale také loupežení a banditismus. Je zřejmé, že výraz *satria* pochází ze sanskrtského *kšatrija*, příslušník vládnoucí válečnické elity, a představuje kastovní dědictví indické kolonizace archipel. Anderson popisuje javánské satrie jako potulné aristokratické bojovníky, kteří byli nezávislí na konkrétním království nebo panovníkovi a představovali tradiční zdroj politických či jiných nepokojů. Podobně jako jagové se také často stávali předmětem obdivu a námětem lidových legend (Anderson 1972: 8). Z výše uvedeného můžeme proto vyvozovat, že právě z řad jagů a potulných satriů se rekrutovali vůdci rolnických povstání proti Nizozemcům v 19. století.

Mezi těmito skupinami v zásadě nebyly ostré rozdíly, naopak jejich příslušníci mohli přijímat nejrůznější role podle situace a potřeby. Jinými slovy, v jejich složité až kontroverzní osobnosti mohl převážit ten či onen aspekt v závislosti na momentální situaci. Zjednodušeně řečeno, někdy byli více hráči, dobrodruhy a bandity, v jiných dobách asketickými mystiky, v čase povstání se z nich pak stávali uctívaní vůdci, kteří se (většinou jen na určitou dobu) postavili na stranu utlačovaných. Kdo z nich byl jago, santri či *satria lelana*, bylo proto někdy stěží rozeznatelné (Pigeaud 1938: 36). Nicméně většinu z nich můžeme charakterizovat poněkud vykonstruovaným označením „magicko-nábožensky založený bandita“ (*magico-religious bandit*), nebo pokud byl aristokratického původu, „magický hráč-bandita-princ“ v jedné osobě (*magical gambler-brigand-prince*) (Anderson 1972: 8). Jejich vliv a charisma se odrážejí ve frekvenci, se kterou se pravidelně objevují v klasické středověké javánské literatuře, včetně tak významných kronik a letopisů, jakými byly *Serat Centhini* či *Babad Tanah Jawi*.

Tradiční indonéská historiografie, odrážející historickou paměť mladého indonéského národa, má poněkud odlišný, spíše poněkud pozitivní pohled na tyto kontroverzní postavy.

Jago i satria jsou v očích běžných Indonésanů – vojáků i civilistů – ztělesněním ideálního indonéského bojovníka. Tento pohled sdílí i nejvýznamnější český indonesista Rudolf Mrázek. Podle něj jago není typický bandita a psanec, kterému se někdy podaří legitimizovat svoji pozici např. u dvora, ale vyhlášený místní „borec“ (*bravo*) a „bitkař“ (*fighting cock*) obyčejného původu – „povědomá postava v tradičních indonéských komunitách, dynamický mladík, pro kterého je bitva vášní a posedlostí“ (Mrázek 1978: 14). Tento neohrožený mladý muž vyhledává rvačky a bitvy za všech možných i nemožných okolností, což způsobuje zvláštní směsici nepokoje, tolerance (ze strany vesničanů), strachu i hrdosti v javánské komunitě. Jeho interpretace satriů se v principu neliší od Pigeaudova pojetí – je to „putující bojovník ze vzdělané (a tudíž vyšší) vrstvy“, který „po celý život vyhledával dobrodružství nebo příležitost vybudovat nová království“ (Mrázek 1978: 14). Ačkoli byla pro satrie příznačná jistá noblesa, odrážející aristokratický původ, který jago postrádal, sdílejí tyto dvě postavy onoho bojového ducha, který byl předmětem zmíněné kombinace obdivu, respektu a strachu obyčejných lidí. Viděno z pohledu tradiční historiografie, satria „byl *enfant terrible* tradiční aristokratické elity a současně její nejvýznamnější obránce, nepostradatelný symbol velikosti panovníka či národa“ (Mrázek 1978: 14). Podobně, podle lidových legend, byl jago zdrojem určitým zdrojem dynamismu a bojového ducha v prakticky mírumilovné javánské komunitě, zdrojem neklidu, ale také „všudypřítomné naděje, zdrojem schopným absorbovat silový potenciál celého společenství a v jejím boji za nezávislost a přežití“ (Mrázek 1978: 14).

Byť je tento pohled na postavy zvané jago a satria poněkud jednostranný, vystihuje velmi dobře jejich nejvíce ceněné atributy, tj. odvalu a statečnost – v dobách rebelií či bojů za nezávislost to byli právě oni (ať už jagové či satriové), kdo projevíli bojového ducha i charisma a postavili se do čela vojsk nebo povstaleckých skupin. Někteří indonesisté jsou toho názoru, že k mnohým z těchto postav aristokratických bojovníků (Suropati, Trunojoyo, Diponegoro, Baabullah) se obracejí a až s rituálním obdivem vzhlížejí moderní Indonésané při hledání historických kořenů svého národa, navzdory jejich četným kontroverzním činům a pověstí. Pro tuto práci je však patrně nejdůležitější význam, který přikládají někteří historici a indonesisté jejich bojovému duchu, označovaném jako *roh keprajuritan jago-satria* (Mrázek 1978: 13). Ten se projevil při mnoha příležitostech, z hlediska moderní Indonésie byl však nejvíce ceněn během Indonéské revoluce v letech 1945 až 1949, kdy na straně mladé republiky bojovalo s velkým vlasteneckým nasazením množství jagů, byť s reputací lupičů a gangsterů. Ta revoluce pak tyto odhodlané a všeho schopné muže přijala za své a především jejich odvaha jim zajistila určitou společenskou legitimitu.

Jago jakožto hrdina, bojovník za věc nespokojených rolníků, vůdce nábožensky motivovaného povstání či voják bojující za svou zemi proti kolonizátorům, to jsou všechno aspekty, které mohou jago do určité míry charakterizovat a takto je zachycuje především lidová slovesnost, krásná literatura či filmové umění.

Na druhou stranu je pro něj příznačná represivně-zpravodajská činnost ve prospěch krále, knížat, princů a regentů, javánských a někdy i nizozemských koloniálních úředníků. Jago fungoval jako špeh, ochotný prodávat informace a měnit strany během boje. Venkovanům naháněl strach svými brutálními metodami: žhářstvím, loupežemi, vraždami nepohodlných svědků. Jinde byl oblíben jako ochránce místní komunity před terorem svých kolegů. Čínští bossové je v 19. a zkraje 20. století najímali za účelem dohledu na obchod s opiem. V městském kontextu to byli menší političtí „kápové“, kteří dodávali dělníky do továren, ovládali tržnice a nevěstince, zastrášovali nebo likvidovali konkurenci svých patronů. V postkoloniálních dobách sloužili autokratickému indonéskému státu, po pádu nedemokratického režimu sloužili mocenským skupinám, rozpoutali násilí na Východním Timoru, jehož obyvatelé se rozhodli pro nezávislost, formovali milice, kterými rozšiřovali mocenské teritorium islámu a snažili se podkopat demokratickou vládu (Taylor 2003: 176).

Jak je zřejmé, jednoznačná, natožpak stručná definice postavy nebo, přesněji, fenoménu jago, je prakticky vyloučena. To je dáno právě již naznačenou ambivalencí povahy, aktivit a především vztahu jago k vládnoucí elitě. Postav, které byli, jsou nebo mohou být označeny pojmem jago je navíc tak široká škála, že se v této práci budou vedle sebe pohybovat figury tak rozdílné jako aristokratický vůdce povstání proti tyranskému panovníkovi a brutální bandita nízkého původu, regentův špeh i bojovník za mladou indonéskou republiku. Proto se jakékoli zjednodušené definici vyhýbám. O to více však bude mým záměrem zanalyzovat veškeré známé historické, kulturní a sociální příčiny historického vývoje Indonésii i aktuální situace v této zemi, kde podobné postavy stále vykazují značný vliv.

1.2 Příběh Ken Aroka – z bandity králem: Klasický námět středověkých legend. Počátek politického jagoismu?

Historicky prvním, byť co se historické doloženosti týká poněkud vzácným příkladem indonéského bandity plebejského původu, který se díky svým, převážně násilným, skutkům vypracoval až k nejvyšší mocenské metě, tj. usedl na královský trůn významného státu, byl východojavánský bandita Ken Arok. Jméno tohoto muže je zmiňováno jako první z řady

vlivných a úspěšných rebelů prakticky všemi významnými pracemi, které se tématem politického gangsterismu a ambivalence vztahu mezi mocenskou elitou a světem zločinu zabývají (Cribb, Onghokham, Schulte Nordholt, Kartodirdjo, Van Till). Z tohoto důvodu považují za nezbytné věnovat činům tohoto bandity určitou pozornost a snažit se je porovnat s jagy a dalšími dobrodruhy 17. a 18. století, kterých je zaznamenáno literaturou mnohem více.

Je příznačné, jak na tohoto kontroverzního muže a jemu podobné nahlíží historické prameny a kroniky – navzdory jeho veskrze kriminálním činům jej typicky líčí jako odvážného bojovníka, obdařeného magickými schopnostmi, a posléze jako moudrého a uvážlivého krále, který se snažil o konsolidaci své země. Na tom by samozřejmě nebylo nic neobvyklého. Taková byla běžná praxe dvorských básníků *pujangga*, kteří ve veršovaných kronikách zvaných *babady* činy panovníků ve svých zápisech systematicky glorifikovali, a to především za účelem legitimizace jejich nástupnictví. Mnohem zajímavější je však ten fakt, že se tohoto výkladu důsledně drží i současná média a nejposlednější filmová či literární zpracování těchto historických námětů (Pramoedya Ananta Toer, *Arok Dedes*, Abdoel Moeis, *Surapati*). To je patrně odrazem toho, že pro většinu diváků jsou mnohem atraktivnější zidealizované příběhy legendárních hrdinů než nekompromisně rozpitvané verze jejich kontroverzních činů a v případě zmíněných románů kromě jiného i záměr posílit v čtenářích určitou hrdost na činy předků.

Na tomto místě je však zapotřebí nastínit alespoň bazální historické souvislosti jeho života a nástupu k moci. Na počátku 13. století byl nejmocnějším státem východní Jávy Kediri, kterému vládl král Kertajaya z dynastie Íšanů (též znám jako *Sri* (královský titul) Kretajaya). Jedním z jeho vazalských území byl Tumapel, vláda nad nímž byla svěřena vojenskému hodnostáři jménem Tunggal Ametung, který stál v jeho čele jako nedědičný guvernér či regent. V tomto ohledu se javánský feudalismus velmi lišil od evropského – evropská šlechta měla své panství (jakkoli získané) ve svém vlastnictví dědičně včetně půdy a poddaných (Lane 2007: xviii). Na Jávě byly postavy jako regent Tumapelu mnohem více dosazovanými úředníky než dědičnými šlechtici a jako takoví byli při vykonávání své funkce pod neustálým dozorem královských špehů. Je třeba zdůraznit, že tento systém se zde udržel až do nástupu Nizozemců, kteří pak podobným způsobem využívali javánské úřednické šlechty ke spravování koloniálního státu.

Hlavním úkolem místního vládce bylo udržení pořádku nad svěřeným územím a výběr daní. Proto se k tomuto hodil voják – gangster a biřic v jedné osobě, který měl spravovat kraj s pomocí jakýchkoli metod za účelem výběru daní pro krále a svou vlastní osobu (Lane 2007:

xviii). Právě takovým mužem byl podle Lanea a javánských kronik Tunggul Ametung. Pokud tomu skutečně tak bylo, máme zde co do činění s prvním gangsterem ve službách mocenských elit.

Vlády krále Kertajayi a s tím i dvě století vlády išanské dynastie nad východní Jávou skončila s rokem 1222. Za tímto historickým zlomem nestál nikdo jiný než samotný Ken Arok (též Angrok). Tento bandita, který sílu svého bojového umění údajně posiloval magickými praktikami, nejprve svrhl zemského správce Tunggul Ametunga a poté jako nový vládce Tumapelu vyrazil proti samotnému králi Kediri, jehož vojsko na hlavu porazil v historické bitvě u Ganteru r. 1222 (Vlekke 1959: 54). Na útěku z bitevního pole poražený král s družinou spáchal sebevraždu a Ken Arok se stává zakladatelem nové dynastie Rajasů s královským titulem a jménem *abhiseka* Rajasa Sang Amurwabhumi (Dubovská 2005: 79). Zbojný muž z lidu se tak stal zakladatelem nové dynastie Rajasů, která vládla na východní Jávě až do počátku 16. století. Není proto náhodou, že jeho jméno Arok (*Ken* je šlechtický titul) vykládá slovník staré javánštiny jako „ten, který (bojem) převrací vše naruby“ (*Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, Mardiarsito 1981).

Je přirozené, že historické prameny líčí životní příběh tohoto jaga mnohem barvitěji. Nejvýznamnějším z nich je *Pararaton*, sepsaný patrně zkraje 16. století na příkaz nových muslimských králů po pádu Majapahitu (nejvýznamější říše Jávy a indonéského souostroví, kterému v letech 1292–1516 rovněž vládli pokračovatelé dynastie Rajasů), kteří si tímto způsobem chtěli zajistit vznešený rodokmen, sahající až do dob před vznikem této říše (Taylor 2003: 90). Tento fakt může zčásti vysvětlit množství fantastických a magických elementů v této jinak prozaicky psané kronice. Podle *Pararatonu* byl Ken Arok (Phalgunadi pracuje s variantou Anrok) počat samotným Brahmou s prostou ženou z lidu (*Pararaton*, kap. 1, str. 1, překlad Phalgunadi 2002: 59). A nejen to – vtělil se do něj bůh Višnu a poslední ze svatých hinduistických trojice bohů (*trimúrti*) – Šiva – ho adoptoval za svého syna. Protože však byl dítětem nemanželským, jeho matka ho podle legendy jako novorozeně pohodila na hřbitově. Jako syn boha ale získal množství nadpřirozených schopností.

Ken Arok si svými skutky ale zanedlouho získal pověst vandala, rváče, zloděje a dokonce i vraha. *Pararaton* neboli *Kniha králů* však jeho jednání omlouvá jakožto projev přemíry vnitřních sil, zděděných po božských otcích a které ho předurčovaly stát se velkým mužem, stát se vládcem nad Jávou (*Pararaton*, v překl. Phalgunadi 2002: 59-61). Podobně se o něm vyjadřuje i nizozemský klasik indonéské historiografie Bernard Vlekke, jenž píše, že: „tento mladý muž založil svoji kariéru na zločinu, páchaje krádeže, vraždy, znásilnění a všechny druhy násilí, nikoli z přizemnosti ducha, ale proto, že magická síla, kterou obdržel od

bohů, v něm běsnila tak silně, že nebyl s to ji ovládnout. Musel najít prostor pro své nadlidské síly; lidské zákony nebyly určeny pro něj“ (Vlekke 1959: 54).

Podle Pararatonu tím Ken Arokův příběh nekončí. Pohlédneme-li však na události líčené Knihou králů realisticky, pochopíme z jeho barvitého líčení, že po svém uchopení moci měl Ken Arok zájem na konsolidaci politické situace a vnitřních poměrů v Tumapelu, jakož i o upevnění své vlastní pozice zemského správce tohoto vazalského území. Z textu Pararatonu lze také vyrozumět, že docházelo ke značným neshodám mezi králem Kediri Kertajayou, který Tumapel jako své svrchované území ovládal, a kastou bráhmánů v tomto vazalském státě. Kertajaya po nich pravděpodobně požadoval, aby se mu lid – v souladu s hinduistickým konceptem božského krále *dewaraji* (dévarádži) – klaněl právě jako bohu. Tím však podle nich měl degradovat jejich autoritu a privilegia, protože to byli oni, kdo stáli na nejvyšším stupni hierarchie hinduistické společnosti. Frustrovaní představitelé bráhmanské kasty proto hledali silného spojence pro možný střet s královskou mocí (Phalgunadi 2002: 32).

Pro bráhmány mohl být oním „černým koněm“ právě takový drsný *jago* – nový zemský správce Ken Arok. Máme tak zde v podstatě dokonalou ukázkou postavení typického jaga: vládnoucí nebo jiná vlivná skupina ho pověří nějakým nějakým obtížně splnitelným úkolem (obvykle spojeným s prolitím krve), za který je mu nabídnuta odměna v podobě funkce, panství či zajímavého finančního obnosu. V případě neúspěchu mise se ovšem však zadavatelé od svého muže distancují a jsou připraveny ho obětovat – tedy v případě, že dotyčný svoji misi přežije.

V tomto ohledu lze popravdě jen spekulovat, zda byli vlivní bráhmani připraveni Ken Aroka, byť byl jejich místním vládcem, obětovat, nebo zda si byli skutečně jisti jeho vojenskými a politickými schopnostmi a do čela povstalců ho proto vmanévrovali. Je naopak dokonce možné, že tak ambiciózní jako Ken Arok sám obratně využil politického a náboženského napětí mezi Tumapelem a suverénem v Kediri a současně příznivého klimatu v podobě otevřené podpory ze strany nejrůznějších společenských vrstev včetně vlivných kněží k tomu, aby zaútočil na metu nejvyšší – královský trůn. V každém případě je však jisté, že Ken Arok zanedlouho stanul v čele otevřeného ozbrojeného povstání proti králi Kediri Kertajayovi, které bylo pro něj vítězné (Vlekke 1959: 56).

Tento poněkud obšírný popis historických i pololegendárních událostí, který zde předkládám, si klade za cíl poukázat především na to, jaké historické postavy se v průběhu věků staly předmětem obdivu či zbožštění a v historické paměti národa si vysloužily postavení hrdiny. Jestliže historické javánské literární záznamy jako je Pararaton či pozdější *babady* – veršované javánské historické eposy – oslavují krále a připisují jim božské či

polobožské atributy, přestože se narodili jako např. nemanželské děti nejnižšího původu, není na tom nic převratného a zvláštního. Naopak, je dobře známým faktem, že javánská historiografie pozdního středověku a raného novověku, což platí zvláště pro dobu království Mataram II (konec 16. a 17. století), sloužila především k oslavě činů a vlastností panovníků a legitimizaci jejich původu. Funkci kroniky, jakožto pokud možno nejvěrnějšího záznamu historických událostí plnila jen vzdáleně, přesto nám však poskytuje některé cenné informace a nastiňuje atmosféru doby.

Ken Arok nebyl jediným jagem té doby – jeho metody přirozeně nebyly ničím novým ani ojedinělým. V jeho šlépějích totiž kráčeli mnozí další včetně jeho vlastních a nevlastních potomků (Anusapati, Tohjaya), pozdější definici jaga jakožto „gangstera“ ve službách krále splňuje i zavražděný správce Tumapelu Tunggul Ametung. Většina indonesistů a historiků se zaměřením na jihovýchodní Asii (Cribb, Vlekke, Taylor) se však shoduje na tom, že Ken Arok je první historicky doloženou postavou z dlouhé řady jagů, kteří svůj bojový a duchovní potenciál využili k dosažení vysokého mocenského postavení. Jinými slovy, je jakýmsi neoficiálním zakladatelem tradice politického gangsterismu (neváhal bych ji nazvat též jagoismem) v Indonésii – modelu, který v sobě spojuje několik základních aspektů:

- 1) Vzestup člověka nízkého původu až do pozice vládce.
- 2) Prosazování svých cílů a likvidace politických rivalů s použitím násilí.
- 3) Využití charismatu založeném na znalosti duchovních a esoterických nauk.
- 4) Využívání služeb kriminálních a polokriminálních jedinců k represivní a zpravodajské činnosti vládnoucími elitami – tento prvek je zcela přirozeným odrazem toho, co jagové t.č. u moci sami znali nejlépe, tedy principy fungování světa zločinu. Metody vládců a banditů se proto často prakticky nelišily (Cribb 1991: 1).

5) Nezřetelnost hranice mezi banditismem a rebelií: v dobách nestability – války, krize, hladomoru – se bandité (ať už je označujeme jakkoli) často účastnili povstání nebo je osobně vedli. Jedním z takových banditů v čele rebelie byl i Ken Arok. Případné vítězství rebelie pak jejímu vůdci zaručovalo legitimitu vládce nad královstvím či krajem (Cribb 1991: 1-2).

1.3 Jagové novověku – námořní dobrodruzi, námezdní žoldněři a rebelující princové

Druhá polovina 17. století v javánských a obecně indonéských dějinách přinesla a (de facto odstartovala celou řadu) příběhů mužů, které je díky jejich dobrodružné a zároveň ambivalentní povaze možné označit jako jago. Je nutné o nich hovořit, protože mnozí z nich

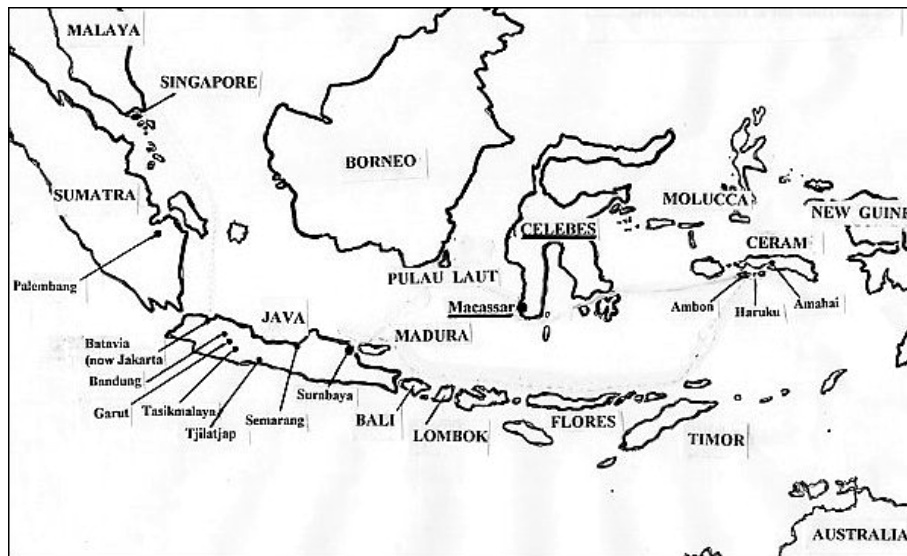
významným způsobem zasáhli do dějin indonéskeho souostroví. V dostupné literatuře zatím nebylo dosud uspokojivě vysvětleno, proč k tomuto jevu došlo právě v této době. Jsem toho názoru, že jedním z faktorů byl příchod Nizozemců do souostroví a jejich narůstající obchodní, vojenský a politický vliv. Jejich přítomnost a stále intenzivnější vměšování do fungování místních království a knížectví totiž odstartovalo zcela novou dynamiku historie indonéskeho archipel. Nizozemci, přestože jejich Spojená východoindická společnost (VOC) byla ve své době největší obchodní společností světa, totiž sami nedisponovali takovou vojenskou silou, aby mohli vždy realizovat své obchodní a politické záměry, a proto měli tendenci vytvářet aliance se třetí stranou proti tomu kterému protivníkovi.

Tím se otevřel prostor právě pro nejrůznější samozvané dobrodruhy. Jean Gelman Taylorová je souborně nazývá indonésko-javánským termínem *jago* (v jejím pojetí vůdce bandy násilníků) nebo anglickým *freelancers* (kdokoli, kdo není zaměstnán VOC nebo javánským panovníkem) – s jejich vojenskými družinami či armádami, loděmi atd., kteří byli ochotni bojovat v zájmu určité strany výměnou za finanční nebo územní příslib (Taylor 2003: 174). Bylo by však značným zjednodušením tvrdit, že se Nizozemci spojovali pouze s jagy a jejich námezdními žoldněři. Především v osmdesátých letech 17. století Nizozemci umně využívali nepřátelských vztahů mezi jednotlivými javánskými vladaři. Udržováním resp. prohlubováním této rozdrobenosti Jávy zintenzivňovali svůj vliv na ostrově, což mělo z dlouhodobého hlediska nejen pro Jávou, ale pro celé indonéske souostroví katastrofální důsledky (Ricklefs 1991: 77–78). Působení Evropanů ovšem umožnilo jistou „legalizaci“ těchto námezdních dobrodruhů či žoldáků, kteří se po úspěšné misi mohli etablovat jako nová elita, za zásluhy odměněná např. příslibeným územím či významnou úřednicko-aristokratickou funkcí u panovnického dvora.

1.3.1 Arung Palakka

Jedním z nejvýznamnějších jagů druhé poloviny 17. století byl sulaweský princ Arung Palakka (1634–1696). Tento kontroverzní muž je považován za jednoho z největších indonéskech bojovníků 17. století, což, jak bylo v úvodu vysvětleno, je mezi indonéskými vojáky i civilisty vysoce ceněno. Na rozdíl od jiných jagů-válečníků tehdejší doby se však do historického povědomí většiny Indonésanů nezapsal jako hrdina, ale jako zrádce. Důvod je prostý. Arung Palakka nebyl o nic větším či menším zabijákem než ostatní jagové, kteří zasáhli do indonéskech dějin a kterými se budu zabývat v této práci. Podle tradiční indonéske historiografie se však postavil na špatnou stranu. Zatímco mnoho jagů, banditů a rebelů proti evropským okupantům nějakým způsobem bojovala, Arung Palakka svojí aktivitou na straně

Nizozemců přímo přispěl k rozpadu významného jihosulaweského sultanátu Gowa a obecně k posílení pozic Nizozemců ve východní Indonésii (Kartodirdjo 1990: 171).



Obr. 1 - Mapa Indonésie ilustruje strategickou polohu Makassaru na obchodních trasách mezi Malakou, Jávou a ostrovy koření Molukami (www.cofepow.org.uk)

Tento názor je sice na jednu stranu pochopitelný, podle mého názoru však pouze v tom případě, pokud je nazírán z perspektivy indonéského nacionalismu a sjednocení Nusantara, typické pro první polovinu 20. století. Z pohledu současníků Arunga Palakky a především samotných Bugisanů a jejich kulturně-historických tradic je tento bugiský princ postavou, která vrátila jejich zemi důstojnost a vrátila ji na mapu světa. Pokusme se nyní vysvětlit, jaké pohnutky vedly Arunga Palakku ke spojení s Nizozemci a současně nastítnit politicko-ekonomickou situaci na jižním Sulawesi v 17. století.

Zkraje 17. století existovalo na jižním Sulawesi několik států – Luwu, Soppeng, Wajo, Tallo-Gowa a Bone, z nichž nejmocnější a nejvýznamnější byly poslední dva jmenované. Gowa a Bone, poté co integrovaly či zpacifikovaly ostatní území, spolu také dlouhodobě soupeřily o nadvládu nad jižním Sulawesi. Po pádu Malaky do portugalských rukou v roce 1511 své pozice významně posílila Gowa se svým hlavním městem a přístavem jménem Makassar (v evropských textech též jako Macassar, po vyhlášení Indonéské republiky Ujung Pandang, od roku 2002 opět Makassar), k čemuž vedlo několik favorizujících příčin (Pelras 2006: 157-158).

Poloha Makassaru na západním pobřeží jižního cípu Sulawesi byla mimořádně strategická – přístav ležel na křižovatce několika významných obchodních cest směřujících na Moluky, do Malaky, na Malé Sundy (Nusa Tenggara), na Jávu a do západní Indonésie. K jeho

dalšímu rozvoji ale přispělo i několik historických faktorů. Za prvé, obsazení Malaky Portugalci způsobilo migraci malajských obchodníků – někteří odešli do Acehů či do Johoru, mnoho dalších se usadilo právě v Makassaru. Za druhé, proud malajských kupců zesílil, když Aceh začal útočit na Johor a další přístavy na malajském poloostrově a východním pobřeží Sumatry. Třetím důvodem byla nizozemská blokáda Malaky, která přiměla mnohé asijské kupce, aby hledali bezpečnou základnu pro obchod v souostroví někde jinde. Rovněž zničení nebo uzavření přístavů na severojavánském pobřeží jako byl Tegal, Gresik, Surabaya, zaměřených na vývoz potravin – následek masivních tažení Sultana Agungy – nasměrovalo obchod s touto komoditou do Makassaru a posílilo jeho pozici (Poesponegoro, Notosusanto 1993: 39-40).

Paradoxně opačný efekt měla také nizozemské snaha tvrdě prosazovat svůj monopol na obchod s kořením na Molukách. V Makassaru se totiž začal soustředit veškerý obchod s kořením, který neprocházel rukama Nizozemců. Přítomnost a čilé obchodní aktivity ostatních Evropanů, především Britů, Portugalců (kteří se sem rovněž uchýlili po dobytí Malaky Holanďany), Francouzů a Dánů dále posilovaly výhodné centrální postavení Makassaru jakožto významného centra obchodu mezi Malakou a Molukami. Ti zde výhodně nakupovali od obchodníků z Ambonu a Seramu, ze vzdálených ostrovů Aru, Kai a Tanimbar, z Jávy, Bali, Bimy, Floresu, Soloru a Timoru. Z asijských obchodníků přicházeli Číňané, Japonci, Cejloňané a Indové z Gudžarátu.

Úpadek východojavánských přístavů a vzestup Makassaru jakožto křižovatky obchodu způsobil významný odklon plavebních tras kupců a nákupčích v rámci celého indonéského souostroví. Trasa Malaka – Jáva – Moluky, frekventovaná do obsazení Malaky Portugalci, byla nahrazena trasou Sundská úžina – Makassar – Moluky. V souvislosti s tímto posunem také silně vzrostl význam Bantenu a jeho konkurenta Sunda Kelapy (pozdější Batávie), jejíž strategické polohy dokonale využila Spojená východoindická společnost (Petrů 2005: 204).

V Makassaru se ovšem neobchodovalo zdaleka jen s hřebíčkem, muškátem a pepřem. Mezi oblíbené komodity na makassarských trzích patřilo hedvábí a jiné textilie z Indie, porcelán z Číny, zlato, brilianty a diamanty z Kalimantanu, santál z Malých Sund, rýže a jiné potraviny z Jávy. Sartono Kartodirdjo naznačuje, že v Makassaru se také dařilo obchodu s otroky (Kartodirdjo 1990: 174).

Makassar byl hlavním městem sultanátu Gowa, který kolem roku 1600 zahájil územní expanzi po celém území jižního Sulawesi. Jeho vzestup jakožto důležité obchodní křižovatky byl dán i relativní stabilitou, kterou umožnila hegemonie tohoto státu. Expanze Gowy byla také spojena s šířením islámu, protože r. 1605 jeho král Karaéng Matoaya konvertoval na

muslimskou víru a jako její horlivý vyznavač přijal titul muslimského vladaře a nové jméno – Sultan Allaudin. V roce Gowa 1609 islamizovala Soppeng, roku 1610 Wajo a o rok později přinesla víru na území svého největšího rivala – do království Bone na východním pobřeží jižního výběžku ostrova, čímž tato území nejen učinil svými vazaly, ale současně (s výjimkou vnitrozemského území Tanah Toraja) dokončil islamizaci jižního Sulawesi (Pelras 2006: 159-161).

Makassar se tak po úspěšné pacifikaci jižního Sulawesi mohl soustředit na expanzi po moři. Přestože Nusa Tenggara (Malé Sundy) již několik let spadala do sféry vlivu Makassaru, vypravil sem v roce 1626 sultán Alauddin další expedici, aby tak čelil šíření nadvlády VOC. V následujících letech na Ternate dobyl ostrovy Butung u jihovýchodního cípu Sulawesi a souostroví Sula a Banggai. Tyto oblasti si Ternate dlouhodobě nárokovalo, a proto jakožto vazal VOC požádalo Nizozemce o vojenskou pomoc. Tyto srážky ještě více rozdmýchávaly konflikt mezi Makassarem a VOC, který trval nepřetržitě od roku 1615 a posléze vyústil v devítiletou Makassarskou válku (1660–69).

Existence a moc Makassaru se přirozeně silně protivila plánům Nizozemců na ovládnutí souostroví, a to z několika důvodů. VOC za prvé dráždila jeho angažovanost v boji na straně povstalců a „pašeráků“ koření na Ambonu a Seramu (viz výše). Tím druhým byla jeho vojenská síla především v podobě obrovské flotily o síle 400 lodí, která se volně pohybovala souostrovím a snadno získávala nadvládu v jihovýchodní části Malých Sund (Bima, Flores atd.). Třetím, zdaleka nejzávažnějším důvodem byl systém otevřeného obchodu, který Makassar prosazoval ve své obchodní politice vůči všem obchodníkům bez rozdílu (tedy včetně těch evropských), jimž poskytoval skvělou základnu pro jejich transakce, a tak nepřímo snižoval zisky VOC v Evropě (Poesponegoro, Notosusanto 1993: 39-40).

Politika Makassaru byla postavena na teorii „volného moře“ (*mare liberum*), kterou poprvé vyslovil nizozemský humanista Hugo Grotius (Huigh de Groot, 1583–1645). Podle ní volnost v podnikání přináší státům a jejich vládcům mnohem více prospěchu než škody. Podle Kartodirdja je pravděpodobné, že tento svobodný systém dobře fungoval nejen v indonéském souostroví, ale i v celé oblasti okolo Indického oceánu několik staletí před příchodem Evropanů, nezatížen monopolistickými nároky kteréhokoli z jeho účastníků. Museli se k němu postupně přiklonit i samotní Portugalci v Malace poté, co se většina asijských kupců začala přístavu vyhýbat (Kartodirdjo 1990: 175-176).

Hasanuddinův předchůdce při vyjednávání se zástupci nizozemské strany stran využívání moří národy údajně roku 1615 pronesl tuto památnou, nábožensky zabarvenou větu: „Bůh stvořil zemi a moře, rozdělil zemi mezi lidstvo a moře jim dal společné. Je

neslýchané, že by mělo být někomu zakazováno plavit se volně po moři.“ (Gaynor 2003: 3, <http://www.historycooperative.org/proceedings/seascapes/gaynor.html#ftn23>, na základě citace v Resink 1968: 45, ze Stapel 1922: 14). Podobný postoj vyznával samotný sultán Hasanuddin, který svůj život zasvětil právě boji proti Nizozemcům a jejich monopolizaci indonéských vod. Ten své námitky proti zákazu obchodovat s ostrovy pod vlajkou VOC vyjádřil sarkastickým prohlášením během vyjednávání o dohodě s Nizozemci v roce 1659, rok před vypuknutím Makassarské války: „A vy, pane, se vskutku domníváte, že Bůh stvořil (toto moře) právě pro Váš národ, který žije tak daleko odsud?“ (Gaynor 2003: 3, na základě citace v Resink 1968: 46, ze Stapel 1922: 62). Bylo jasné, že tyto dvě strany se nemohly dohodnout.

Makassarská válka (1660-1669)

Sultán Hasanuddin Tumenanga ri Balla' pangkana se tehdy ještě cítil na koni, dny Makassaru neboli Gowy však už byly sečteny. Vazalské státy sultanátu sice měly širokou autonomii, ale vůči suverénovi panoval z jejich strany značný odpor. Toho využila VOC, která mezi si mezi nespokojenci našla důležitého spojence, bugiského prince z rivalského státu Bone La Tenritatta toUnru' (1634 – 1696), který pod jménem Arung Palakka vešel do dějin jako jeden z největších indonéských válečníků 17. století (Ricklefs 1993: 64).

La Tenritatta se narodil r. 1634 ve vesnici Mario Wawo v kraji Soppeng jako korunní princ království Bone. Kolem roku 1644 vpadla gowská vojska brutálním způsobem do Bone, které připojila jako vazalský stát ke svému území a o dva roky později odvěkla celou královskou rodinu včetně mladého prince jako rukojmí do sultánského paláce v Makassaru. Podle Andayi měl mladý šlechtic navzdory nepříznivému osudu štěstí v tom, že jeho výchova byla svěřena jistému Karaeng Pattinggaloangovi, moudrému a vzdělanému muži ve službách gowského sultána Hasanuddina. Pod jeho vedením se z La Tenritatty pomalu stával šarmantní a inteligentní mladík, vzdělaný v písmu i zdatný v boji. Jeho náhled na život, podobně jako tomu bylo u jeho příbuzných držených v Gowě dvora, ovšem řídil soubor historických a kulturních tradic jeho vlastního, bugiského národa – tzv. *panngadereng*. Důvody, které později Arunga Palakku vedly ke spojenectví s Nizozemci, tak podle Andayi nebyly mocenské, ale je možné je do značné míry vysvětlit prostřednictvím základních konceptů výše zmíněných tradic. Těmi nejvýznamnějšími jsou *siri'* - koncept sebeúcty a uvědomění vlastní ceny, resp. jejího ponížení či zostuzení, *pacce* – pocit bolesti a zahanbení z ponižování a utrpení vlastního národa a v neposlední řadě *sare* – přesvědčení, že každý člověk může zlepšit či zhoršit své životní štěstí prostřednictvím vlastních činů (Andaya 2004: 34–35).

Jeho život u gowského dvora tak byl patrně zatížen obrovským dilematem, protože po několika letech v Makassaru už byl Arung Palakka aktivně zapojen do tamějších společenských vazeb, ale díky své výchově v tradici panngaderengu měl stále na mysli utrpení své okupované země i bugiských nevolníků, odvečených na práci do Makassaru. Tisíce z nich pak zde mj. pracovali na stavbě kanálu, který měl oddělovat sultanát od pevnosti Pa'nakkukang ovládané Nizozemci. Protože mnozí z těchto nevolníků-otroků přestávali být v důsledku nemoci a podvýživy schopni na obří stavbě pracovat a další kvůli nesnesitelným podmínkám uprchli, vyhnal sultán Hasanuddin veškerou zbývající šlechtu z Bone a Soppengu z jejích dvorů a přinutil ji chybějící nevolníky vlastní silou nahradit. Tento sultánův čin v Bugisanech ještě znásobil už tak hluboký pocit ponížení „národní“ hrdosti – *pacce* – a do krajnosti tím vyhrotil dlouhotrvající konflikt mezi Gowou a Bone. Rozsáhlá rebelie na sebe nedala dlouho čekat a r. 1660 se na 10 000 Bugisanů se vzbouřilo proti sultánovi. Nebyli však s to čelit síle jeho mocné armády a po krátké době byli poraženi (Pelras 2006: 165).

Nemůže být překvapením, že jedním z iniciátorů povstání byl i Arung Palakka, který toužil očistit siri' svého národa, což se mu během tohoto poněkud marného pokusu ještě nepodařilo. Podařilo se mu však s malou družinou uprchnout na ostrov Butung u jihovýchodního cípu Sulawesi. Nedlouho poté se tito bojovníci díky podpoře Nizozemců směli usadit se v Batávii, kde se díky svým vynikajícím bojovým schopnostem stali důležitou součástí vojska VOC včetně konkrétního plánu Společnosti, jak srazit Gowu na kolena (Taylor 2003: 167). Současně Arung Palakka, který ani na okamžik nepřestal myslet na to, jak vymanit bugiský národ z okupace a očistit svou siri', počítal s pomocí Společnosti při osvobození svého národa (Andaya 2004: 39). Poněkud zjednodušeně řečeno, tímto spojenectvím s budoucími kolonizátory se Arung Palakka stal v očích ostatních Makassarců a dalších Indonésanů zrádcem a jagem v tom nejhorším výkladu tohoto slova – žoldákem a nájemným vrahem, zatímco pro Bugisany jejich národním hrdinou a osvoboditelem.

Tehdejší generální guvernér VOC Johan Maetsuycker (1653–1678) byl uvážlivý politik, který se konfliktu s Gowou dlouhodobě vyhýbal kvůli finanční náročnosti operace a ztrátám na životech, ale situace již zašla příliš daleko. Ostatně sám Hasanuddin se připravoval na válku. Britové, Dánové a Portugalci mu dodávali zbraně a munici, Makassarci budovali pevnosti a opevnění a rozšiřovali válečnou flotilu. Roku 1660 zaútočili flotila VOC o 31 lodích na Gowu, zničila portugalské lodě v makassarském přístavu a donutila sultána Hasanuddina přijmout mír v tzv. srpno-prosincovém míru z roku 1660 (Ricklefs 1993: 64). Tato smlouva ale rozhodně nepřispěla k ukončení války. Naopak, otevřená podpora Arunga Palakky ze strany Nizozemců byla pro sultána Hasanuddina nepřijatelná a prohlubovala

napětí mezi oběma stranami. Jednání o ústupcích ze strany Gowy ani po šesti letech nepokročila a guvernér se rozhodl pro různé konečné řešení. V roce 1666 tak vyplula spojená flotila výprava 21 lodí se šesti sty evropskými vojáky, podporovaná ternatskými a ambonskými žoldněři, pod vedení dalšího slavného *jaga* té doby, ambonského válečníka *Kapten* Jonkera. Velitelem expedice byl jmenován razantní a (všeho) schopný admirál Cornelis Speelman, bývalý guvernér coromandelského pobřeží a pozdější generální guvernér v letech 1681 – 1684 (de Klerck 1938: 276). Součástí plánu byl pozemní útok vojsk Arung Palakka z vnitrozemí (Pelras 2006: 165).

Ve své práci *Warisan Arung Palakka (The Heritage of Arung Palakka)* Leonard Andaya studuje psychologické aspekty motivace obou hlavních aktérů, které umožňují vidět tuto vojenskou operaci v jiném světle. Podle autora oba velitele kromě zájmu porazit gowského sultána spojoval silný pocit nespravedlnosti, ať už se tato křivda týkala jeho vlastní osoby nebo jeho lidu, a tento pocit je vedl k tomu, že byli připraveni obětovat k očištění svého jména cokoliv. Speelman na jedné straně údajně trpěl tím, že byl (podle něho samotného nespravedlivě) obviněn z podvodů a nečistých obchodů, což ho r. 1665 stálo funkci guvernéra Koromandelského pobřeží, a byl přesvědčen, že pouze vítězství nad Hasanuddinem ho může očistit. Na druhé straně Arung Palakka jako korunní princ a nejvyšší legitimní zástupce Bugisanů cítil, že pouze porážka Gowy a trvalé osvobození jeho lidu od její nadvlády ho může zbavit břemene v podobě jeho osobní *siri'*, kterou považoval za „mrtvou“ (Andaya 2004: 45). Pouze očištěním *siri'* své a svého lidu mu mělo umožnit znovu předstoupit před svůj lid na jižním Sulawesi a stanout po právu v jeho čele. Proto byl jako pravý bugiský šlechtic připraven zemřít, protože podle tradice panngaderengu je lépe zemřít v boji za zachování sebeúcty - *siri'* (*mare ri siri'na*) než žít bez ní – *mate siri*. Položit pak svůj život za zachování *siri'* je jako „zemřít v koupeli z cukru a kokosového mléka“ (*mate ri gollai, mate ri santanngé*) (Andaya 2004: 45-46).

Poněkud prozaičtější explanace motivů Arunga Palakky nabízí de Klerck. Podle něj vojska Gowy, jež roku 1644 dobyla a rozvrátila Bone, neodvlekla r. 1646 celou rodinu Arung Palakky do Makassaru, ale zabila jeho otce i děda obzvláště ohavným způsobem – ubila je kyji v korytě na vytloukání rýže (de Klerck 1938: 276). Arung Palakkovi tak šlo především o pomstu, kvůli které byl připraven využít jakékoli příležitosti, jež se mu naskytla.

Koncem roku 1666 tedy dorazila spojená flotila do Makassaru. Jak Nizozemci správně předpokládali, návrat proslulého bugiského povstalce a korunního prince z několikaletého exilu zburcoval k odvetě tisíce obyvatel Bone, kteří se přidali na stranu VOC v boji proti uzurpátorovi jejich nezávislosti. Boje proti sultanátu Gowa trvaly skoro celý rok a byly

vedeny na souši i na moři. Arung Palakka, který přistál v Bone, vedl obtížné tažení napříč pevninou, aby mohl vpadnout sultánovým vojskům do zad zatímco Nizozemci na hlavu porazili flotilu gowského sultána u břehů ostrova Butung (též uváděn jako Buton) (Pelras 2006: 165).

Tento spojený útok skončil po velmi tvrdých bojích vítězstvím aliance VOC a Arung Palakky. Makassar byl obsazen a sultán byl nucen podepsat bongajskou smlouvu (18. listopadu 1667). Hasanuddin ale ve skutečnosti vůbec neměl v úmyslu podmínky smlouvy dodržovat a vytáhl znovu do zbraně. V dubnu 1668 tak začalo další, tentokrát patnáctiměsíční kolo tvrdých bojů, ve kterých zpočátku vítězil sultán Hasanuddin a které přinesly Nizozemcům i Arung Palakkovi takové ztráty, že jejich spojené oddíly byly donuceny se dočasně stáhnout z nově dobytých území. Počátkem srpna pak Hasanuddin zaútočil znovu a tentokrát se mu podařilo obklíčit Palakkovy oddíly, kterým však od totální porážky na poslední chvíli pomohly sympatizující oddíly z Ternate. Tento útok představoval poslední sultánovo vítězství. Speelman teď už vsadil na jedinou kartu – totální útok, který vedl k úplnému vítězství VOC a Arung Palakky a prosazení podmínek bongajské smlouvy (Ricklefs 1993: 64).

Od června 1669 začala být tato smlouva plně uplatňována – veškeré území Gowy se dostalo pod kontrolu VOC. Nominálně byli v čele jednotlivých území ponecháni místní vládcí, její kvetoucí obchod ovšem začal podléhat sankcím a monopolu VOC a makassarská pevnost Ujung Pandang byla předána Nizozemcům, jejichž velitel Speelman ji přebudoval dle nizozemských zvyklostí a podle svého rodiště přejmenoval na Fort Rotterdam (de Klerck 1938: 277).

Vítězství v devítileté válce o jižní Sulawesi znamenalo pro Spojenou východoindickou společnost získání značné kontroly nad tímto teritoriem, které tak se stalo její základnou pro další expanzi v této oblasti. Podle nejnovějších poznatků tak nehovoříme o podrobení ostrova Nizozemci, ale spíše o posílení vlivu a významnou konsolidaci pozic VOC. Během sedmdesátých let 17. století získali Nizozemci Gorontalo, Limboto a další drobné státy na severu ostrova, některé vnitrozemské oblasti – jako např. Tanah Toraja – ale pro ně zůstávaly nedobytné. Hegemonii Gowy nad jižním Sulawesi nyní převzal spojenec Nizozemců Bone a jeho nový vládce Arung Palakka, který se tak stal nemocnějším mužem celého teritoria. Nejprve byl nejvyšším vojenským velitelem a v roce 1672 byl formálně jmenován králem, s bugiským titulem *arumpone* neboli *arung* Bone, kterým byl až do své smrti v roce 1696 (Ricklefs 1993: 64).

Svým lidem tedy byl Arung Palakka zprvu uctíván jako hrdina a osvoboditel. Pokud tedy byl jagem, z pohledu Bugisanů z té pozitivní stránky – pro svoji osobní statečnost a odhodlanost, jakož i bojové a strategické schopnosti. Král Bone ovšem „splňuje“ i ony spíše negativní atributy fenoménu jago, tak jak termín pojem definuje *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Velký indonéský slovník) a také Jean Gelman Taylorová (Taylor 2003: 175-177). Palakka totiž i nadále poskytoval své oddíly pro válečné účely Nizozemcům (mj. po boku nizozemsko-mataramských vojsk proti Trunajayovu povstání na Jávě na konci sedmdesátých let 17. století), a tím významně přispěl k posílení moci budoucích kolonizátorů nejen ve východní Indonésii, ale také na nejdůležitějším ostrově archipel, pozdějším „mozku“ Indonésie – na Jávě.

Za tyto „zásluhy“ měl Arung Palakka volnou ruku při vládnutí celému jižnímu Sulawesi a rozhodně nebyl loutkovým či nominálním vládcem jako jiní indonéští feudálové. Právě v těchto bodech je do jisté míry zpochybnitelný výklad Andayův, tj. že se ve svém životě řídil souborem bugiských tradic panngadereng. Pozdější činy Arung Palakky prokazují, že za nimi stály především motivy politicko-ekonomické, a nikoli jen ideály spojené s dávnými tradicemi jižního Sulawesi. V Bone a okolních krajích totiž Arung Palakka vládl železnou rukou. Zrušil tradiční systém poradních sborů složených ze šlechty a ctihodných členů společenství a jako pravý jago svou vládu opíral o bojové umění dobře vycvičených žoldněrů.

Spojenectví mezi ním a Společností bylo jednou z nejklaštějších příkladů spolupráce mezi Evropany a Indonésany. VOC by bez jeho vojenské pomoci pravděpodobně nikdy Gowu nedobyla a on sám by se bez jejich přispění sotva stal králem Bone. Arung Palakka byl jako většina indonéských vládců, vzešlých z rebelských kořenů, velmi svéhlavý a náladový. Na rozdíl od licoměrných Amangkurata I. a Amangkurata II. a jim podobných paranoidních králů, byl však spolehlivými spojencem VOC, který v průběhu boje neměnil strany a Nizozemci proto jeho rozmary tolerovali (Petrů 2005: 206).

Jeho autokratický způsob vládnutí měl však dalekosáhlé důsledky pro celé indonéské souostroví. Množství nespokojených Bugisanů a Makassařanů uprchlo před jeho tyraníí, aby pak sami s pomocí svých rychlých plachetnic zvaných *pinisi* terorizovali jiné části souostroví. Během svých putování se chtě nechtě vlastně sami stávali jagy – nechávali se najímat jako žoldněři či ochranné gardy u různých feudálů nebo se živili loupežením, pirátstvím a podobnou výnosnou činností. Ricklefs tyto muže spjaté s mořem přirovnává ke skandinávským válečníkům raného středověku, kteří „vypluli jako loupeživí Vikingové za ctí, bohatstvím a novým domovem“ (Ricklefs 1993: 65). Pád Makassaru i výše popsany teror

nového vládce Bone a s nimi související exodus bojovných námořníků i aristokratů z jižního Sulawesi tak vnesl značné změny do života na námořních trasách v indonéském souostroví i mnoha místech na pevnině. Například v Bantenu Makassarci bojovali po boku sultána Agung Tirtajasy proti Nizozemcům, podporovaným právě Bugisany z Bone. Podobný vývoj probíhal i na střední a východní Jávě, kde Makassarci stáli po boku madurského prince Trunajayi proti nizozemsko-javánské-bonské alianci (viz níže), ovšem jejich působení ovlivnilo historické události také na Lomboku a sousední Sumbawě, Sumatře, Kalimantanu i ve vzdáleném Siamu.

Podle Pelrase se námořní jagové ze Sulawesi začali při svém hledání moci a bohatství soustředit na západní část indonéského souostroví a Malajský poloostrov, protože v důsledku bongajské smlouvy pro ně byla oblast východní Indonésie („Groote Oost, Sulawesi a Moluky), nyní pod nadvládou VOC, uzavřena. Není proto překvapivé, že začali obsazovat či vytvářet osady na strategických bodech při obchodních cestách mezi Indií a Čínou, Malakou a Makassarem, a to například v souostroví Riau východně od Sumatry, v Acehu či na Malajském poloostrově a své činnosti rozšiřovali v nejrůznějších směrech. Na Malajském poloostrově začali dokonce budovat své osady v ústích řek, po kterých se z vnitrozemí svážel cín, v čemž díky svému bojovému potenciálu zdatně konkurovali Nizozemcům (Pelras 2006: 166-167). Také se často zapojovali do konfliktů mezi regionálními vládci malajských a sumatránských sultánátů a skrze války a dynastické sňatky se stávali velmi významnou silou na politickém kolbišti, která pak v oblasti (Johor, Aceh) dokonce zakládala nové vládnoucí dynastie (Poesponegoro, Notosusanto 1993: 93). Námořní jagové ze Sulawesi se tak vedle Nizozemců stali nejvýznamnějšími hybateli historického vývoje celého indonéského souostroví v 17. století.

1.3.2 Trunayaja – jago-aristokrat par excellence

Téměř ve stejné době působilo na Jávě několik významných historických postav, které můžeme bez váhání jako označit jako jago. Patřili mezi ně i bojovníci, proti kterým bojoval Arung Palakka – tedy výše zmíněný rebelský princ Trunajaya nebo Surapati, uprchlý balijský otrok, který se svou družinou silně škodil VOC. Naopak na straně Trunajayi a madurského povstaleckého vojska tehdy bojoval velký Arung Palakkův nepřítel, makassarský místní vládce Karaeng Galesong (*New Palakat*, 2002, vol. 4, str. 12–15). Jeho Makassarci zajisté byli pro Trunajayu velkou oporou, protože podle záznamů Dagh-Registeru údajně velmi

dobře zacházeli se střelnými zbraněmi, byli dobrými vojáky a vyráběli svůj vlastní střelný prach (Dagh-Registr 1679, jak citován ve Schrieke 1957: 123).

Z řady těchto rebelujících princů a knížat, kteří významněji zasáhli do dějin indonéskeho souostroví, jsem se rozhodl zaměřit na Trunajayu, a to jak pro jeho aristokratické atributy týkající se jeho původu, magicko-mystické praktiky, kterými posiloval své charisma, tak i kvůli roli „černého koně“, do níž ho vmanévroval jeho bývalý spojenec, korunní princ Adipati Anom, pozdější *sunan* Amangkurat II.

Trunajaya (ve formě odrážející javánskou výslovnost též Trunojoyo) je velice zajímavou a dosti kontroverzní postavou javánské a indonéske historie, která vyvolává protichůdné reakce u indonéskeých i západních historiků. Na rozdíl od Ken Aroka nebo Surapatiho není Trunajaya předmětem legend nebo zbožného uctívání a ani jeho příběh se nestal častým námětem románů a filmů, nicméně v roce 2001 skupina indonéskeých historiků při Universitas Negeri Surabaya započala práci na jmenování Trunajayi národním hrdinou (<http://www.kompas.com/kompas-cetak/0305/08/jatim/300417.htm>).

Podívejme se tedy, jakým způsobem tento muž zasáhl do historického vývoje Jávy ve druhé polovině 17. století. *Raden* (princ) Trunajaya byl klíčovou postavou a jedním z vůdců širokého (nejen) lidového povstání proti mataramskému vládci *sunanovi* Amangkuratovi I. (1646 – 1677). S trochou nadsázky je možno říci, že nikoli Trunajaya, ale právě Amangkurat I. byl největším gangsterem Jávy sedmnáctého století, a to gansterem na trůně – jagem v tom nejhorším slova smyslu (*superjago*) (Onghokam 2003: 102). Toto tvrzení by se, jak mohu vyvozovat ze svého bádání, dalo uplatnit i pro mnohé další javánské krále předkoloniální doby i regenty doby koloniální. Rozsah moci se v souladu s používanými metodami dal měřit počtem jagů, které měl ten který panovník ve svých službách.

Není proto překvapivé, že právě Amangkurat I. zavedl brutální metody až do nejvyšších kruhů mataramského státu. Poté, co zemřel jeho otec, velký válečník a dobyvatel Sultan Agung (1613–1646), Amangkurat ještě jako princ násilím odstavil sultánův poradní sbor, který měl vybrat jeho nástupce, a nahradil ho svými věrnými přívrženci – drsnými jagy. Na trůn tak usedl urozený vůdce tlupy méně urozených zabijáků. Způsob jeho vlády tomu odpovídal.

Amangkurat, který na rozdíl od svého otce – sultána – dal přednost javánštějšímu vladařskému titulu *sunan* nebo *susuhunan* (ctěný panovník, titul javánskeých králů používaný od 17. století), během své vlády systematicky pracoval na likvidaci veškerých politických konkurentů včetně rodinných příslušníků, držel ve strachu obyvatele dvora i obyčejné poddané a navíc neúměrně zatěžoval lid vysokými daněmi, které potřeboval k financování

navýsost okázalého způsobu života svého dvora. Jeho špehové a státní policie v jednom (*jagabaya*), jejíž rekrutoval z řad potenciálních nebo skutečných zločinců, šířili strach a paranoi. Vyslanec VOC k mataramskému dvora Ricklof Van Goens o tom napsal: „Nade všemi dvořany tohoto vládce ještě stojí okolo 4 000 dozorců (*onderschouten*, od niz. *schout* – šerif), kteří se pohybují po celé zemi a jsou umístováni dle rozkazu čtyř vojenských soudců, jež sídlí u dvora. Křižují po celé zemi ve smečkách jako lovečtí psi (*als jachthonden*), aby pozorovali a vyslechli vše, co se děje. Oni jsou vykonavately královské spravedlnosti. Jim jsou předáváni obvinění a před ně předstupují svědci. Mohou vykonávat spravedlnost a stát se katy. Mohou volně navštěvovat veškerá shromáždění a vyprávět se na to, co tam probíhá, a to dokonce i na místech, která patří největším pánům v této zemi. Proto je (tato policie) velmi obávanou.“ (Van Goens, str. 226-227, jak citován v Lombard 1996: 39). Tato policie spoléhala na široce rozvětvenou síť informantů, které Van Goens nazývá „špehy (*spions*), kteří v nespočetném množství informují krále o veškerém dění“ (Van Goens, str. 227, jak citován v Lombard 1996: 42).

Viděno z pohledu autoritativního vládce, tato politika byla jistě velmi efektivní a dozajista šířila strach a paranoi. Využívání gangsterů za účelem represivně-zpravodajské činnosti v tomto měřítku v podstatě není ničím jiným než propracovanou realizací prastaré javánské metody založené na principu „chytání zlodějů pomocí zloděj“ (*menangkap maling dengan maling*) (Moertono 1968, Onghokham 2003: 102). Je proto nanejvýš pravděpodobné, že této metody využívali i Amangkuratovi předchůdci, ovšem teprve tento brutální vládce ji využíval v popsaném rozsahu. Tato metoda reflektuje intenzitu, s jakou bylo využíváno násilí v tradiční javánské společnosti. Onghokham v této souvislosti používá termín *warlordism* (militarismus), který je průvodním znakem javánské společnosti (Onghokham 2003: 102). Politologové označují takový režim termínem *contest state* – válečnický stát (Schulte Nordholt 1991: 75).

Toto označení je však patrně ještě mírné pro teror, který nastolil sunan Amangkurat I. Během své třicetileté vlády dal tento brutální panovník v několika vlnách vyvraždit tisíce lidí včetně žen a dětí. Ještě nedávno by byl Amangkurat patrně považován za psychopata, moderní historici však jeho chování vykládají jako zcela racionální strategii, jako určitý *raison d'etat*, jak dosáhnout absolutní moci (Onghokham 2002: 103-104). Ať už byly důvody popsaných brutalit jakékoli, po čtvrtstoletí teroru bylo jasné, že Amangkuratova pozice je neudržitelná. Nenávist vůči tyranskému panovníkovi se šířila po celé říši i napříč společenskými vrstvami.



Obr. 4 – Ilustrační mapa Jávy a Madury (www.voc-kenniscentrum.nl)

Jeho vlastní syn, korunní princ Adipati Anom, ho nenáviděl nejméně od té doby, co dal zavraždit jeho děda, bývalého surabajského vládce knížete Pekika, a celou jeho rodinu, u které byl vychován. Opozice vůči sunanovi postupně vyrůstala na všech frontách: v dynastiích lokálních vládařů, kteří byli systematicky vytlačováni královými oblíbenci, v náboženských školách *pesantrenech*, které díky svým ekonomickým, náboženským i vzdělávacím aktivitám fungovaly téměř jako nezávislé ministáty, i na samotném dvoře mezi loajálními úředníky, jejichž kolegové byly po letech věrné služby bez příčiny popraveni. Bylo jen otázkou času, kdy se její segmenty spojí v nějaký mocný svazek. Jeden takový vznikl, když se korunní princ sblížil s mocným rodem Kajoran, který měl pod kontrolou vlivnou náboženskou školu a komunitu ve stejnojmenné vesnici na střední Jávě. Výsledek této spolupráce je v literatuře označován „Kajoranské spiknutí“ (1672–1677) (Taylor 2003: 178).

Zetěm vůdce této komunity Raden Kajorana byl výše zmíněný Trunajaya (1649–1680), odbojný madurský princ, který cíleně vyhledával spojence pro tažení proti Mataramu. Tento mladý charismatický šlechtic, který pocházel z madurské královské rodiny a skrze ní odvozoval svůj mystický původ od panovníků Majapahitu, měl podle dobových zdrojů mnohé atributy odbojného jaga. Podle javánských kronik také disponoval magickými schopnostmi nezbytnými pro získání moci. Trunajaya byl na dvoře Raden Kajorana seznámen s korunním princem Adipati Anomem a hned bylo oběma jasné, že mají společný cíl - odstranit krále Amangkurata I (Poesponegoro, Notosusanto 1990: III.díl, 90–91).

Na tomto místě je třeba zmínit, že jak důležité byly spojenecké svazky mezi jagy a pesantreny a jak samotné pesantreny fungovaly. Byly to islámské školy, které vznikaly okolo komunit zbožných a učených muslimů, v jejichž čele stál muž s nejhlubší znalostí islámské

učenosti a esoterických nauk. Santri ho považovali za svého duchovního poradce a jeho přítomnost považovali za požehnání. Vrcholným projevem jejich oddanosti vůči svému vůdci a učiteli bylo rituální políbení ruky (na kolenou), které se dodnes na Jávě udrželo jako důkaz pokory vůči vysoce respektovaným osobám. Tyto školy vyhledávali také potulní „profesionální studenti“ *santri* – budoucí islámští učenci, kteří sbírali své znalosti tak, že putovali od jednoho pesantrenu k druhému, aby získali speciální znalosti od různých učitelů. Když se naučili všemu, co jim ten který pesantren mohl nabídnout, obdrželi osvědčení či certifikát s uvedením jména jejich osobního učitele a celého řetězce náboženských učenců, který vedl zpět až k legendárním šířitelům islámu wali sanga nebo samotnému Muhammadovi (Taylor 2003: 177).

Pesantreny vycházejí ze dvojí tradice: a) z islámských škol zvaných *madrakah*, b) z konceptu javánské vesnice, z jejichž daní byla část použita na založení těchto náboženských institucí. Pesantreny navzdory své silně náboženské orientaci nepředstavovaly nějaké uzavřené komunity, izolované od okolního světa. Naopak, ve své podstatě to byly hospodářsky soběstačné a společensky nezávislé jednotky, připomínající izraelský kibuc, které využívaly výhody osvobození od daně (vesnice osvobozené od daně se nazývaly *desa perdikan*) (Lombard 1996: 48). Jejich obyvatelé se vedle studia, kontempace a modlení zabývali také praktickými věcmi jako zemědělství či řemeslo nebo si pro tyto činnosti najímali pracovní sílu z řad venkovanů. Někteří obyvatelé okolních vesnic např. část týdne pracovali na rýžových polích patřících škole, aby zaplatili za vzdělání, kterého se v pesantrenu dostalo jejich potomkům. Přestože představitelem pesantrenu byl charismatický náboženský vůdce, život v něm nepřipomínal klášter – náboženští učitelé, studenti i venkované žili rodinným životem. Ostatně, podobně jako tomu bylo u královských dvorů, i nejvyšší představitel pesantrenu posiloval svůj vliv skrze manželské svazky, podobně jako tomu bylo v případě dcery Raden Kajorana a stále mocnějšího madurského šlechtice Trunajayi. Svým nástupcem pak logicky jmenoval jednoho ze svých synů či zetů a před možnými vyzyvateli jej chránila silná náboženská aura (Taylor 2003: 177).

Tím se dostáváme ke vztahu, jaký pesantreny měly k panovnickým rodům. Jejich postoj k javánským vladařům byl svým způsobem dvojznačný. Na jedné straně se pesantreny těšily přízni sunanů, knížat a sultánů a byly s jejich rody spřízněny skrze sňatky. Na oplátku pak přímo či nepřímo podporovaly své panovníky svým učením a zdůrazňováním islámské (přesněji súfijské) doktríny, že muslimský král je Muhammadovým zástupcem a že jakákoli protivení se vůči královské vůli jsou zradou vůči Bohu (Moertono 1968: 67). Na druhé straně však pesantreny fungovaly jako jakési dynastické ministáty nebo značně autonomní jednotky

v rámci království, čímž představovaly potenciální hrozbu pro autoritu vladaře. Do pesantrenů se také často uchýlovali nebo byli posíláni nepohodlní či zklamaní královští potomci a bratřenci.

Představitel náboženské školy proto mohl, pokud to bylo v souladu s jeho náboženskou vizí, veřejně odsoudit panovníka a současně významně podpořit odbojného prince nebo jiného šlechtice. Díky svému vlivu a charismatu dokázal také naverbovat muže z okolních vesnic do zbraně pod svým velením. Obecně v průběhu javánských dějin si mnozí náboženští vůdcové vytvořili silný vliv i za hranicemi svých náboženských komunit tím, že propůjčili své služby jakožto duchovní rádcové jagům. Jejich podpora jagům v boji proti legitimním vladařům měla nejrůznější formy: pesantreny dodávaly jim a jejich mužům amulety (*jimat*), který jim měli zajistit nezranitelnost a vítězství v boji, vlivní duchovní šířili různá proroctví (v neprospěch vladaře a pozitivní pro jagovu „věc“) a nakonec i sami dodávali své muže, aby bojovali v taženích, které prohlásili svatou válkou.

Období chaosu a tyranie sedmdesátých 17. století za vlády Amangkurata I. dalo šanci vyniknout razantním jagům s vlivnými konexemi. V tomto ohledu byl Trunajaya ideálním mužem: pyšnil se tajemným královským původem, charismatickou osobností, znalostí esoteriky, která mu zajišťovala moc, a především výše zmíněným svazkem s významným rodem Kajoranů, který mu zajistil veledůležitou duchovní a v neposlední řadě i vojenskou podporu. Roku 1671 tedy Trunajaya sjednotil ostrov Madura pod svým velením a donutil mataramské oddíly k odchodu. Věci se ještě více daly do pohybu se začátkem spolupráce známé jako Kajoranské spiknutí (*Persekongkolan Kajoran*) r. 1672, kdy Trunajaya přitáhl se svým vojskem na Jávu a oženil se s dcerou Raden Kajorana. V souladu s typickým vzorcem spolupráce mezi pesantreny a jagy, jak jej popisuje Taylorová, jeho tchán dodal další muže jeho armádě a vahou své osobnosti náboženského vůdce začal šířit proroctví, že Mataram brzy padne – částečně i proto, že Amangkurat I. již opustil zásady vládnutí jakožto muslimský král a odvrátil se od Boha (Taylor 2003: 172).

Trunajaya požádal o pomoc i další javánské vládce. Tradiční nepřítel Mataramu (a současně i Nizozemců) Banten se otevřeně přihlásil na stranu rebelů: sultán Ageng jim dodával zbraně, vyjádřil jim duchovní podporu v podobě zásilky posvátných látek a nadto pronásledoval lodě pod vlajkou VOC a vedl výpady na nizozemská území. (Bantensko-nizozemský konflikt pak vypukl naplno v osmdesátých letech 17. století). Nizozemci ovládaná Batávie, ačkoli republikánská, stála na straně javánské monarchie a poskytnout vojenskou pomoc rebelům odmítla. Když o několik let později do bojů výrazně zasáhla, bylo to na opačné straně. Trunajayovo charisma a razance, slavný původ i náboženská autorita

pramenící ze svazku s Kajoranem však slavila úspěch. Kajoranské spiknutí v roce 1675 přerostlo v otevřené povstání, jež zasáhlo celou Jávu a vyvrcholilo o dva roky později. Na straně Trunajayi tehdy stálo 14 000 mužů několika indonéských národností, které nadchla jeho myšlenka vzkříšení Majapahitu a byli ochotni se za ni bit. (Majapahit byl nejmocnější říší v dosavadních dějinách souostroví, jeho ústředí sídlilo na východní Jávě, odkud dobyl celou Jávu a množství států na okolních ostrovech a svého největšího rozmachu dosáhl ve druhé polovině 14. století za vlády krále Hayama Wuruka a jeho ministerského předsedy – *patiha* – Gajaha Mady.) V roce 1677 toto vojsko zaútočilo na hlavní město Mataramu Plered a zničilo královský palác. Amangkuratovi I. s rodinou a malým doprovodem se podařilo uprchnout na sever ostrova, kde u Tegalalu na následky vypětí zemřel (de Klerck 1938: 286-287). Ještě před smrtí se však smířil se svým synem, budoucím sunanem, kterému poradil, aby se spojil s Nizozemci (Vlekke 1959: 178).

Trunajaya vyvíjel nátlak na následníka trůnu, nyní již Amangkurata II., aby dal nové hlavní město zbudovat na posvátných místech Majapahitu a také se vyhnul jednání s nevěřícími Holanďany. Amangkurat II. se ovšem držel rady svého umírajícího otce a předvedl chladnokrevný politický obrat, nikoli netypický pro javánskou dynastickou politiku. Namísto slíbeného panství na Maduře a části východní Jávy vytěsnil Trunajayu do role svého nepřítele. Jestliže jako korunní princ využil rebelujícího jaga Trunajayu a jeho vojska k sesazení svého otce, který byl ve spojení s Nizozemci, jako král se sám spojil s nizozemskou VOC a šel Trunajayovi po krku (Taylor 2003: 179). Za vojenskou pomoc Nizozemcům přislíbil Batávii splatit všechny válečné výdaje, monopol na import látek a opia a nakonec i přístav Semarang a poměrně velké území na jih od Batávie (Vlekke 195: 178).

Madurský princ mezitím uprchl s pokladem uloupeným v pleredsckém paláci – právě tím, kterým slíbil Amangkurat II. zaplatit Nizozemcům za vojenskou pomoc - a založil nové panství se sídlem v Kediri, kdysi hlavním městem stejnojmenného starojavánského království. Trunajayova nezávislost a oživená sláva království, kde r. 1222 založil novou dynastii proslulý bandita Ken Arok, ale netrvala dlouho. Spojené oddíly Mataramu a VOC dobyly Kediri koncem roku 1678. Tak Nizozemci poprvé poznali vnitrozemí východní Jávy. Trunajayovi se podařilo utéct, víc než svůj život už ale nezachránil. Korunu králů Majapahitu, nejslavnější říše Jávy všech dob (1294–1516), zachráněnou nizozemským důstojníkem, umístil na hlavu nového sunana velitel armády VOC (Vlekke 1959: 179). Tento symbolický akt završil cestu javánských království do závislosti na Nizozemcích – Amangkurat II. se stal vazalem Spojené východoindické společnosti.

O rok později byl Trunajaya dopaden bugiskými oddíly Arung Palakky a ambonskými žoldněři Kaptén Jonkera v nizozemských službách, které se k tomuto guerillovému útoku hodili nejvíce. Ty ho odvezly do Mataramu, kde ho podle legendy v lednu 1680 Amangkurat II. vlastnoručně popravil bodnutím dýkou přímo do srdce. Podle Tatika Hafidze dal jeho mrtvé tělo rozsekat na kusy a hlavu urozeného rebela potupně umístil pod svůj trůn (Hafidz, *Tajuk* No. 8, červen 1998)

Takto neslavně skončil nejslavnější javánský rebel a jago 17. století a s ním bouřlivá sedmdesátá léta 17. století. Výsledná situace, kdy Nizozemci měli nového slabého krále plně pod kontrolou, současně ukončila i veškeré pokusy o vytvoření a konsolidaci mocného javánského státu, který by ovládal celou Jávu nebo alespoň její významnou část. Spolu s Trunajayovou rebelií proti Amangkurati I. v roce 1675 de facto začalo období neustálých nepokojů, povstání a především dynastických válek o nástupnictví, které trvalo osmdesát let. Aliance s Nizozemci v kombinaci se sňatkovou politikou javánských dvorů a z ní pramenící dynastické rozmlísky ovšem zpečetily osud Jávy na mnohem déle.

2. Jago v koloniální době

Jago v nizozemském koloniálním období – tedy od počátku 19. století do jeho násilného ukončení japonskými vojsky v roce 1942 – měl nejrůznější podoby. Mnohé se překrývají nebo splývají, ale dvě nejvýraznější z nich masivním způsobem prostupují dějinami indonéského souostroví a především jeho centrálního ostrova Jávy. Tou první byl jago jakožto lidový hrdina, rebel a povstalec, tou druhou, mezi lidem logicky mnohem méně oblíbenou, ale paradoxně důležitou pro zachování tehdejšího pořádku byl jago-gangster neboli „zlý muž“ ve službách vládnoucích vrstev – regentů, starostů, hlav vesnic a bohatých vlastníků půdy.

Jagovi jakožto „sociálnímu banditovi“ hodlám věnovat v této disertační práci určitou pozornost, ohniskem mého zájmu ovšem bude především jago-gangster jakožto neformální a neoficiální „policista“ či biřic, pracující pro krále a obecně pro příslušníky vládnoucí a nejbohatší vrstvy. Využívání *jagabaya* – tedy gangsterů ve funkci dozorců a špehů u dvora Amangkurata I. bylo již popsáno v předchozí kapitole. Nyní je proto zapotřebí zevrubněji popsat poměry na javánském venkově předkoloniálního a koloniálního období na javánském venkově, kde tento fenomén zakořenil tak hluboko, že v různých formách přetrval až do moderní doby.

2.1 „Contest state“ a socioekonomické podmínky v době předkoloniální

Jak je již zřejmé z předchozích kapitol, předkoloniální období na Jávě bylo obdobím nestability, dynastických válek a téměř neustálého dělení moci. To však bylo v příkrém rozporu s konceptem božského krále – *dévarádži* (jav. *dewaraja*), který díky několika staletí vlivu hinduismu a buddhismu na Jávě a v dalších částech jihovýchodní Asie zdomácněl. Tento král, sultán, kníže nebo jednoduše panovník, obdařený *wahyu* (božským darem) a vyzařující božskou září zvanou *cahya*, měl díky této moci shora zajistit svému království jednotu, stabilitu a harmonii (*rukun*), což byly hlavní požadavky, který kladené na vladaře jeho poddanými. Ve skutečnosti však musela být králova „nadlidská“ moc, byť se teoreticky zakládala na inkarnaci boha, všemožně podporována grandiózními rituály, které měly ohromit drobný lid (*wong cilik*), a spíše než na jeho autoritě se zakládala na přímé kontrole velké části populace (Moertono 1968: 111).

Proto měl v podstatě jakýkoli mocný člověk, ať už byl rodu urozeného či nikoli, prestiž a autoritu, pokud byl schopen si zajistit dostatečnou suitu přívrženců, pokud měl potřebné zdroje, a současně pokud byl schopen legitimizovat svoji pozici rituálně. Jinými

slovy, koncept božského krále, který zůstal součástí javánské kosmogonie i po příchodu súfijského islámu, jenž splynul s předchozím animismem a hindujavánskou věroukou do unikátní synkretické formy, byl zdrojem neustálé politické nestability. Legitimita nástupnictví na trůn totiž nespočívala v dědičných nárocích či ve volbě panovníka nejvyšší šlechtou (k čemuž někdy docházelo v Evropě, když předchozí vládnoucí dynastie vymřela), ale právě v prokázání, že kandidát na trůn disponuje wahyu. A jak bylo vysvětleno výše, kdokoli, kdo ji skrze své charisma a množství přívrženců prokázal, mohl se o trůn ucházet.

Z tohoto důvodu je možné politické uspořádání na Jávě, provázené nekonečnými dynastickými konflikty a válkami šlechtických rodů a lokálních vládců, nazývat termínem *contest state* (přibližně: „válečnický stát). Schulte Nordholt vysvětluje princip válečnického státu takto: „Šlo o ranou fázi evolučního procesu formy vládnutí, v rámci kterého se elity různých úrovní snažily připravit božského krále o jeho mocenský monopol“ (Schulte Nordholt 1991: 75). Dokonalým příkladem toho, jak na Jávě *contest state* (ne)fungoval, byly tři javánské války o následnictví v první polovině 18. století, jejichž vyvrcholením bylo rozdělení tradičního středojavánského státu Mataram na dvě autonomní knížectví v roce 1755: sunanát surakartský (v jeho čele stál *sunan*) a sultanát yogyakartský, oba fungující pod nepřímou správou nizozemské Spojené východoindické společnosti. Smlouva z Giyanti, stvrzující tuto podobu dělení Mataramu, tak představovala obrovský předěl v javánské historii, který předznamenal blížící se úplné ovládnutí ostrova nizozemskými kolonizátory (Vlekke 1959: 220). O úplné nizozemské nadvládě na Jávě však můžeme hovořit až od roku 1830, kdy byl zaveden komplexní koloniální systém plantáží zvaný *cultuurstelsel* (kulturní systém).

Zakladatelem mataramské dynastie byl javánský bojovný velmož Senopati („válečník“, „vojevůdce“), jehož jméno dokonale vystihuje tehdejší situaci, jelikož podobně jako u mnoha jiných královských dynastií byla i tato založena skrze rebelii vůči jinému vladaři a dobývání cizích území. Jako legendární jago-bojovník a otec-zakladatel je také Javánci uctíván a jeho hrob v Kota Gedhé je významným poutním místem javánského synkretického islámu. Jak je již zřejmé z výše uvedených souvislostí, násilné soupeření mezi javánskou elitou prostupovalo javánskými dějinami až do poměrně moderní doby. Jedním z důvodů je patrně fakt, že na rozdíl od čínského císařství nebo Japonska za dynastie Tokugawa si javánský předkoloniální stát nikdy nevytvořil silný byrokratický aparát, které by držel válečnické choutky nobility na uzdě. Následkem toho, že se zde nepodařilo vybudovat efektivní *mandarinát*, byla nestabilita jak v centru, tak i v regionech (Onghokham 2003: 117). Onghokhamovo tvrzení bych si dovolil upřesnit v tom smyslu, že javánský stát měl početnou,

leč nedostatečně funkční byrokracii. Ostatně javánské slovo *mantri* označující vyššího úředníka či nižšího aristokrata zastávající úřednickou funkci je stejného původu jako termín označující čínského úředníka „mandarín“ a pochází pravděpodobně ze sanskrtu.

Nestabilita v regionech ovšem nespočívala tolik v boji o trůn jako spíše v boji o lokální zdroje. Lokální radžové a *bupati* (regenti) mezi sebou nevybíravě bojovali především o poddané, tedy pracovní sílu, dále o přístup k obchodu, bohatství a v neposlední řadě poskytování ochrany. Především posledně zmiňovaná položka – dočasná a relativní bezpečnost, resp. její zajištění – byla jednou z mála komodit, kterou mocný potentát mohl nabídnout. Jelikož veškerá půda byla de facto ve vlastnictví krále, bojovala nobilita a další mocní o především klienty – tj. poddané, jejichž zdanění (*pajeg* – pevná taxa) bylo zdrojem příjmu feudálů, a to právě výměnou za zajištění bezpečnosti poddaných.

Tyto války byly vedeny ne proto, aby bylo zmařeno co nejvíce životů cenných poddaných (a tedy i pracovních sil), ale proto, aby vojenská síla feudálů ohromila nové „klienty“ a maximálně poškodila prestiž svého protivníka, a tak k nim přivábila nové stoupence. Šarvátky, nájezdy, krádeže dobytka a ničení zavlažovacích systémů v sousedních regentstvích sloužily stejnému účelu (Schulte Nordholt 1991: 76).

Válečnický stát se ovšem neprojevoval pouze v tom, že mezi sebou bojovaly dynastické frakce, šlechta a místní vládci. Ve „stavu nepřátelské koexistence“ žili i obyvatelé vesnic (*desa*) a vesničků (*dusun*), kteří byli v neustálém sporu o nejvíce cenné komodity venkova – půdu, vodu a dobytek. To mělo za následek permanentní stav nejistoty: vysoce proměnlivá úroda, zastrasování a násilí ovlivňovaly každodenní život na javánském venkově. Potřeba ochrany byla proto poměrně vysoká a silní vůdci s početnou suitou přívrženců byli na předkoloniálním trhu velmi žádaní. Tito vůdci pak na základě jednoduché logiky poskytovali obyvatelům vesnic ozbrojenou ochranu výměnou za jejich práci.

Jak ovšem argumentuje Schulte Nordholt, vesničané nebyli zcela bezmocní a měli relativně silnou vyjednávací pozici. Pokud jejich patron neplnil své závazky vůči nim, vesničané mohli sabotovat práci na jeho panství, vyhledat ochranu u jiného pána nebo se dokonce uchýlit k ještě efektivnější zbrani – tichému odchodu do potenciálně bezpečnějších krajů (Schulte Nordholt 1991: 78). Za těchto okolností proto nemůže být překvapením, že se během předkoloniálního období vyvinuly hybridní formy soukromě-veřejného násilí. Fenomén jago – policista, ochránce i zločinec v jedné osobě – je toho nejlepším příkladem.

Na tomto místě je zapotřebí vysvětlit hlubší příčiny trvalého „stavu nepřátelské koexistence“ na venkově. Jak bylo uvedeno výše, k častým násilným střetům docházelo především kvůli sporům o půdu a vodu. Proč se však nedařilo spory o pole a další pozemky

jednou provždy vyřešit? Proč nebyla rolníkům půda přidělena za pachtovné, které by odváděli svým patronům v podobě naturálií či nebo spláceli v podobě povinné roboty jeden či dva dny v týdnu? Podobná opatření sice existovala, nicméně situace byla mnohem komplikovanější.

Absolutním vlastníkem veškeré půdy byl v Mataramu *sunan* (jav. ekvivalent císaře, Nizozemci dávali přednost jim bližšímu označení král - *raja*) a po jeho rozdělení yogyakartský sultán a surakartský *sunan*. Až na výjimky půda nepatřila ani politické elitě, tj. úřednické šlechtě zvané *priyayi* nebo *pryayi* (z javánského *para yayi* neboli „mladší bratři krále“) (Lombard 1996: 39), ani bohatým rolníkům. V principu javánský stát fungoval tak, že si král vydržoval tuto elitu, které přiděloval administrativní funkce ve státní správě (*pangreh praja*): od ministerského předsedy (*mangkubumi*) a jeho pravé ruky zemského správce (*patih*) přes další vysoké úředníky, kterým byly udělovány okázalé šlechtické tituly jako *tumenggung*, *adipati*, *aria*, a pokud byli členy královské rodiny, tak i královský titul *pangeran* (princ, kníže), až po středně postavené úředníky a správce s méně vznešenými tituly (např. *mantri*), ale neméně důležitými funkcemi (Sutherland 1975: 65). *Priyayi* pro panovníka spravovali a řídili stát, vybírali daně, organizovali robotu atd. a za to jim vedle titulu náležela odměna v podobě příslušného panství (*lungguh*) a určitého množství klientů (Onghokham 2003: 22).

Nešlo však v žádném případě o šlechtu dědičnou, přinejmenším ne automaticky (i když v případě spokojenosti panovníka s výkonem jejich funkce mohla být tato předána dál nejstaršímu či nejschopnějšímu synovi) – *priyayi* měli titul a půdu přidělenou pouze na dobu, po kterou svůj úřad zastávali. Na tomto místě je třeba si uvědomit, že níže postavení *priyayi* skutečně neměli velký majetek a od drobného lidu (*wong cilik*) se lišili především tím, že nemuseli fyzicky pracovat na půdě a tímto způsobem si zajišťovat živobytí. Je proto přirozené, že naprostá většina *priyayi* měla zájem zastávat svůj úřad co nejdéle, a jiní kandidáti tudíž nebyli příliš vítáni. To bylo dozajista příčinou napětí ve šlechtických kruzích, které pak přerůstalo ve výše uvedené konflikty.

Každý *priyayi* spolu se svou funkcí obdržel od krále panství (*lungguh*) a ke každému takovému panství přináležel určitý počet tzv. *cacah* (rolnická rodina, ve které žili čtyři dospělí – tedy práceschopní – muži). *Cacah* (čti *ʔaʔah*) představovala nejmenší administrativní jednotku v tradičním javánském království a byla jednotkou jak daňovou, tak i vojenskou. Pro úplnost uvádím, že v době dělení Mataramu v r. 1755 v království existovalo zhruba 177 000 takových jednotek, Surakarta jich získala 90 000 a Yogyakarta 87 000 (Lombard 1996: 46) Na tomto místě je třeba zdůraznit, že *priyayi* nebylo přiděleno přesně vymezené panství s jistým počtem rolníků, kteří na něm hospodařili, ale naopak přesně vymezený počet *cacah*.

Přirozeně, každá tato rodinná jednotka měla k dispozici určitou část půdy – většinou dvě *bau*, což odpovídalo cca 1,4 ha, (1 *bau* je 0,7 ha). Proto, na rozdíl od středověké Evropy, kde půda představovala základ moci a bohatství, to v tradičním javánském státě byl počet lidí, spadajících pod tuto „panství“, nebo, řečeno jazykem konzumní společnosti, klientů, kteří tvořili tuto mocenskou základnu (Onghokham 2003: 119).

Za této situace se proto mezi javánskou šlechtou nemohl vyvinout koncept vlastnictví půdy, jaký známe v našich zeměpisných šířkách. Výjimkou byly zřejmě odlehlé kopcovité a hornaté regiony v okrajových částech mimo centrum (*mancanegara*, „vnější oblasti“), kde králem pověřeni *bupati* (regenti) vládli samostatněji – někdy vládli natolik samostatně, že lze hovořit o nových mocenských centrech. Pro rolníky, kteří byli na půdě životně závislí, ovšem půda představovala věc velmi důležitou a posvátnou. Přestože veškerým vlastníkem půdy byl král, mezi rolnictvem se jakýsi koncept držení půdy (*landholding*) vyvinul, jakkoli byl na hony vzdálen evropskému pojetí. Pozemky, které javánští rolníci zdědili po svých předcích, byly nazývány *tanah pusaka* (posvátná dědičná půda) – na ty bylo možno ve vzácných případech získat certifikát od vladaře, a ty, které sami zúrodnili, byly označovány jako *tanah yasan* (samostatně zvelebená půda) (Lombard 1996: 48).

Ovšem ani mezi zemědělci nebylo držení půdy jistou a stálou záležitostí, protože kvůli absenci zájmu o vlastnictví půdy ze strany *priyayi* nemohlo být postavení držitele dědičné ani zvelebené půdy upevněno prostřednictvím právně definovaného konceptu vlastnictví. Jak uvádí Onghokham, když *priyayi* zemřel nebo byl propuštěn, panství (*lungguh*) a jeho poddané rodiny (*cacah*) byly navráceny do rukou krále. Král pak mohl jmenovat do statutu *priyayi* jeho náležitýho dědice anebo zvolit někoho úplně jiného. Pokud se rozhodl pro druhou variantu, mělo to vážné následky pro dosavadní držitele půdy. Nový držitel panství, pokud již byl *priyayi* (což bylo velmi pravděpodobné), už mohl disponovat určitým počtem klientů z řad rolníků, kteří potřebovali půdu, a tato situace následně vyústila v zábor půdy jejich předchozích držitelů (Onghokham 2003: 120).

K podobným situacím docházelo, když panovník cítil potřebu zvýšit počet *priyayi* nebo si naklonit či usmířit někoho z rodiny jedné ze svých chotí, konkubín či někoho ze svých nedocenených nevlastních bratrů, bratranců či synovců (a tudíž potenciálních iniciátorů rebelie). Tehdy byli rolníci v držení půdy, ať už dědičné nebo zvelebené, nuceni se vzdát její části ve prospěch frustrovaných příslušníků královské rodiny. Podle Onghokama tak král činil různými způsoby, buď přímo vyvlastněním, ale mnohem častěji malým podvodem – totiž devalvací měrných jednotek *bau*. Vesničané tuto jednostranně výhodnou a vnucenou inflaci měř nazývali *pancasan* („okrájení vlastní půdy“) (Onghokham 2003: 121).

Jak vyvlastnění, tak ona podvodně-devalvační procedura byly projevy práva panovníka (nebo dobyvatele, jak bylo běžné ve válečnickém státě) na zdroje bohatství a moci. Bohatství a moc a také samotné živobytí rolníků, to vše bylo v oněch dobách nejisté a nezaručené, protože patřilo těm, co byli u moci (*penggede*, „ti velcí“) a jejich klientům. Držitelé půdy se však s krácením nebo ztrátou toho, co jim přinášelo živobytí, nehodlali smířit (a už vůbec ne bez jakékoli náhrady), a výsledkem tak byly téměř neustálé násilné konflikty mezi původními vesničany a nově příchozími rolníky, kteří si na půdu činili nárok. Nový držitel úřadu proto musel ze všeho nejdříve situaci urovnat s pomocí kompromisů a ústupků na obou stranách. Původní „nájemci“ půdy totiž měli na své straně velmi silnou zbraň a tou byl samozvaný venkovský predátor – jago.

Tento gangster a rváč, který terorizoval obyvatele okolních vesnic krádežemi dobytka a jiných komodit, vydíráním či zhářstvím, byl současně hrdinou nebo přinejmenším ochráncem svých méně bojovných a protřelých soukmenovců. Tento kontroverzní muž nejenže ovládal bojové umění, na Jávě známé pod komplexním označením *pencak silat*, ale také (nebo snad především) disponoval znalostí magických nauk (*ngelmu*), z nichž tou nejvýznamnější byla nezranitelnost (*kekebalan*) nebo hypnóza (*panglimunan*) (O'ong Maryono, <http://www.kpsnusantara.com/rapid/rapid8.htm>). Vedle těchto schopností, které mu připisovali ti, kteří ho obdivovali i ti, kteří se ho báli, Javánci věřili, že má i schopnosti a kontakty zařizovat a prosazovat jejich potřeby u místních vládců a úřednické šlechty. Pravda však byla poněkud prozaičtější. Díky své přirozené drzosti, autoritě u vesničanů i cenným informacím, kterými disponoval, mohl tento neurozený a formálně nevzdělaný muž udržovat neformální kontakty s regenty (*bupati*), nebo přesněji jejich správci (*patih*) a dalšími *penggede* (potentáty). Byl jim totiž velice užitečný.

Jago jakožto obávaný násilník proto mohl dobře posloužit svým prostým souputníkům z lidu k zastrašení těch, kteří si nárokovali jejich pole, úrodu, dobytek či zavlažovací kanály – tedy pokud byli stejného statutu jako oni sami. Díky své protřelosti a také svým vlivným známostem však mohl zafungovat i diplomaticky jako prostředník ve prospěch dosažení potřebného kompromisu mezi původními držiteli polností, novým držitelem úřadu a panství a jeho klienty. Domnívám se však, že šlo-li o konflikt se šlechticem-úředníkem jmenovaným samotným sultánem či sunanem, jago vždy sledoval především své osobní zájmy a prospěch, a tak nemohlo být pochyb o tom, na kterou stranu se obojaký jago v takovém případě postaví. A tak mnohdy na ty, kterým původně pomáhal, vyvinul – prostřednictvím své neblahé pověsti a strachu, který jeho osoba budila – patřičný tlak, aby novému *penggede* ustoupili.

Ostatně, pro regionální vládce jago vždy byl základním instrumentem k posílení jejich mocenského sevření nad jimi spravovanými kraji. Proto vedle oficiální vládnoucí hierarchie v kraji vždy fungoval nepostradatelný neformální okruh, ve kterém jago operoval jako agent ve prospěch vyšších autorit (Schulte Nordholt 1991: 76). (A podle mého názoru je na tomto místě třeba zdůraznit, že tato síť fungovala, a to velmi efektivně, i během koloniálního období a v různých modifikacích přetrvala až do postkoloniální doby po druhé světové válce.) Proto mnohem více než lokálním „hrdinou“ nebo dokonce sociálním banditou byl jago především klíčovou postavou v lokální interakci sil. Jago mohl zabránit horšímu osudu, ale zřídka kdy učinil cokoli, aby postavení svých souputníků zlepšil (Onghokham 1976: 119).

Jago měl tedy volné ruce a směl používat jakýchkoli metod, aby prosadil vůli vládnoucí vrstvy. Vždy to však muselo být v souladu s jejich politikou. Do jejich plánu kupříkladu zapadalo i řádění tlup loupeživých jagů v dosud nezvelebených krajích ležících vně oblastí, kterou měli bupati pod svou přímou kontrolou. Důvod je velmi prostý. V mírových dobách bylo hlavní funkcí priyayi, na které měl dvůr eminentní zájem, zajistit výběr daní a zorganizovat rolnictvo k povinné robotě. Výběr odvodů nebyl tak obtížný. Odvody pro bupatiho byli poměrně mírné a nevyvolávali protesty. Každý bupati ovšem musel jednou ročně přivést své rolníky, aby si odpracovali svou robotu u dvora v hlavním městě. Tyto cesty jsou důkazem vysokého stupně fyzické mobility obyvatelstva v předkoloniálním období na Jávě a zahrnovaly náročné logistické úkony, protože robotující rolníci si museli přinést i vlastní potravinové zásoby. Dvůr se však snažil držet bezplatnou pracovní sílu co nejdéle, což mohlo ohrozit její vlastní úrodu na vzdálených polích. Rolníci proto k ponížení svého pána dvůr tajně opouštěli, a v tomto okamžiku nastupoval jago a jeho lidé, aby je udrželi tam, kde bylo zapotřebí a regent mohl splnit své závazky vůči dvoru (Poesponegoro, Notosusanto 1990: IV.díl, 122).

Vedle zajištění roboty se ovšem bupati potýkali s armádou vyvlastněných rolníků, jejichž počet se měnil v závislosti na politických změnách pocházejících shora. Vyvlastnění rolníci vždy byli potenciální příčinou rebelie. Teoreticky se tyto rolníci mohli usadit a zvelebit půdu v dosud neobydlených oblastech, kterých bylo v 18. století na Jávě stále dost. Zájem usadit se v neobydleném kraji nebo tam, kde byly odvody a roboty mírnější, mohli mít však i rolníci, kteří již nebyli ochotní dále snášet ekonomickou i mocenskou zátěž. Bupati a další priyayi ovšem měli nepřímou kontrolu neobydlené oblasti vně jimi spravovaných krajů. Tuto kontrolu jim zajistili právě bandy vysoce ozbrojených a loupeživých jago, kteří výměnou za svobodný pohyb a „podnikání“ v těchto oblastech terorizovali uprchlé rolníky natolik, že ti raději dali přednost návratu a životu v jistotě roboty a povinných odvodů. Naštěstí pro uprchlé

rolníky i bezzemky vznikala daleko od dvora konkurenční mocenská centra – právě tam, kde regenti vládli spíše jako miniaturní knížata a systematicky posilovali svoji moc (Banyumas, Madiun, Kediri) – a která jim mohla poskytnout trvalý azyl. Tento pravidelný vzestup a pád královských center ostatně tvořil historii předkoloniální Jávy (Onghokham 2003: 123).

2.2 Nástup Nizozemců

Když první nizozemská flotila roku 1596 přistála v západojavánském přístavu Banten, primárním zájmem jejího osazenstva byl obchod, a to především nákup drahocenného koření a dalších zajímavých komodit za velmi výhodné ceny. Samozřejmě, nizozemští kupci a námořníci často neváhali použít zbraně a jejich metody byly jistě nevybíravé, aby odrazili evropskou konkurenci či prosadili svůj monopol na konkrétní zboží u místního pangerana nebo raji. Spojená východoindická společnost (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie* – VOC), do které se roku 1602 nizozemské obchodní společnosti sjednotily, aby neřízenou konkurencí nezvyšovaly výkupní ceny v souostroví a zároveň nesnižovaly prodejní ceny v Evropě, ovšem měla za úkol přinést nizozemskému státu i jednotlivcům co největší finanční zisk. Zájmem Nizozemců proto bylo vybudovat efektivní obchodní síť faktorii, překladišť a pevností, která by tento zisk generovala. Nikdy naopak neměli zájem na teritoriálních ziscích, na budování koloniálního impéria. Během tří století svého působení ve Východní Indii Nizozemci dobyli všeho všudy jen několik přístavů, včetně jejich pozdějšího asijského ústředí – Batávie.

Jinými slovy – Nizozemci Jávu vojensky nikdy nedobyli. Růst jejich impéria jim umožnila postupná ekonomická exploatace ostrova a především obratné politikaření úředníků společnosti. Pokud na Jávě vypukl konflikt mezi dvěma státy (a o ty nebyla v oněch dobách nouze), Nizozemci se většinou přidávali na stranu toho silnějšího, díky čemuž pak mohli s vítěznou silou uzavírat výhodné smlouvy. Jáva samotná nebyla zpočátku pro Nizozemce ekonomicky zajímavá kromě toho, že fungovala jako zásobárna rýže pro Batávii. Až od poloviny 17. století VOC začala vstupovat do smluvních vztahů s regenty na západní Jávě a Pasisiru (severním pobřeží) kvůli dodávkám cukru, kávy a čaje. O několik desítek let později Evropané zahájili podobné styky s mataramskými sunany, poté co se na jejich straně vojensky zapojili do potlačení dynastické rebelie (viz podkapitola 1.3.2).

Opravdu převratné změny v indonéském souostroví ovšem přinesly především historické události v Evropě na přelomu 18. a 19. století. Nástup osvícenství v Evropě se ve Východní Indii projevoval hlavně v její metropoli – Batávii, která tehdy žila velmi barvitým společenským a kulturním životem. V tomto kosmopolitním asijském velkoměstě s evropskou

elitou, vzdělaností a kulturou se tehdy začaly střetávat dva světy. V takřka feudálním světě dlouhodobě usazených holandských úředníků (*blijvers*), vyznávajících lehce zahálčivý život orientálních princů obklopených služebnictvem a otroky, se začaly střetávat nové myšlenky z Evropy, které hlásaly rovnost mezi lidmi, vzdělanost, efektivnější formy vládnutí i byrokracii a nové metody v hospodářství a obchodu. Jeden z nejvýznamnějších guvernérů společnosti, Gustaaf Wilhelm baron van Imhoff (1743–1750), obdivovatel evropského osvícenství, měl snahu modernizovat správu Společnosti i jejích teritoriálních držav.



Obr. č. 5 - Historická mapa Východní Indie z konce 17. století

Zdroj www.googleimages.com

Pro toto období byl typický zájem o studium místních poměrů – náznaky pozdějších vědeckých oborů jako etnologie, lingvistika, zoologie a botanika, jakož i pokusy o unifikaci nizozemských právních předpisů s místním zvykovým právem zvaným adat. Celá tato právní reforma je zajímavá i úsilím vytvořit v souostroví osvícenský absolutistický stát evropského typu – s centralizovanou vládou, efektivní byrokracií a novou vzdělaností.

Neobyčejný kulturní a vědecký rozkvět kolonie byl však provázen stále se zhoršujícími ekonomickými výsledky Spojené východoindické společnosti, které na jedné straně zapříčinilo právě neefektivní vedení, chybná hospodářská politika, korupce a zpronevěra ze strany zaměstnanců, a na straně druhé klíčové změny v Evropě spojené s idejemi buržoazní revoluce. VOC tak nakonec zachránil nizozemský stát: zbývající majetek

společnosti, jinými slovy sporá aktiva a převládající pasiva, byl po jejím bankrotu převeden na Radu asijských držav (*Raad van Aziatische Bezittingen*), která v podstatě plnila funkci ministerstva kolonií (van der Horst 2005: 257). Tato komise byla vyzbrojena plánem správy kolonie, který „měl přinést největší možný blahobyt obyvatelům Indie, největší možné výhody pro nizozemský obchod a největší možné zisky pro nizozemský stát (Vlekke 1959: 242). Tak začal postupný přerod nizozemských faktorií a území v nový politický útvar, jenž vešel do dějin jako Nizozemská Východní Indie. V očích současníků se tím mnoho nezměnilo, ale paradoxně toto rozhodnutí představovalo počátek koloniální říše, která nejenže měla během následujících sto čtyřiceti let ekonomicky a politicky prosperovat, ale díky ní také vznikl model politického uspořádání budoucího nezávislého indonéského státu.

Převzetí Spojené východoindické společnosti nizozemským státem (byť okupovaným napoleonskou Francií) předcházely politické turbulence v Evropě a v Americe a díky nizozemskému angažmá v Evropě a v Americe se dalo očekávat, že následky obou revolucí budou mít silné dozvuky i v souostroví. Nizozemí se neúspěšně podílelo na protifrancouzské a protirevoluční intervenci a v reakci na tyto snahy vznikla revoluční nizozemská armáda, vedená Hermanem Willemem Daendelsem. Ten v čele své Batávské legie r. 1793 vystoupil na podporu revoluční Francie. Jeho oddíly byly sice poraženy, když však o dva roky později do Nizozemí přitáhl francouzský generál Jourdan se svým vojskem, vypukla v Amsterdamu revoluce. Daendels a jeho stoupenci vyhlásili Batávskou republiku (*Bataafse Republiek*) a nizozemský místodržitel Vilém V. prchl do exilu v Británii. Batávská republika jakožto vazalský stát a tudíž spojenec napoleonské Francie vyhlásila válku Británii a její účast v této válečné alianci (1795–1810) měla citelný vliv na dění ve Východní Indii (Vlekke 1959: 236). Britové totiž začali napadat a obsazovat nizozemské enklávy, které se prakticky přes noc staly součástí nepřátelské Napoleonovy říše. V roce 1795 obsadili západosumatránský Padang, o rok později zabrali Ambon. V roce 1806 pak Britové obsadili klíčové enklávy VOC v Kapsku a na Cejlonu. Zdálo se, že nizozemské pozice v asijských mořích a přístavech na pobřeží Indického oceánu začaly definitivně slábnout a v samotném indonéském souostroví dochází po porážce nizozemské flotily britským loďstvem k jakémusi bezvládní ze strany evropských kolonizátorů (Zbořil 2005: 215).

Pronapoleonskému Nizozemí se ovšem podařilo zkonsolidovat síly a na Nový rok 1808 se na Jávě se svým loďstvem vylodil Herman Willem Daendels, který svou rozhodností a činy nezapřel svůj velký vzor – Napoleona, velkého dobyvatele a reformátora, ani inspiraci idejemi francouzského osvícenství. Daendels přijel do Východní Indie s jednoznačným úkolem – zahájit novou nizozemskou obchodní a koloniální politiku. Přestože období jeho

vlády jako generálního guvernéra Východní Indie bylo poměrně krátké (1808–1811), mělo značný vliv na pozdější uspořádání této nizozemské kolonie i samotný život jejích domorodých obyvatel napříč společenskými vrstvami. Daendels navrhl nový soudní systém, včetně zvláštních soudů pro osadníky a rozhodl se provést zásadní administrativní reformu. Tu zahájil rozdělením všech území, na která si činil jménem nizozemského státu nárok, do pěti prefektur a třiceti osmi regenství (*kabupaten*) (Zbořil 2005: 216). Tato administrativní jednotka, přibližně odpovídající našemu kraji, je dodnes základním stavebním kamenem indonéského správního dělení. Současně provedl důkladnou reorganizaci soudnictví, která představovala jeho nejvýznamnější počín. Daendels v něm prosadil svou základní a zásadní tezi segregaci podle etnicity, takže *cizinci*, tedy Evropané, Číňané, Arabové a Indonésané z oblastí mimo Jávu předstupovali před „rady spravedlnosti“, zatímco Javánci a Sundánci byli souzeni dle javánských a sundánských zákonů a zvyklostí (Vlekke 1959: 248).

Nový generální guvernér však především reorganizoval armádu podle francouzského vzoru a hojně jí využíval k potlačení odporu, který byl namířen proti jeho reformám. S reorganizací armády šla ruku v ruce výstavba vojenských zařízení – pevností (*benteng*), kasáren, zbrojovek, nemocnic. V největším městě východní Jávy Surabaji dal postavit nový válečný přístav a přispěl k vytvoření ekonomické infrastruktury celého regionu.

Existence nové armády, kterou Daendels vybudoval a měl k dispozici, přinesla další dopady na společenské vazby. Guvernér totiž vyžadoval při veškerých jednáních vojenskou disciplínu nejen od svých podřízených, ale i partnerů, a to včetně místních vladařů. Pokud se domníval, že tomu tak není, neváhal přikročit k použití síly. Tém méně pak dbal na dodržování jakékoli etikety, ba přímo naopak: své podřízené vedl k tomu, aby uctivé způsoby, určené javánským aristokratů, ostentativně ignorovali (Vlekke 1959: 249). Takové způsoby však u sultánů, sunanů, rajů a regentů, kteří si v období slábnoucího vlivu Evropanů zvykli na relativní suverenitu, přirozeně vyvolaly zděšení. V javánských kronikách té doby proto nalezneme zmínky o opovázlivém a zcela nezdvořilém chování Evropanů, což platilo i pro britské interregnum.

Další obrovský šok pak u orientálních vládců a náboženských učenců vyvolaly snahy Nizozemců prosazovat egalitářské myšlenky francouzské revoluce v silně hierarchizovaných indonéských společenstvích, z nichž největší novinkou byly svoboda podnikání a možnost rovných příležitostí (Ricklefs 1993: 111). Všechny tyto reformy byly nesmírně důležité. Znamenaly totiž rozložení starého systému zavedeného VOC a položily základy pro vytvoření nového.

Roku 1810 bylo vazalské Nizozemí, přesně Holandské království (1806–1810), které nahradilo Batávskou republiku, přičleněno k Francii – van der Horst hovoří o „znovusjednocení Holandského království“ s císařstvím, a tato anexe měla ještě zásadnější dopad na život v souostroví (van der Horst 2005: 262). Gilbert Eliot, lord Minto, v čele britského loďstva přinutil Nizozemce kapitulovat u Batávie a obsadil Jávu a další východoindické ostrovy, aby nepadly do rukou Francouzů. Lord Minto se po krátkém období v čele Východní Indie vrátil do Indie, aby zde zanechal nadmíru schopného administrátora v osobě Thomase Stamford Rafflese, nejprve jako guvernéra Sumatry, poté guvernéra Jávy, a nakonec poručík-guvernéra (*Lieutenant-Governor*) celé Východní Indie. Přestože se do historie zapsal především jako objevitel největší buddhistické stúpy světa Borobuduru a autor klasického díla *The History of Java* (1817), pro obyvatele Jávy měly mnohem větší dopad jeho razantní reformy.

Raffles, který léta působil na nižších postech v britské koloniální správě v Malajsku a Bengálsku, na jedné straně viděl situaci v archipelu pragmaticky v kontextu britské koloniální politiky a stejně tak i činil (Taylor 2003: 222). Z hlediska symbolického se však současně viděl jako následník a pokračovatel javánských králů, a to včetně veškerých práv na půdu a pracovní sílu na územích, která byla plně pod anglickou kontrolou jako Pasisir (Severní pobřeží) i kraje Kedu a Pacitan na jižním pobřeží (Koentjaraningrat 1984: 66). Na tomto místě je třeba zdůraznit, že na rozdíl od Nizozemců se Angličanům podařilo Jávu vojensky dobýt. Ovšem fakt, že porazili Nizozemce vládnoucí na Jávě, a nikoli Javánce a Sundánce jako takové, byl pro Angličany stejně nepodstatný jako pro Japonce o století později, kdy jejich invaze znamenala konec nizozemského koloniálního panství v Indonésii.

Raffles ze své pozice „suverénního vládce“ vysílal trestné výpravy do regionů, kde místní nebo přidělení vládci nedodržovali podmínky stanovené koloniální správou, tj. kde vládli příliš po svém. Výsledkem takové vojenské expedice byl varovný zábor části území dotyčného sunana, sultána, knížete či regenta. V dlouhodobém režimu však tyto výpravy jen zasévaly nebo ještě více prohlubovaly nespokojenost, která pak vyústila v masivní protinizozemské povstání v letech 1825–1830, známé jako Jávská nebo Diponegorova válka.

Raffles dále rozdělil území, na kterých hodlal uplatňovat nárok britské koruny, do čtyř velkých administrativních jednotek a revidoval veškeré smlouvy mezi místními vladaři a bývalými nizozemskými generálními guvernéry. Nejvýznamnějším novátorským elementem, který Raffles v archipelu zavedl, ovšem byly prvky kapitalistického hospodaření, typického pro Evropu raného 19. století, a to především v oblasti tržní a finanční (Koentjaraningrat 1984: 66-67). Obrovský dopad ale měla i jeho razantní pozemková reforma, jejímž hlavním

aspektem byla daň z půdy – anglicky *landrent*, nizozemsky *landrente*, malajsky *pajak bumi*. Ta představovala zásadní změnu ve způsobu zacházení s půdou – díky ní bylo možné půdu nabývat a pozbývat, prodávat a kupovat, pronajímat a hlavně stanovovat její cenu podle její bonity a z ní pak stanovit výši daně (Zbořil 2005: 217). Tento stav ovšem trval necelých dvacet let (1813–1830) – do zavedení tzv. kulturního nebo též kultivačního systému známého jako *Cultuurstelsel*, který nebyl ničím jiným než ohromnou soustavou plantáží, spravovaných nizozemským koloniálním státem. Pokud by však režim zavedený Rafflesem trval déle, mělo by to pro javánskou společnost mnohem závažnější následky.

Když Nizozemci r. 1815 získali po Vídeňském kongresu své kolonie zpět, reorganizace a konsolidace jejich pozic na Jávě trvala celých patnáct let. Jejich primárním cílem bylo učinit Nizozemskou Východní Indii v co nejkratší alespoň soběstačnou, se střednědobou perspektivou výnosů převyšujících náklady. Během britského interregna a během prvních několika let po návratu Nizozemců totiž velmi silně poklesly výnosy, a to navzdory nadějím, které vzbuzovala Rafflesova pozemková reforma. Náklady na spravování Jávy rostly s tím, jak se rozrůstal byrokratický aparát. V rámci obnovování své autority Nizozemci zachovali hlavní rysy systému rezidentur, kabupatenů (krajů, regentství) a nižších správních jednotek zavedeného Daendelsem a Rafflesem, avšak, alespoň zpočátku nepokračovali v úsilí svých předchůdců učinit z *bupati* (regentů) pouhé vysoké úředníky, placené koloniální vládou. Místo toho je spíše považovali za své „mladší bratry“ – měli tedy podřízenou pozici vůči rezidentům a jim se zodpovídali za svou práci (přestože u místního obyvatelstva byl uměle udržován dojem jejich rovnocennosti, aby postava regenta neutrpěla ztrátu autority v očích Javánců) (Onghokham 2003: 131). Tento teoretický rozdíl byl ovšem v praxi téměř zanedbatelný s tím, jak na úrovni nižších teritoriálních celků pokračovala tendence k centralizaci vlády. K tomuto trendu přispívalo několik faktorů: z pohledu Nizozemců bylo zapotřebí čelit nepokojům na mnoha stranách, především na Jávě a na západní Sumatře, a menším měřítku na Sulawesi, Kalimantanu a na Molukách; tím druhým byla nová hospodářská politika (*Cultuurstelsel*), přijatá v r. 1830, která kladla novou ekonomickou zodpovědnost na místní správce.

2.3 Satria Diponegoro a Jávská válka (1825–1830)

Nejmasivnějším konfliktem, kterému museli Nizozemci čelit, byla Jávská válka v letech 1825 až 1830. Tato rebelie představovala nejen největší protinizozemské povstání 19. století, ale i celého období 330 let jejich působení ve Východní Indii. Vypuknutí této války, jak již bylo naznačeno výše, nepřímo způsobily Daendelsovy a především Rafflesovy

reformy, jejichž cílem měla být modernizace a zefektivnění ekonomických a administrativních poměrů v indonéském souostroví.

Bezprostřední příčinou konfliktu však byl dynastický spor po smrti yogyakartského sultána Hamengku Buwona IV., když na místo zemřelého panovníka nastoupil Hamengku Buwono V. Jeden z významných členů panovnického rodu – nevlastní bratr nového sultána Diponegoro – byl pověřen, aby problém nástupnictví projednal i s nejvyššími představiteli Nizozemské Východní Indie. Poté, co byl v nástupnictví dvakrát předejit a definitivně ztratil jakoukoli šanci usednout na sultánský trůn v Yogyakarta – Nizozemci nejprve v r. 1822 dosadili na trůn jeho pětiletého synovce (Diponegora jmenovali pouhým *patihem* – nejvyšším administrátorem dvora) a r. 1826 jeho strýce, rozhodl se pro rezistenci, konfrontaci, a nakonec i pro válku.

Diponegoro nebojoval ovšem jen za změnu dynastického kodexu a získání trůnu. Jakožto zbožný muslim a učenec bojoval právě proti dekadenci a úpadku mravů v kratonu, které do jisté míry souvisely s přítomností Evropanů u dvora. Specifické prvky dekadence ovšem byly javánské provenience – například způsob, jakým si javánští sultáni a princové mezi sebou vyměňovali, předávali či „dědili“ své manželky a konkubíny. Tento jev byl pro konzervativně vychovaného muslima, jakým byl Diponegoro, zvláště urážlivý a nepřijatelný (Taylor 2003: 230).

Podvedený následník trůnu současně brojil proti stále intenzivnějšímu vměšování Evropanů do javánských záležitostí a snižování postavení a autority javánských králů, kteří s kolonizátory stále ochotněji spolupracovali. Brojil ale i proti dalším nešvarům, které s výše popsanou situací souvisely. Okleštění královské a šlechtické půdy, ať už ze strany dočasné britské vlády nebo ještě dříve VOC, znamenalo po zavedení pozemkové renty značné snížení příjmů královské rodiny a aristokracie. Trvajících roztržky mezi elitou a její slabá pozice pak vedla k dalším ztrátám této půdy a jejímu rozprodávání plantážníkům a dalším zájemcům z řad Nizozemců. To však nepřímo způsobilo vyšší zátěž obyvatelstva (*wong cilik*) v podobě zvýšení daní a zavedení nových, kterými si javánská elita kompenzovala redukcí svých příjmů (Ricklefs 1991: 116). Po zhruba sedmdesáti letech relativní prosperity, kterou přineslo období míru a relativní stability po uzavření smlouvy z Giyanti (1755), se ve dvacátých letech 19. století javánská zemědělská společnost začala opět propadat do chudoby.

Jak vyplývá z výše uvedeného, hlavním záměrem Diponegora bylo vyhnat kolonizátory a současně vymýt z Jávy vše cizorodé, neislámské, nemravné – jinými slovy, vytvořit z tohoto ostrova islámský stát neboli *Dar-ul Islam* (arab. „dům islámu“). Co přesně si pod tímto termínem představoval samotný Diponegoro a nakolik souhlasili s implementací

tohoto politicko-náboženského zřízení jeho spolubojovníci, není úplně jasné. Protože šlo o celou sérii povstání a rebelií, byť na jedné široké platformě, je pravděpodobné, že i v této válce zbývalo mnoho prostoru pro nejrůznější samozvané dobrodruhy, ať už je nazýváme jagové nebo nějak jinak, kteří v rámci vytváření aliancí s bojujícími frakcemi vždy sledovali především prosazování svých partikulárních zájmů.

Diponegoro je dnes uctíván jako novodobý javánský hrdina, islámský bojovník, patriot a vojevůdce. Jeho legenda ho představuje jako asketického a vznešeného muže, jehož cílem bylo konat dobro. Podle něj byla pojmenována i jedna divize indonéské armády, která se proslavila během „indonéské revoluce“ – tj. bojů za nezávislost proti Nizozemcům po druhé světové válce – a zvláštním dekretem prezidenta Suharta byl vyhlášen za národního hrdinu. Jeho současníci ho ovšem viděli v poněkud jiném světle. *Babad Dipanagara* neboli Diponegorova kronika, sepsaná u dvora surakartského sunana Pakubuwona VI. kritizuje jeho až příliš přísně islámské vzezření, mravy a doprovod. Její autor také soudí, že Diponegoro snižoval svůj status tím, že preferoval společnost ulamů před královskou šlechtou (Carey 1981: 343).

Na tomto místě je možno namítnout, zda-li je nutné se takto obšírně zabývat Diponegorovou válkou. Odpověď zní: rozhodně ano. Tato disertace se kromě jiného snaží mapovat historii indonéských rebelií, z nichž mnohdy spolupráce mezi vládnoucími (nebo jinými mocnými) vrstvami a zločinnými vrstvami vyklíčila, anebo je nějakým způsobem provázela. Diponegoro ovšem v žádném případě nebyl jagem, ale jednoznačně satriou – aristokratickým bojovníkem, mužem, který byl a stále je zdrojem hrdosti při hledání indonéské národní identity (Mrázek 1978: 19).

Jak již bylo nastíněno v úvodu, satriové měli s jagy mnohé rysy společné. Diponegoro byl jednak inspirátorem a vůdcem rebelie, který povstal proti legitimnímu panovníkovi, jednak používal velmi podobné metody – aby posílil své charisma vůdce, podobně jako Trunajaya, Surapati a mnozí další se intenzivně věnoval askezi, esoterice a meditaci v lesních či jeskynních poustevnách. Odtud se vracel duchovně posílen (disponuje *ngelmu* – vyšším poznáním) a s novými vizemi, které pak úspěšně šířil mezi lidem. Šířením zpráv o svém svazku s duchovní nevěstou javánských králů Nyai Rara Kidul (Královnou jižních moří) se tento kandidát na yogyakartský trůn snažil poukázat na to, že je právě on je tím vyvoleným, aby se stal panovníkem (Taylor 2003: 233). *Ngelmu* byla pro vůdce a vojevůdce, stejně jako pro jaga mimořádně důležitá, protože mu zajišťovala magickou sílu a nezranitelnost, a tudíž mu (z javánského pohledu) několikanásobně zvyšovala šance na vítězství v boji. Proto bylo také poměrně přirozeným a běžným jevem, že většina rebelií v devatenáctém a zkraje

dvacátého století byla vedena právě náboženskými guru zvanými *kiai* (též *kyai*), muži, kteří si skrze ctnostný náboženský život získali pověst lidí ovládajících nadpřirozeno, nebo přinejmenším majících nadlidské schopnosti (Kartodirdjo 1984: 32).

Účast na podobném boji tak byla svatou povinností každého řádného muslima. To byl také důvod zapojení širokých vrstev obyvatelstva např. do povstání v Bantenu v r. 1888 a také Diponegorovy války. Ostatně, princovým nejlivnějším duchovním poradcem a spoluvelitelem byl Kyai Maja, který nejen údajně disponoval nadpřirozenými schopnostmi, ale současně byl i vlivným vůdcem muslimské komunity. Bílé hábity, které rebelové nosili, a až slepý fanatismus, se kterým šli do každého boje, dokazoval naprostou důvěru, kterou chovali vůči svému vůdci a jeho ngelmu, jež je měla učinit nezranitelnými proti ostřím mečů a střelám protivníka (Moertono 1968: 81). Podobná víra v nezranitelnost vůdců nebyla neobvyklá ani v rámci Indonéské revoluce (1945–1949). Vytváření mýtů, které provázely činy vůdců rebelií či vojenských velitelů, hrálo v indonéském prostředí klíčovou roli. Diponegoro, ačkoli sám rozhodně nebyl klasickým jagem, má s těmito postavami mnoho společného.

Diponegorova válka také byla, podobně jako mnoho jiných povstání, hnutím mesianistickým. Ať už byla vedena hindujavánskou vírou v příchod Spravedlivého krále (*Ratu Adil*), nebo jeho islámským ekvivalentem – mesiášem zvaným Imam Mahdi, vždy šlo o vykoupení země z období a morálního úpadku, které zajistí spravedlivý panovník. Tuto roli si osobovali jak rebelští vůdcové velmi nízkého původu, tak nepřekvapivě vysoký aristokrat Diponegoro – cílem však vždy bylo jediné: stabilní království, jehož středobodem je tradiční a konzervativní král, prostředník mezi bohy a lidmi a předurčený vůdce svého lidu.

V neposlední řadě je třeba obšírněji hovořit o Jávské válce, protože to byl mimořádně brutální konflikt a vyjma vlny masových vražd v letech 1965–1966 nejbrutálnější konflikt celé indonéské historie. Ačkoli šlo o válku guerillovou, počet jejích obětí přesáhl patnáct tisíc na straně Nizozemců, z nichž bylo osm tisíc Evropanů a sedm tisíc indonéských vojáků, a více než dvě stě tisíc na straně rebelujících Javanců (Ricklefs 1993: 117). V přímých bojích z tohoto počtu padla méně než jedna desetina obětí, většina zemřela na následky zranění, nemocí včetně epidemie cholery a hladomoru (Vlekke 1959: 286). Přesto zprávy o těchto krutostech této šokovaly celý moderní svět.

Jávská válka ovšem měla především zásadní vliv – podobně jako mnoho jiných velkých válečných konfliktů – na javánské životy v době poválečné. Její následky byly cítit nejméně čtyřicet let, a to na poli politickém, hospodářském, administrativním i kulturním. Co se týká vrstev nejnižších (*wong cilik*), byly tyto dopady veskrze negativní. Propojená

nizozemská a javánská administrativa (*Binnenlands Bestuur*, resp. *pangreh praja*), která byla po roce 1830 zesílena a prohloubena, také připravila takřka ideální podmínky pro vytvoření polokriminálních struktur, které jednak suplovaly funkci neoficiální policie ve službách mocných, a jednak se staly základem, či předzvěstí fenoménu, který je odborníky na jihovýchodoasijská studia nazýván politický gansterismus či premanismus (indon. *premanisme*), a který je primárním objektem bádání této disertace.

2.4 Kulturní systém 1830-1870. Vznik „theatre state“ a jago ve službách koloniálního státu

V roce 1824 byla založena Nizozemská obchodní společnost (*Nederlandsche Handel-Maatschappij*; *NHM*), která zastřešovala všechny obchodníky a kupce, kteří operovali ve Východní Indii a kterou podporovala nizozemská vláda včetně krále, jenž byl jako soukromá osoba jedním z jejích největších akcionářů (de Klerck 1938: 178). Účelem jejího zřízení bylo získat zpět ztracený terén, kde obchodu i námořní plavbě nyní dominovali Britové a nově také Američané (van der Horst 2005: 283, Ricklefs 1993: 120). Společnost ovšem nepřinesla očekávané zisky a obchodní expanzi. Koloniální pokladnu navíc ve druhé polovině vysávala Diponegorova válka a rovněž válka padri na Sumatře. V letech 1826–1830 se sice podařilo podstatně zvýšit export z Jávy, ovšem výdaje potřebné k potlačení obou válečných konfliktů byly natolik astronomické, že v nizozemské státní pokladně zůstávalo naprosté minimum financí (Boomgaard 2004: 66). V roce 1830 také vrcholila hospodářská i politická krize v Evropě, která se silně dotkla i Nizozemí. Tehdy se zhroutilo finanční hospodaření nizozemské metropole, nizozemská koruna ztratila Jižní Nizozemí – Belgii, která se osamostatnila, a celou Evropou ještě silně doznívaly dozvuky francouzské revoluce. (Z Nizozemí se tak tehdy stalo Nizozemsko.)

Ku prospěchu nizozemské vlády i jejího koloniálního panství se tehdy postu generálního guvernéra Nizozemské východní Indie ujal hrabě Johannes Van den Bosch (1830-1834). Ten byl zarytým odpůrcem myšlenek revolucionáře a pronapolenského vojevůdce Daendelse i relativně umírněného koloniálního liberála Rafflese. Jeho primárním úkolem bylo obnovit ekonomickou výkonnost této nizozemské kolonie, a především najít způsob, jak vykompenzovat dluhy po Spojené východoindické společnosti. Neméně podstatnou úlohou Van den Bosche pak bylo vytvořit nový právní řád a celý systém vlády, což bylo i odrazem výsledku Jávské války, který znamenal příslovečně utažení koloniální šroubu na doraz. Rok 1830 se tak po roce 1800 stává dalším mezníkem v koloniálních

dějínách Jávy, protože znamenal její úplné ovládnutí Nizozemci a nepřímo i tzv. Vnějších ostrovů, které tvořily Nizozemskou Východní Indii.

To se projevilo především ve dvou aspektech uspořádání této nizozemské kolonie – ve způsobu vládnutí a v metodě její ekonomického exploatace. Van den Bosch zavedl nový systém zcela v duchu představ nizozemského humanisty Huga Grotia o smlouvě a suverenitě: rozdělil souostroví na oblasti pod přímou správou (*Direct bestuurd gebied*) a samosprávná území (*Zelfbesturende landschappen*). Zavedl funkci inspektorů (*opzieners*), což byli v podstatě zmocněnci vlády, jejichž úkolem bylo sledovat dodržování předpisů, placení a výběr daní. Kontrolovali, jakým způsobem jsou prostředky, ať už finanční, naturální či v úkonech, shromažďovány, zda nedochází k jejich zpronevěře, nebo případnému podplácení a úplatkářství (Zbořil 2005: 223). Jak se později ukázalo, tento neblahý jev, podobně jako v dějinách VOC, prorostl celou novou administrativu jako rakovina.

Generální guvernér si ovšem zajistil historickou proslulost především zavedením nuceného pěstování kulturních plodin, známým jako kulturní nebo také kultivační systém (*cultuurstelsel*), Indonésany neblaze pojmenovaným *Tanam Paksa* – nucené pěstování / výsadba. Ten vyústil v exploataci ostrova v takové míře, jakoby to byla jedna obrovská plantáž, která byla ve vlastnictví koloniální vlády (Vlekke 1959: 289). V zásadě šlo o to, že van den Bosch byl přesvědčen, že Javánci umějí pracovat, ale že nemají zájem mít vyšší výnosy, jelikož to obnáší více práce, a proto je třeba k vyšším výkonům donutit (Vlekke 1959: 288).

Viděno z perspektivy javánských dějin, kulturní systém nebyl v žádném případě inovací, ale prodloužením zastaralého modu zdaňování – navázal totiž na metody využívané domorodými vládci před zavedením pozemkové daně, kteří zdaňovali své obyvatele formou nucených odvodů zvaných *pajeg* (Taylor 2003: 240). Van den Boschův systém byl v rozporu s návrhy jeho předchůdce, generálního komisaře Du Bus de Gisigniese (1826-1830), který měl v plánu otevřít Jávu evropským podnikatelům, aby zvelebili půdu dosud ležící ladem za pomocí místní námezdní síly. Van den Bosch ovšem preferoval centralizovaný rozvoj se státním dozorem, který by maximalizoval výnosy koloniální vlády. To mělo za následek vyhnání soukromých podnikatelů v zemědělství z oblastí pod přímou správou.

V těchto oblastech měly vesnice nebo jiní majitelé pozemků povinnost pěstovat na pětině své zemědělské půdy komerční plodiny jako indigo, kávovník či cukrovou třtinu s tím, že majitelé půdy měli oprávnění nutit rolníky, jenž byli v držení půdy, k robotě na těchto plantážích v maximální délce odpovídající pětině roku, tj. 66 dní (Boomgaard 2004: 62).

Tento systém implementovali níže postavení úředníci koloniální vlády – tzv.

controleur – prostřednictvím místních vládců – *bupati* (regentů), *wedana* (okresních hejtmanů/správce) a *camat* (podokresních správce). Ty nizozemská koloniální správa ponechala v jejich funkcích s tím rozdílem, že namísto panství (*lungguh*) o určitém počtu podřízených domácností – *cacah* – je začala odměňovat pravidelnou výplatou v penězích. Lokální vládcí z řad javánské šlechty – *priyayi* – se tak takřka přes noc stali regulárními koloniálními úředníky, kteří v rámci svého úřadu museli mluvit malajsky (Sutherland 1979: 16). Malajštinu (základ budoucí indonéštiny) a nikoli svůj mateřský jazyk totiž Nizozemci zvolili jako jazyk komunikace se svými indonéskými „poddanými“. Současně posílili své administrativní jednotky a přesněji vytyčili jejich hranice. Tak byla celá Jáva rozdělena do vesnic, každá se svým oficiálně přiděleným územím, které hraničilo jedno s druhým tak, že na ostrově nezůstalo žádné administrativní vakuum. Vesnice se tak stala nejnižší správní jednotkou, v jejímž čele stál náčelník, nebo vesnický starosta – *lurah*. Jeho post byl v rámci koloniální správy jako jediný placen v podobě přiděleného pozemku (Onghokham 2003: 126). Javánská správa *pangreh praja* byla natolik výkonná a efektivní, že do implementace kulturního systému v době jeho vrcholu v roce 1860 bylo zapojeno pouze 190 nizozemských úředníků, jež dohlíželi na dva miliony pracovníků (Taylor 2003: 240).

Jestliže jsou dnes na Jávě venkovské komunity – vesnice – poměrně zřetelně oddělené od okolních rýžovišť a dalších zemědělských ploch, je pravděpodobné, že za vytvořením tohoto uspořádání stojí právě vliv nizozemské koloniální politiky 19. století. Předtím rolníci patrně žili ve více roztroušených komunitách po javánském venkově. Před zavedením kulturního systému podle soudobých pozorovatelů tehdy existovalo jen velmi málo společenství na způsob vesnic. Podle Onghokhama se vesničtí sousedé mnohdy ani neznali. Přirozeně, že javánská vesnice nevznikla přes noc se zavedením *cultuurstelselu* v r. 1830, ale přesto to byl vnějšími tlaky urychlený proces, který mohl nastat v řádu několika let (Onghokham 2003: 126). Tento systém plantáží, řízený a do detailu propracovaný koloniálním státem, ovšem přinesl zásadní změny nejen ve vnějším či technickém uspořádání venkova, ale měl dalekosáhlé důsledky ve společenském zřízení.

Zábor zemědělské půdy ve prospěch koloniálních plantáží nebyl, co se územního rozsahu týká, až tak drastický. Týkal se zhruba tří až čtyř procent celkového území Jávy, byť mnohdy šlo o tu nejlepší půdu, například v údolí řek Solo a Brantas (Boomgard 2004, Vlekke 1959: 292). Navíc, úrodné půdy byl na Jávě opravdu dostatek, a to především v okolí množství činných sopek, které byly pro o její obyvatelstvo jak prokletím, tak, jak se odvažují tvrdit, i požehnáním. Láвовý prach z vulkánů totiž představoval fantastické hnojivo. Fertilita

javánské půdy tak představovala další faktor, který kultivačnímu systému přinesl obrovský úspěch a výnosy.

Jinými slovy, nároky Nizozemců na půdu nebyly pro javánské, sundánské a madurské rolníky tím největším břemenem. Klíčovým problémem byly požadavky, které si koloniální stát činil na práci v podobě nucené roboty obyvatel Jávy. Se zakládáním plantáží totiž samozřejmě vznikala nutnost vybudovat cesty a silnice, mosty a zavlažovací zařízení, která by novému systému zajistila fungování a z něj plynoucí kýžený profit. V oblastech, kde byly koloniální plantáže založeny, bylo do práce na nich zapojeno více než šedesát procent a na některých místech či v sezoně přes 80 procent dospělého obyvatelstva (Onghokham 2003: 172).

Přestože jsem princip zdanění obyvatelstva v rámci kulturního systému již nastínil, domnívám se, že je třeba popsat ho zevrubněji, protože jeho dopady na tradiční společenské vazby na Jávě byly drastické. Koloniální stát získal pracovní sílu rolnictva skrze systém pozemkové daně. Ta sice byla formálně zrušena a vlastníkem veškeré půdy se stal stát, ovšem všichni její držitelé museli – bez nároku na mzdu – odpracovat určitý počet dní na plantážích. Rozsah této nucené práce (roboty) tedy odpovídal výši (zrušené) pozemkové daně. Dlouholetý britský koloniální úředník John Furnivall a znalec jihovýchodní Asie výsledek pojmenoval těmito slovy: „žádná pozemková daň, ale vyšší výnosy pro vládu“ (Furnivall 1939: 115).

Aby si vláda zajistila dostatek pracovní síly, musela de facto změnit systém držení půdy – jinými slovy, zvýšit počet držitelů půdy, kteří by svou pozemkovou daň odváděli ve formě roboty. Z tohoto důvodu koloniální vláda zrušila koncept *tanah pusaka* (posvátné děděné půdy) i *tanah yasan* (nově zkultivované půdy) a s tím i veškerá individuální práva na půdu. Veškerá zemědělská půda byla prohlášena za půdu vesnickou. Nizozemci, kteří považovali svoji Východní Indii jakožto nástupnický stát javánských království, zde využili (nebo spíše zneužili) logické konsekvence tradičního principu, podle kterého je veškerá půda majetkem krále, a tím pádem i vesnice jakožto nejmenší administrativní jednotky (Onghokham 2003: 128). Následkem tohoto kroku bylo posílení pravomocí a pozic vesnického náčelníka – *luraha*, jehož úkolem nyní bylo rozdělit půdu a zorganizovat své lidi, aby splnili pracovní kvóty.

Na první pohled tyto změny přinesly i relativně pozitivní posun směrem k jakési demokratizaci vesnického života. Především lze hovořit jistě sociální mobilitě, protože mnozí bezzemci tak mohli získat přístup k půdě a s ní i statut plnoprávných rolníků. Opak byl však pravdou, demokratický aspekt těchto novot byl jen zdánlivý. Nizozemské koloniální vládě

totiž samozřejmě nešlo o zrovnoprávnění všech vesničanů a spravedlivější rozdělení blahobytu, ale pouze a jen o získání co největšího počtu pracovních sil. Konsekvence těchto principiálních změn tak byly pro javánské rolnictvo katastrofální. Termín pro plnoprávného držitele půdy, tradičně označovaného jako *sikep*, zmizel a nahradil ho výraz *kuli*. Vesnická společnost se tehdy rozdělila na třídu „celých kuliů“ (držitel půdy) a „polovičních kuliů“ (nájemce půdy). Slovo *kuli* bylo do Nizozemské Východní Indie importováno z britské Indie (*coolie*), kde jednoduše označovalo nekvalifikovanou, hrubou pracovní sílu, nosiče, kopáče, námezdního dělníka nejnižší kategorie – a do této kategorie byl *sikep* neboli dříve plnoprávný, relativně zámožný rolník kvůli své povinné robotě na plantážích, stavbách a dalších projektech kulturního systému degradován (Onghokham 2003: 129).

„Komunální půda“, jak Nizozemci vesnickou půdu nazývali, začala být označována jako *tanah kongsen*, půda patřící *kongsi*. *Kongsi* byl výraz importovaný ze severního pobřeží Jávy, kde žila silná čínská komunita, a označoval „společný podnik“ nebo „čínský byznys“ (Lombard 1996: 55). Tím dali javánští farmáři jasně najevo, jak cizí jsou pro ně tyto nové agrární struktury.

Nizozemci se v průběhu desetiletí ekonomické exploatace rádi pyšnili tím, že využili a navázali na javánské instituce a „tradice“ ponechali nedotčené. Z výše uvedeného je víc než jasné, že to byla pouhá iluze. Některé javánské principy byly bezesporu využity – jako například vlastnictví půdy státem anebo jisté prvky ze systému *cacah* (daňových jednotek v podobě širší rodiny „poddané“ javánským *priyayi*, viz kapitola 2.1.) v rámci systému zdanění ve formě nucené práce na plantážích. Evropští kolonizátoři ovšem byli mnohem efektivnější a především důslednější, což se projevilo i v detailním propracování veškerých logických konsekvencí nově zavedeného kulturního systému v takové míře, jak to neučinil žádný z tradičních javánských států. Nizozemská Východní Indie po roce 1830 nebyla nástupnickým státem javánských království, ale státem zcela odlišným. Tento koloniální stát představoval vysoce efektivní a moderní politický útvar, který měl všechny prostředky k tomu, aby poměry na Jávě přizpůsobil potřebám kapitalistického hospodářství metropole.

Dezorganizace a chaos, který Nizozemci vnesli do tradičních struktur, byl zřejmě hlavním faktorem, který jim umožnil vymodelovat javánskou venkovskou společnost podle svých představ. Koloniální vláda vnímala tuto společnost jako hierarchizovaný a byrokraticky řízený celek, s vesnicí jakožto nejnižší správní jednotkou. Tento obraz struktury venkova se zjevil ještě zřetelněji, když byl po čtyřiceti letech *cultuurstelsel* v roce 1870 pod tlakem liberálů a silících humanistických trendů v metropoli oficiálně zrušen. Nizozemští a javánští

koloniální byrokraté se stáhli z přímého řízení agrární ekonomiky a Agrární zákon (1870) otevřel Jávou soukromému podnikání (Ricklefs 1993: 124).

Na tomto místě je ostatně třeba zdůraznit, že měst se tyto změny nedotkly zdaleka tak silně, což je podle mého názoru dáno tím, že tato většinou přístavní města – ve vnitrozemí bylo jen málo měst v klasickém slova smyslu – byla již desetiletí v rukou Nizozemců, a navíc již staletí žila svým vlastním, kosmopolitním životem, velmi odlišným od života v zemědělském vnitrozemí. Zde se vše točilo kolem obchodu, který vedle Nizozemců ovládali Číňané a podílely se na něm i další národnosti – Malajci, Bengálci, Arabové, Bugisové a další, zde se mnohem více projevovaly nové trendy v technice, vědě atd.

Javánský venkov ale Nizozemci změnili k nepoznání. Ponechali sice ve funkcích bupati, camaty, nechali šlechtě jejich okázalé tituly, ale tím to skončilo. Kolonizátoři během několika let vytvořili zcela novou javánskou vesnici. Lurahovi – jejímu starostovi – dali takové pravomoci, kterými v předkoloniálních dobách zdaleka nedisponoval. Totéž platí o úřadu bupatiho (regenta), i když zde došlo k poněkud bizarní situaci: bupati a další priyayi tímto dostali do jakési dvojrole. Na jedné straně totiž bupati (wedana, camat atd.) získal větší moc i bohatství, současně však byl mnohem více závislý na nizozemských koloniálních správcích. Přímo podřízen byl nizozemskému *residentovi* – správci rezidentury (správní jednotky nižší než provincie a vyšší než *kabupaten* – regentství, kraj), kterému se za výkon své funkce zodpovídal. Při výkonu funkce mu asistoval níže postavený nizozemský úředník – *controleur*.

Jinými slovy, javánští warlordi, kteří žili z povinných odvodů svých poddaných, se takřka přes noc stali „malajsky hovořícími úředníky, zemskými inspektory a koloniálními stevardy“ (Sutherland 1979: 16). Nizozemci je označovali slovem *ambtenaar*, tedy úředník. Zřetelnější odtržení od předkoloniálního systému si lze jen stěží představit. Namísto počtu svých lokálních stoupenců jakožto hlavní mocenské základny, se rozšířil princip zvaný *asal-bapak-senang* („hlavně, aby byl pán/šéf spokojen“), který se stal základem úspěchu v kariéře byrokrata. A v žádném případě nejde o anekdotu, když zmíním, že tento princip, ve zkratce zvaný ABS, přežil nejen koloniální dobu, japonskou okupaci, Sukarnův *Orde Lama* (Starý řád) i Suhartův *Orde Baru* (Nový řád) a jeho dodržování je zárukou postupu na hierarchickém žebříčku v rámci indonéské státní správy v dobách demokratické transformace.

Je proto poněkud ironické, že koloniální správa současně dala regentům k dispozici takové prostředky, aby mohli zachovat svoji tradiční roli regionálních vládců a prosazovat svůj status prostřednictvím vznešených titulů a okázalých rituálů. Paradoxně v předkoloniálních dobách relativně nezávislý bupati žil v dřevěné budově s doškovou

střechou, zatímco nyní, jakožto úředník ve službách nizozemského krále, žil v kamenném paláci, obklopen luxusním evropským nábytkem, pod ochranou javánské gardy v napoleonských uniformách holandských husarů, a s královskou apanáží, díky které mohl okázale hostit své evropské a čínské návštěvníky (Onghokham 2003: 131). Lombard v tomto kontextu hovoří o *bupati raja*, tedy královském regentovi, jakémsi miniaturním králi, který žil obklopen svou rodinou, manželkami, sluhy (zvanými *magang*, pro které loajální služba zdarma byla příslibem dobrého místa v budoucnu), písařem a dozorcí zvanými *opas* (Lombard 1996: 77). *Opas* byl v podstatě jen jiným názvem pro *jaga*, jehož postavení v rámci koloniální správy a mocenské interakce především na venkově bude analyzováno níže.



Obr. 9 – Javánský šlechtic se svým „moudřejším bratrem“ – nizozemským residentem

Zdroj www.engelfriet.nl

Jestliže byl regent neformálně povýšen do role miniaturního knížete, pak se vesnický náčelník dostal do postavení miniaturního regenta. Koloniální vláda si pro něj nemohla dovolit podobně okázalý styl, a ani by jeho postavení takový styl neodpovídal, ale zdůraznila jeho charisma tím, že jeho funkci pojmenovala *lurah* podle uctívané postavy z javánského stínového divadla *wayang*. (V dobách předkoloniálních se náčelník vesnice neoznačoval jako *lurah*, ale jako *bekel*, někdy *bekel demang* či *petinggi patuh*; jejich hlavní funkcí byl výběr daní a organizace práce.) Toto formální posílení jeho autority mu pak umožnilo efektivněji řídit obyvatele své vesnice.

Je zajímavé, že Onghokham vůbec nezmiňuje další představitele z hierarchie javánské domorodé samosprávy *pangreh praja*, tj. okresní hejtmany (*wedana*) a podokresní kolegy

(*camat*). Podle mého názoru je vynechává proto, že lurah jakožto charizmatičtý a svým lidem často volený náčelník vesnice, byť na nejnižší oficiální vůdcovské pozici, stejně jako uctívaný bupati s aureolou královské moci (v dobách předkoloniálních byl v podstatě místokrál) byli přirozenými autoritami. Nizozemci pro ně měli označení *volkschoofden* – lidoví vůdci. Oproti nim byli wedana a camat spíše nepřilíživě oblíbenými *ambtenaar* – dosazenými úředníky. Navíc funkce wedany postupem času splynula s funkcí bupatiho hlavního asistenta – patiha (Ricklefs 1993: 128).



Obr. č. 10 - Mapa, znázorňující dvě středojavánská království a dvě knížectví, která fungovala na bázi autonomie pod správou nizozemského koloniálního státu, béžová barva znázorňuje území *mancanegara* (dosl. vnější oblasti), které bylo plně pod přímou správou Nizozemců (zdroj: *Wikipedia*).

Někteří nizozemští administrátoři požadovali důsledné oddělení těchto dvou přístupů vládnutí, jiní v nich neviděli principiálního rozdílu, dokud byli všichni tito představitelé dokonalým nástrojem koloniální moci. Nakonec i bupati a lurahové byli během kulturního systému dosazováni a odvoláváni, podle toho, jak pracovali pro koloniální stát. Jinde naopak vznikly dynastické rody bupati, ve kterých se tato funkce dědila z otce na syna. Jiným důvodem mohlo tedy být to, že pozice wedanů a camatů se v rámci hierarchie prakticky nezměnila a ti jako takoví i nadále sloužili v pangreh praja (Sutherland 1973: 117). Jinými slovy, tato situace se lišila kraj od kraje.

Viděno z politického hlediska se se zavedením kulturního systému javánský předkoloniální „contest state“ neboli válečnický stát změnil na stát loutkový – „theatre state“, který se stal jakýmsi vedlejším produktem koloniálního řádu, jenž jeho prostřednictvím navozoval dojem, že si Javánci vládnou sami. Tento stát představovala právě javánská původní administrativa pangreh praja, která fungovala prakticky paralelně a zároveň pod dohledem nizozemské koloniální *Binnenlands Bestuur*, tedy vnitrozemské správy (Sutherland 1973: 114).

Loutkovými představiteli tohoto státu tudíž samozřejmě byli regenti a další priyayi sloužící v koloniální administrativě. Svým způsobem byli loutkami i panovníci čtyř zmíněných polonezávislých středojavánských států (yogyakartského sultanátu, surakartského sunanátu, knížectví Mangkunegaran a Pakualaman), kterým Nizozemci ponechali moc a určitý stupeň autonomie s tím, že na jejich fungování bedlivě dohlížel nizozemský úředník. Jejich panovníci ovšem nebyli podřízeni nizozemským residentům jako bupati, nýbrž přímo Batávii.

Právě v oblastech mimo tyto dynastické státy, které byly nazývány *mancanegara* neboli vnější oblasti, byli nejvyššími představiteli javánské moci bupati. Pro úplnost uvádím, že oblasti *mancanegara* tvořili tyto kraje: Madiun, Jepara, Rembang, Pacitan, Kediri, Banyumas – tedy kraje v nejbližším okolí na sever, východ a západ od Yogyakarta a Surakarty. Označení bupati pojmem loutka není zcela přesné, přestože za výkon své funkce se plně zodpovídali Nizozemcům. Pokud však plnili rozkazy a koloniální potřeby svých nadřízených k jejich spokojenosti (tj. výnosy z plantáží byly uspokojivé, v regionech vládli klid a pořádek), měli relativní volnost a disponovali značnou mocí vůči svým „poddaným“. Tzn. mohli (svévolně) vymáhat extra daně či robotu navíc – pro svůj osobní prospěch. Činili tak ovšem v tajnosti, bez vědomí nizozemských koloniálních úředníků. Jinými slovy, Nizozemci určovali veškeré normy a zákony nebo trvali na jejich dodržování, což se jim do značné míry dařilo. Mimo jejich dohled, ve stínu „pořádku a míru“ (*rust en orde*), jak situaci v koloniálním státě idealisticky viděli jeho evropští správci, se dělo mnoho neblahých věcí, ze kterých měli prospěch především javánští administrátoři a jejich nohsledi (Schulte Nordholt 1991: 74-75). Jak je zřejmé, struktura koloniálního státu se stala mnohem více hierarchickou a byrokratickou, zatímco tradiční stát se silně opíral o osobní vazby.

Tyto osobní vazby vycházely z tradičního hindujavánského konceptu *Manunggaling Kawula-Gusti*, který představoval mystický svazek člověka s Bohem (*unio mystica*), je ztotožněním jedince s Bohem (Petrů 1998: 57). Protože král byl v hindujavánském pojetí představitelem Boha, přenesl se tento koncept do každodenní roviny, tj. do vztahu mezi

králem a poddaným, resp. patronem (např. bupatim) a klientem (rolníkem). Pokud oba plnili své závazky a povinnosti, vládla v jejich interakci harmonie a jednota – podobně jako ve vztahu věřícího s Bohem. Nástup nových struktur ovšem tento tradiční koncept zcela rozvrátil, resp. posunul do zcela jiné roviny, jak bude vysvětleno později.

Nový, koloniální stát byl pro většinu venkovanů zcela cizí a z výše uvedeného je zřejmé, že i nepřátelský. Nebo přesněji, javánští zástupci koloniálního státu – bupati, wedanové, camati a lurahové – se nadále snažili vystupovat jako patroni a ochranitelé obyčejného lidu. Jejich pravé ruky, asistenti a nohsledi, se kterými již obyčejní lidé přicházeli do styku, a kteří vymáhali např. daně, povinné odvody či robotu, ovšem představovali pravý opak. Mocní se stále snažili vyvolávat iluzi patronství nad svými lidem, a tak si zajistit aureolu přirozené autority a oblíbenosti, zatímco jejich přísluhovači a jejich metody byly ztělesněním krutosti, podlosti a lakomství.

Na každý pád, javánští venkované byli nuceni v takovém státě žít a přežít. A právě jeho hierarchičnost, byrokratičnost a řekněme i odcizení vytvořily potřebu existence sítě prostředníků či „mediátorů“ (Onghokham a Schulte Nordholt shodně hovoří o *power brokers*) mezi vládnoucí vrstvou a jejich poddanými. Obecné označení pro tyto zprostředkovatele jednání bylo *jago* (termín, který je překládán „rváč“, „odvážlivec“, nebo také „vítěz“, „šampión“, „bojový kohout“). Jak je zřejmé z předchozích kapitol, historické kořeny existence a působení jagů leží hluboko v předkoloniální době.

Pokud v tradičním javánském prostředí hovoříme o moci, je základní premisou, že tato moc je vždy přímo úměrná nadpřirozeným schopnostem jejího nositele. Již víme, že král a nobilita jakožto prostředníci mezi bohy a obyčejnými lidmi museli disponovat *wahyu* (božskou vizí, darem) a *sekti* (nadpřirozenou silou), která se projevovala božskou září (*cahya*) (Moertono 1968: 81). Na druhou stranu, drobný lid naopak považoval jagy za nezranitelné (*kebal*) proti sečným a bodným zbraním, kulkám, ale také proti hněvu těch, kteří byli u moci. Ti, kteří vládli, byli nazýváni a považováni za *digdaya* (ti, kteří drží absolutní moc). Z pohledu obyčejných rolníků jago musel být v tomto ohledu nezranitelný, jak se jinak mohl odvážit jednat s mocným bupatim nebo jeho lidmi? Podle Onghokhama byli kebal i panovníci a bupati, ale jejich nezranitelnost se údajně odvíjela od *wahyu*. Takto zdvojené nadpřirozené schopnosti byly u krále i regenta navýsost důležité: jen tak mohl čelit ještě mocnějším silám jako jsou záplavy nebo vulkanická činnost (Onghokham 2003: 132). Ostatně, víra ve *wahyu* panovníka je v Indonésii a na Jávě především rozšířená dodnes – a hovoří se o ní tudíž i ve spojitosti s prezidenty Indonésie. Ten, během jehož vlády je země stíhána živelnými katastrofami a zmítá jí chaos, proto z pohledu běžného javánského

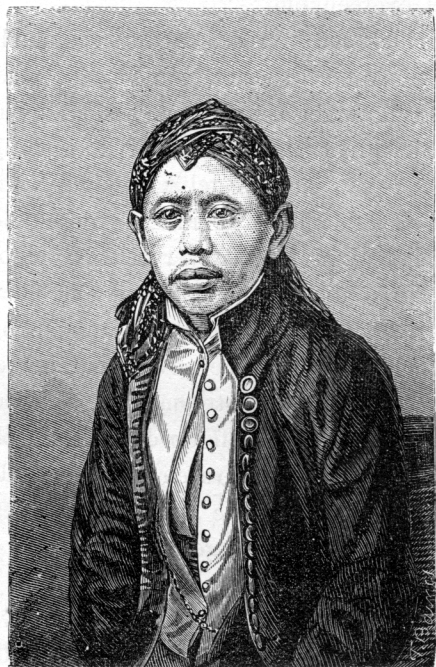
venkovana nedisponuje silnou wahyu a měl by vládu přenechat někomu, kdo je lépe obdařen nadpřirozenými silami. I když se to přímo netýká tématu této kapitoly, dovolím si zde narážku na časté porovnávání bývalého autokratického prezidenta Suharta a jeho následovníků v období demokratické transformace slovy: „Suharto byl diktátor, ale za jeho vlády panovala ekonomická stabilita a dostatek (a odud plynoucí sociální mír), za vláda Susila Bambang Yudhoyona se demokracii vcelku daří, ale zemi stíhá jedna přírodní katastrofa za druhou...“ Takto triviálně lze shrnout pohled některých méně vzdělaných a méně majetných Indonésanů na vládnutí obou prezidentů.

Jago byl člověk z lidu a jako takový nemohl získat nezranitelnost skrze wahyu. Čistě teoreticky vzato, musel ji získat pracně a zdlouhavě askezí a meditací v poustevnách a náročným psychickým a fyzickým cvičením u mistra – šlo především o bojová umění zvaná *pencak silat*, což je komplexní systém javánské sebeobranu ne nepodobný jiným asijským uměním typu karate či kung-fu. Onu zvláštní, nadpřirozenou sílu, ze které pramenila jeho odvaha, mu také mohl dodávat nebo zvyšovat také nějaký účinný amulet – *jimat* (O'ong Maryono 2001: 40). Na rozdíl od wahyu, které bylo, viděno očima tradičních Javánců, vyloženě abstraktní povahy, kebal představovalo sílu zcela konkrétní. Jak již bylo popsáno v úvodních kapitolách, důraz na bojová umění, jakož i silné opojení mystikou byly typické rysy většiny jagů. Ostatně ve všech rolnických povstáních na Jávě včetně Diponegorovy války (viz kap. 2.3) museli být jejich vůdci kebal a každý jejich stoupenec měl být chráněn jimatem.

Jak již bylo popsáno, jagové měli v předkoloniálních dobách významnou úlohu ve službách javánských panovníků především jako vojenská síla nebo jako jedinci či skupiny využívané na „špinavou“, násilnou činnost ve prospěch patrona, nebo např. k potlačování drobných venkovských nepokojů či rebelií. Pracovali také jako špehové a donašeči (*jagabaya*). Za koloniálních časů, v dobách bez revolt a povstání, fenomén jago existoval i nadále, ovšem tito silní a vlivní jedinci byli využíváni k zajišťování pořádku, a to i bez nutnosti využití fyzického násilí (jakkoli vydírání a podobné metody stále zůstávaly součástí repertoáru těchto venkovských predátorů). Jak bylo naznačeno, nerovnostářská javánská společnost, která zdůrazňovala mystický koncept moci, znemožňovala přímou konfrontaci mezi držiteli moci a rolníky ještě větší měrou než v dobách předkoloniálních. Pro jednání s nimi proto níže postavení lidé využívali služeb *power brokers* (Schulte Nordholt 1991: 77).

Tento jev ovšem nebyl zcela novým prvkem, který přišel s vytvořením a rozvojem nizozemského koloniálního státu. Již v dobách před přímou vládou Nizozemců se např. bupati snažili oslovit panovníka za účelem žádosti o snížení povinných odvodů či zmírnění roboty jeho lidí u dvora, ale nebylo běžné, aby tak činili sami, řekněme při osobní audienci. Naopak,

využívali styků s jeho níže postavenými příbuznými nebo ještě lépe s jeho oblíbenci. Tato tendence fungovala i opačným směrem. Sunan, sultán či *pangeran* (kníže, princ) obdobným způsobem přesvědčovali regenty, aby dodrželi své závazky vůči nim nebo jim vyšli vstříc v případě nějakých zvláštních požadavků.



Obr. č.11 Javánský bupati – zdroj www.papuaweb.org

V koloniálních dobách Nizozemci de facto navázali na stejný systém. Proto byl v rámci regentství (kabupatenu) po regentovi druhou nejvýznamnější postavou *patih* – zemský správce, jakási miniaturní obdoba ministerského předsedy a pravá ruka regionálního vládce. Právě jeho prostřednictvím nejčastěji probíhala obousměrná komunikace mezi regentem a Nizozemci. V některých specifických případech byli do funkce „spojek“ povoláni také někteří bupatiho příbuzní. Patih také předával rozkazy nebo vyjednával požadavky od nizozemských pánů nebo bupatiho směrem dolů v rámci domorodé administrativy, tj. okresním hejtmanům (*wedana*) a hlavám podokresů (*camat*) či jiným úředníkům a správcům (*ambtenaar*). Podle M. C. Ricklefse Nizozemci v praxi bupati obcházeli a při prosazování svých záměrů více spoléhali právě na patihy (Ricklefs 1993: 128). V těchto šlechtických a úřednických kruzích přirozeně nebyla pro prostředníky klíčová jejich nezranitelnost a jiné mystické a silové atributy jaga, ale spíše jejich vyjednávací a diplomatická obratnost. V každém případě, nutnost využívat služeb vyjednávačů byla typická pro všechny vrstvy javánské společnosti.

Na tomto místě vyvstává otázka, proč tomu tak bylo, proč byla jejich role tak důležitá a univerzální? Zdá se, že prostředníci a vyjednávači vyplňovali jakýsi ideologický rozpor mezi kulturním ideálem a politickou realitou javánské společnosti. Ideál *priyayi* neboli javánského šlechtice a držitele formální moci na Jávě byl v podobě symbolického prostředníka mezi bohy a pozemským světem, ochranného, ale paradoxně také pasivního a odtazitého od každodenních záležitostí. Zprávy o utrpení obyčejných lidí se jim nesměly předkládat (Onghokham 2003: 134). Koloniální stereotyp charakterizuje javánskou nobilitu jako neaktivní a rezervovanou, jejíž příslušníci se zabývali kulturními aktivitami, mystikou a snahou o dosažení harmonie (*rukun*), jinými slovy, hlavně sami sebou. Stručně řečeno, koloniální ideologie je viděla i prezentovala jako parazitující, ale v zásadě neškodnou společenskou třídu.

Realita všedního dne ovšem byla velmi odlišná. Nároky a požadavky nobility na rolníky byly poměrně vysoké, až bezohledné, a toto platilo ještě více o koloniálních pánech – jejich životní úroveň a materiální spotřeba byla opravdu značná. Rozpor mezi ideálem a skutečností tak vyžadoval mnohem aktivnější přístup v rámci prosazování požadavků ze strany obyčejných rolníků, který se projevil ve volbě schopných a aktivních lídrů ze svých řad. Každá z interaktivních stran proto měla silnou potřebu využívat prostředníky. A to byla role, která byla šita na míru právě jagům.

Jagové zastupující různé frakce a zájmové skupiny měli přes základní spojující atributy rozličné postavení a odlišné možnosti, hovoříme proto o několikero typech těchto kontroverzních postav. Prozkoumejme tedy jejich archetypy zevrubněji. Ještě předtím je ale třeba zdůraznit jejich společné specifikum: jago byl zástupcem či zastáncem homogenní skupiny, tedy sobě rovných, nikdy nepracoval ve prospěch nesourodé zájmové skupiny či celé vesnice.

Pro *priyayi* tak byl jejich jagem *bupati* nebo, logičtěji, *patih* (viz výše). Mohl to být i někdo o stupínek níže na javánském společenském žebříčku, např. místní prokurátor (*jaksa*), který měl ke koloniálním správcům velmi blízko díky časté spolupráci s Nizozemci týkající se kriminality. Skupina vesnických náčelníků – *lurahů* – mezi sebou také volila svého nejschopnějšího zástupce, který měl na starost vyjednávání s *priyayi*, zatímco držitelé půdy (a současně daňoví poplatníci) měli svého jaga, aby v jejich zájmu vyjednával s *lurahem* nebo případně se „šéfem“ *lurahů*. Jak zmiňuje Onghokham, jago držitelů půdy nemusel nutně být ten nejmocnější či nejbohatší, ale spíše šlo o jeho konexe a diplomatické zkušenosti. Každopádně, s postupem času se jeho bohatství, vliv a moc mohly jiným vyrovnat, protože postavení jaga s sebou přinášelo své plody (Onghokham 2003: 135). V závislosti na své

společenské pozici mohl být jago užitečný oběma stranám, jelikož jeho úkolem bylo přimět své klienty, aby přistoupili na podmínky požadované jejich pány – ať už šlo o priyayi, Nizozemce, nebo jiné skutečné držitele moci – s příslibem, že v případě dodržení podmínek již nebudou vymáhány žádné jiné odvody, a že jim patron zajistí ochranu, tj. před jinými jagy, zloději a podobně. Současně však musel přesvědčit své patrony, že on svěřené úkoly zvládne a zařídí vše potřebné v jejich prospěch.

V předkoloniálních dobách musel vesnický náčelník lurah pokaždé projednat se svými lidmi každý požadavek ze strany jejich pána na základě prastarého principu *musyawarah*, jenž byl založen na konsensuální dohodě a kompromisu. Se zavedením koloniální správy a současně s narušením prastarého principu spolupráce mezi patronem a klientem Manunggaling Kawula-Gusti se situace značně změnila (Schulte Nordholt 1991: 78). Lurah, jehož pozice byla posílena koloniální správou, nyní již nemusel řešit a neřešil podmínky povinných odvodů s vesničany, ale jednal pouze se sobě rovnými tj. s ostatními lurahy v rámci jedné oblasti, např. podokresu (*kecamatan*). V novém systému současně přestalo být běžnou normou, aby každý lurah žádal o audienci u bupatiho nebo jiných výše postavených představitelů pangreh praja. To příslušelo jen těm nejschopnějším z nich. Tak vznikla nutnost zvolit pro vyjednávání ve vlastním zájmu toho nejprotřejejšího a nejvlivnějšího ze svých řad (na principu *primus inter pares*) – jaga. Tento druh jaga byl označován jako *palang* (dosl. křižovatka, Nizozemci ho označovali slovem *tussehoofd*), já osobně se přikláním výkladu tohoto termínu českým výrazem „spojka“. A právě skrze tuto spojku probíhala jednání mezi priyayi na jedné straně a lurahy na straně druhé.

Palang byl obvykle muž (v hierarchii javánské samosprávy pangreh praja, stejně jako v hierarchii administrativy koloniálního státu hovoříme výhradně o mužích), který byl dostatečně bohatý a měl jistou prestiž a lokální moc. Dost možná vlastnil půdu i v jiných vesnicích, což dále zvyšovalo jeho neformální moc. Jeho slovo mělo váhu. Na druhou stranu, podobně jako ostatní prostředníci a spojky, byl tento člověk neoblíben prakticky u všech stran, se kterými měl co do činění. Byl však klíčovou spojkou pro priyayi, Nizozemce, lurahy i vesničany. Palang jakožto bohatší a vlivnější starosta měl vliv na ostatní lurahy a patrně i na obyvatele jejich vesnic. Jeho obojaká pozice se projevovala až bizarním způsobem. Pokud chtěl „řadový“ lurah prosadit nepopulární opatření ve „své“ vesnici a setkal se při tom s rezistencí, odvolával se často právě na palanga. Na druhou stranu se stávalo, že vesničané se svou prosbou nebo požadavkem obešli svého luraha a rovněž se obrátili přímo na palanga (Onghokham 2003: 136).

Někdy byl ovšem palang dosazen samotným bupatim, a to hlavně v případech, že buď se mezi skupinou lurahů žádný schopný jago-palang nenacházel, anebo nebyl dostatečně loajální. Otázka loajality vůči bupatimu byla totiž u palanga klíčová. Proto nezřídka dosadil nějakého svého příbuzného, nebo někoho, na koho se podle svých zkušeností mohl plně spolehnout. Palang totiž nejenže udržoval v příslušných vesnicích klid a pořádek (*rust en orde*) a zajišťoval dostatečné odvody a daně, ale především byl neocenitelným zdrojem informací pro regenta. V celkovém souhrnu, navzdory neoficiálnosti své pozice to byl velmi významný hráč na poli vesnické politiky, jakýsi drobný politický boss venkova (Taylor 2003: 176). Neboli role jako ušitá na míru schopnému jagovi.

Tento neformální, ale komplexní systém spojek, vyjednavačů a informátorů nevyhnutelně vedl k množství zlořádů, které postihovaly především drobné rolníky. Právě oni totiž vždy nesli břemeno vysokých odvodů a daní, které mohly být ve finále vyšší než bylo stanoveno nizozemskou koloniální správou. Není snad ani nutné detailně popisovat, že ono navýšení sloužilo především k obohacení bupatiho, ostatních priyayi a jejich jagovských spojek a nohsledů. Rozumně uvažujícím Nizozemcům byl tento systém trnem v oku, protože znemožňoval jakoukoli reformu venkova. Nizozemská správa samozřejmě měla zájem na co nejvyšších výnosech z ekonomické exploatace Jávy, ale od šedesátých let 19. století se v Nizozemsku začaly prosazovat tendence směřující k liberálnějšímu a tedy lidštějšímu přístupu vůči domorodým obyvatelům Východní Indie (Poesponegoro, Notosusanto 1993: 118).

Pod vlivem těchto trendů došlo v roce 1870 k ukončení nechvalně proslulého, i když velmi výnosného kulturního systému a zahájení období tzv. etické politiky. Z perspektivy nizozemské koloniální vlády ovšem tento systém představoval obrovský úspěch a obrovské obohacení metropole (Vlekke 1959: 291). S jeho ukončením a se zahájením určité liberalizace Východní Indie se Nizozemci snažili zrušit systém těchto neformálně jmenovaných či samozvaných vůdců a spojek na javánském venkově. Není zcela jisté, do jaké míry se jim to podařilo, protože jagové působili v javánské venkovské společnosti i nadále, i když patrně v poněkud omezené míře. Jisté však je, že navzdory přání Nizozemců zpacifikovat činnost jagů, to byli právě oni, kdo přispěl výraznou měrou k jejich rozmachu a posílení pozic. Byli to oni, kdo požadoval po javánských priyayi udržení klidu a pořádku na javánském venkově, protože na to sami neměli prostředky v podobě policejních nebo vojenských oddílů, a kdo těžil z výnosů javánského zemědělství (Schulte Nordholt 1991: 78). Je určitě velmi zajímavou informací, že celou Jávu tehdy spravovalo necelých dvě stě holandských úředníků – rezidentů a zemských inspektorů (*opzieners*). Neměli k dispozici ani silné vojsko – nizozemská

královská armáda (KNIL) byla početně slabá a špatně vyzbrojená. Prostředky na udržení pořádku neměli ani samotní bupati a jiní priyayi, kteří se proto uchýlili k prostředkům nelegálním, totiž systému prostředníků, spojek, donašečů a vyděračů. Jagové se tedy stali jakousi neformální policií ve službách javánské nobility a úředníků, a nepřímo i Nizozemců.

Všechny tyto služby ve prospěch vládnoucí vrstvy nemohl samozřejmě zajistit samotný palang. Ten byl místním politickým bossem a zároveň zpravodajskou službou regenta. Ostatní policejní a dohlížitelé funkce ale zvládnout nemohl a ani nepříslušely jeho postavení. Ty měly na starosti jiné typy jaga. Tím prvním byl *kebayan* (asistent). Kebayan byl v podstatě lurahův nohsled a biřic nebo, diplomaticky řečeno, ten aktivnější člen lurahova týmu (především na rozdíl od samotného luraha, jemuž příslušela okázalá rezervovanost). I on, stejně jako palang, byl neoblíben kvůli své obojakosti, a proto se ani na jedné ze stran, pro které pracoval, nesetkával s důvěrou. To vysvětlovalo, proč lurah nikdy nejmenoval kebayanem svého syna nebo svého možného nástupce na postu luraha. Kebayan jakožto obyvatel vesnice měl velmi dobrý přehled o majetkových poměrech každého souseda, a tím pádem o jeho možnostech platit daně (Onghokham 2003: 140). Proto to byl on, kdo určoval výši daní, ať už tak činil přímo, nebo nepřímo tím, že informoval jakoby nezúčastněného luraha, který pak vydal finální rozhodnutí o výši pajeg.

Systém jagů měl své výhody pro ty, kteří byli u moci, ale přinášel často velké utrpení těm na spodních příčkách hierarchie venkovské společnosti. Palang podobně jako kebayan a další jagové využívali lupiče a hrdlořezy za účelem potlačení jakéhokoli odporu ze strany vesničanů. Ostatně, pod zdánlivou zástěrkou klidu a míru se tehdy zločinu obrovsky dařilo. Nizozemský plantážník C.C. Amand popsal situaci v Kediri na východní Jávě okolo r. 1870 takto: „Gangy zločinců a lupičů jsou rozesety po celé Jávě...a tvoří takřkajíc jednotnou komunitu s tím, že přinejmenším znají jména a bydliště ostatních...“ Na jiném místě své zprávy, která zprvu šokovala nejvyšší koloniální představitele natolik, že ji odmítali považovat za důvěryhodnou, pak píše: „Na Jávě je činnost zloděje zaměstnáním, které je součástí komunálních služeb, které zajišťuje mnoha lidem práci, některým investice, a které přináší mnohé výhody jejich ochráncům...žádný starosta vesnice nepovažuje svoji vesnici za úplnou a v nejlepším pořádku, pokud daná vesnice nemá alespoň jednoho zloděje – často několik, kteří jsou pod vedením nejstaršího a nejchytřejšího zloděje, kterému se říká Djago...“ (Amand 1877, jak jej cituje Schulte Nordholt 1991: 74).

Jak jsem již nastínil výše, tento rozsah zločinnosti pramenil z naprostého nedostatku pořádkových sil jak na straně javánské administrativy, tak na straně Nizozemců, a proto bylo v zájmu jednotlivých obcí vydržovat si jednoho dva protřelé a světa znalé zloděje. Ti si často

zajišťovali vylepšení své reputace tím, že nekradli v domovské obci, ale především tím, že svoji vesnici ochraňovali před jinými zloději. Pravděpodobně odsud pochází tvrzení, že javánský jago byl do určité míry ochráncem chudých, něco na způsob Robina Hooda. To však absolutně neodpovídá pravdě, tento druh jaga nebyl ani v nejmenším sociální bandita, tak jak jej v r. 1959 popsal Hobsbawm. Tzv. „dobrý“ jago-zloděj neměl ani jinou možnost, než své řemeslo provozovat jinde. Pokud chtěl žít poklidným životem rolníka ve své vesnici, jednou za čas vyrazit na lup a být při tom tolerován a kryt jak vesničany, tak lurahem, nesměl podle nepsané dohody operovat ve vlastním revíru. Tento přístup jaga dokonale vystihuje javánské přísloví: „Nekálej ve vlastní ložnici“ (*aja ngising ing kamaré dhewé*), kterým se většina z nich řídila (Bertrand 2004: 328). Jago ovšem musel svým soukmenovcům musel ještě něco nabídnout. Vesničanům proto na oplátku (za krytí) zajišťoval ochranu před krádežemi a lurahovi odevzdával podíl ze své kořisti, např. kýtu z ukradené jalovice. Pokud se však nepodařilo uchránit vesnici před krádeží dobytka, byl požádán poškozeným, aby uloupená zvířata vypátral, za což obdržel jakési kapesné a patrně také opium na cestu. Většinou se vracel bez úspěchu, protože dobytek byl již poražen, rozporcován a maso rozprodáno, anebo se nechtěl pouštět do konfrontace se svým kolegou. Tyto výpravy přesto byly pro jaga cenné, protože obhlédl „terén“ v jiných okresech a navázal důležité kontakty. Někdy se mu však podařilo dobytek i viníka nalézt, na základě čehož pak vyjednal navrácení dobytka za výkupné, které poškozený zaplatil zloději, a ze kterého jago obdržel provizi (Schulte Nordholt 1991: 83).

Pokud došlo ke krádeži příliš velkých rozměrů, než aby ji bylo možné rovnou utajit, zahájily místní autority oficiální vyšetřování, které ovšem mělo podobu spíše byrokratického rituálu než efektivního pátrání. Lurah tehdy nahlásil událost okresnímu správci wedanovi, který jej pak vyslal s doporučujícím dopisem „vyšetřovat“. Lurah pak s tímto dopisem obešel úřady v podezřelých vesnicích, kde získal písemné stvrzení o provedení vyšetřování. Tím získal důkaz o tom, že učinil maximum pro dopadení viníků a neohrozil svou vlastní pozici. Současně neohrozil svého jaga a s ním vlastní pravidelný zdroj příjmů (Schulte Nordholt 1991: 83). V těchto svazcích byl tedy prapůvod organizovaného zločinu na Jávě, ať už posvěcený představiteli státu, nebo s jejich přímou účastí.

V důsledku těchto poměrů kriminalita v sedmdesátých letech devatenáctého století, jak popsal Amand, na Jávě rozbujela do neuvěřitelných rozměrů: krádeže dobytka i za bílého dne, zhářství, zastrasování i vydírání byly na každodenním pořádku. To vše patrně v důsledku neexistence, nebo spíše nefungování pořádkových sil – to malé množství javánských policistů, které bylo k dispozici, se na této činnosti ve stínu koloniálního státu samo podílelo.

Zločin v poslední čtvrtině 19. století ale daleko překročil rozměr drobné kriminality, kterou do té doby Nizozemci nevědomky či záměrně přehlíželi. Situace se stala tak vážnou, že ji koloniální správa již přehlížet nemohla a významně posílila policejní přítomnost na ostrově. Zločinnost a z ní pramenící celková nejistota totiž mj. začaly ohrožovat dokonce podnikání a prosperitu evropských plantážníků (Schulte Nordholt 1991: 86).

Posílení policejních a vojenských sil a zavedení tvrdých trestů přineslo změny ve vzorci chování samozvaných jagů. Brutální zločinnosti ubylo a sami jagové byli nuceni v rámci prosazování cílů svých patronů (alespoň částečně) ustoupit od otevřeně násilných metod. Naopak „museli našlapovat hezky zlehka, aby nenarušili tradiční image patrona před jeho klienty a (současně) aby jeho protesty v jejich zájmu proti ‘byrokratickému legalismu’ nevyvolávaly dojem začínající vzpoury“ (Onghokham 2003: 142). Jago jakožto „freelancer“ neměl v zádech podporu koloniální moci, takže byl nucen uchýlovat se k jedinému způsobu, který mu zajišťoval potřebnou ochranu ze strany bupatiho: stal se jeho špiónem a informátorem (*weri*). *Weri* byl důležitým instrumentem v rámci udržování koloniálního „klidu a pořádku“ (*rust en orde*) a při prosazování množství nařízení koloniálního státu na javánském venkově. Koloniální vláda neznamenalala „pouze“ vymáhání daní a v době kultivačního systému povinnou robotu, odpovídající pozemkové daní. Nizozemci ve své pedantské systematičnosti – jejich důraz na systém byl proslulý – vytvořili nařízení snad pro každý aspekt fungování venkova: od upravenosti a uspořádání vesnice, přes způsob, jak se mají stavět ploty, cesty, silnice, domy, až po to, jak se mají Javánci chovat, když kolem nich prochází koloniální úředník atd. Tuto situaci trefně popsal britský koloniální úředník v Barmě a znalec Východní Indie John Furnivall: „Žádný venkovan na Jávě se nesmí poškrábat na hlavě, aniž by mu (holandský) okresní správce dal povolení a přidělil mu experta, který mu ukáže, jak se to dělá“ (Furnivall 1939: 134). Český pozorovatel by patrně situaci vyhodnotil ještě výstižněji. Za těchto okolností byl jago pro venkovany *blater* (správkař, „ten, kdo zná“), tedy ten, který ví o okolním světě mnohem více než průměrný chudý rolník, který se sotva kdy podíval dál než do sousední vesnice. *Blater* mohl být rolníkům nápomocen radou a vysvětlením, ale jeho role spočívala spíše v tom, že je nutil věci dělat tak, jak si to žádala nová nařízení. Podle mého názoru tedy v podstatě fungoval jako jakýsi moderní biřic neboli neoficiální vymahatel nařízení a zákonů nizozemského koloniálního státu.

Z tohoto širokého využití jejich služeb je zřetelně vidět, že navzdory jejich zločinné povaze a nedůvěryhodnosti byli jagové velmi potřební pro všechny vrstvy javánské společnosti. Přirozeně, pro obyčejné rolníky by bylo bývalo mnohem lepší, kdyby žádní jagové neexistovali a vládli jim jen spravedliví starostové a koloniální úředníci. To však byla

naprostá utopie, a proto, když už se zde takovýto komplexní systém vyvinul, bylo vždy lepší, ne-li životně důležité, mít nějakého jago na své straně.

Přestože se díky posílení policejních orgánů na Jávě na konci 19. století podařilo omezit množství těch nejzávažnějších zločinů, frekventovaná drobná kriminalita přetrvávala. Přetrvávala částečně i proto, že to umožňoval a toleroval systém, opírající se o zpravodajské a „policejní“ služby jagů. Jen pro příklad, zpočátku 20. století se nizozemský rezident v Madiunu pokusil sestavit seznam weri ve své rezidentuře, které klasifikoval jako ty, kteří mají problémy se zákonem, nebo je s nejvyšší pravděpodobností v brzké době budou mít. Samotný rezident byl šokován, když se dopracoval k počtu čtyři až pět tisíc. Ve srovnání s javánskou úřednickou šlechtou priyayi, jejíž příslušníků bylo v celé rezidentuře pouhých 200, to bylo obrovské číslo (Ongkokham 2003: 143).

Jagové byli dozajista osoby zvláštní postavy, zvláště vezmeme-li v úvahu, že to skutečně byli muži z lidu, bez formálního vzdělání, které měli např. priyayi, a přesto byli schopni svými informacemi ovlivňovat vysoce postavené úředníky. Museli být skutečně velmi bystří a obratní, což ve spojení s jejich dualistickou povahou, z ní pramenící nedůvěryhodností, ambivalentní morálkou a jim často připisovanými magickými schopnostmi, byla vskutku nebezpečná kombinace. Proto javánští představitelé nizozemské koloniální úředníky před jednáním s nimi upřímně varovali s tím, že by jakékoli styky s těmito jedinci měli přenechat právě jim – místním správcům a jejich pobočníkům. Oněch několik holandských úředníků, kteří tato varování ignorovali, dopadlo velmi špatně – některé čekal osobní pád a konec slibné kariéry, jiné čekalo totéž a nervové zhroucení k tomu. Zda-li to bylo dáno zlotřilostí jagů, nečitelností, neuchopitelností jejich chování, či magickými schopnostmi, není známo. Je však předem jasné, a zde mohu hovořit z osobní zkušenosti z několika dlouhodobých pobytů na Jávě, že Evropan málo znalý poměrů byl a je v takové situaci předem odsouzen k prohře.

Weri prosazoval zájmy svého regenta či wedany nejen proti nejobyčejnějším lidem, ale i proti jejich mocenským konkurentům, nepohodlným lurahům apod. Důvěru regenta, které v důsledku svých intrik pozbýval, si mohl zajistit nejlépe právě tím, že posílil jeho pozice. Díky tomuto posílenému vlivu nahoře jago také mohl lépe chránit své vlastní přívržence například tím, že díky přímluvě u svého patrona bylo zastaveno jejich stíhání, či staženo obvinění za drobnější kriminální činy. Jak je vidět, weri byl poměrně významným hráčem na lokální politické scéně – jakýmsi malým politickým bossem, což je ještě markantnější, vezmeme-li v úvahu, že teoreticky nikdo takový neexistoval – v oficiální hierarchii javánské administrativy pro něj nebylo místo.

V této kapitole jsem se tedy zaměřil na čtyři základní typy jaga: palang, kebayan, blater a weri. Všechny tyto postavy, na rozdíl od jiných, méně specifických typů, jsou produktem koloniálního státu. Potřeba důsledného výběru daní a odvodů a efektivní organizace roboty posílila roli vesnického starosty – luraha a dala vzniknout dvěma novým pozicím: palangovi a kebayan. Naopak, nutnost implementace tisíců nařízení nizozemského koloniálního státu, která od základu změnila strukturu tradiční javánské vesnice, jakož i potřeba udržet „klid a pořádek“ mezi lidem, umožnila vzestup blaterům a weri. Ať už jejich pozice byla více oficiální (palang, kebayan), nebo méně oficiální (blater, weri), všichni sloužili svým patronům, a tím pádem i státu. Jeho představitelé, pokud jagové své agendy spravovali efektivně, na oplátku přivírali oči před jejich nekalými aktivitami, pokud to nenarušovalo onu iluzi harmonie, ono „paladium míru“, které mělo v očích nizozemských kolonizátorů vládnout javánskému venkovu. Jinými slovy, velký podíl drobné kriminality a lokálního násilí, byl nepřímým výtvozem koloniálního státu. Tato kultura násilí, jež vzešla právě ze struktur onoho *contest state*, se pak stala modelem pro využívání násilí v postkoloniální indonéské společnosti (Bertrand 2004: 330).

Na tomto místě si však musíme položit otázku, jak je možné, že tak kontroverzní postava, jakou bezesporu byl jago, je v literatuře či na filmovém plátně tak často líčena jako oblíbený lidový hrdina? Je možné, že by paměť javánského, sundánského či jiného indonéského národa byla zcela pomýlená v tom, že by obdivovala lokální bossy? Nebo snad biřice a špehy nizozemských kolonizátorů? Nikoli. V tomto případě jde jednoduše o jiný, mnohem vzácnější druh jaga. V předešlých odstavcích popsání jagové byli minimálně postavy kontroverzní a ať už sloužili komukoli a jejich pohnutky byly jakékoli o blaho lidu jim určitě nešlo. Kdo tedy inspiroval literární a filmová díla, kde vystupují v roli ochránců lidu javánští Zorrové a Robinové Hoodové? Nebyli snad jagové znalí magie a bojových umění spíše prodlouženou rukou mocných, především koloniálního státu, namísto aby chránili obyčejný lid? A jsme opět u merita věci – dualismu fenoménu jago. Zde není ovšem zapotřebí zevrubně popisovat jejich kontroverzní povahu, to již bylo učiněno v dostatečné míře. Pokusím se proto zaměřit na ty aspekty jejich působení, kterými někteří jagové si tuto pověst „hrdinů“ vydobyli.

Důležité je si uvědomit, kdy – v jakých dobách a za jakých okolností – se tito jagové objevili. Nebývalo to v dobách míru a relativní stability – ty byly doménou jagů nohsledů, špiclů a biřiců – kebayanů, weri, blaterů. Jagové – hrdinové vystupovali z anonymity v dobách rolnických rebelií. Tedy tehdy, když životní podmínky rolníků byly nesnesitelné už

příliš dlouho – vymáhání daní překročilo únosnou mez, dlužníci byli zavíráni do vězení, bití, šikana ze strany blaterů a weri byla všudypřítomná. Do čela vzbouřených rolníků se v takových okamžicích stavěl jiný jago – vznešený bandita.

Navíc, ne všude měli Nizozemci situaci tak pod kontrolou jako ve vnějších oblastech neboli *mancanegara* (Madiun, Jepara, Rembang, Kediri, Banyumas atd.), jež měli pod přímou správou, jak jsem popsal v předchozí podkapitole. Především v Bantenu na severním pobřeží západní Jávy, západně od hlavního města Batávie, na rozdíl od oblastí střední a východní Jávy, byly útoky banditů a rebelie velmi frekventované. Kartodirjo píše o chronickém neklidu, který periodicky nastával v takové formě, kterou by bylo možné nazývat sociální banditství (*social banditry*) v Hobsbawmově pojetí (Kartodirdjo 1984: 4).

Od počátku 19. století až do jeho devadesátých let se v Bantenu dařilo nejružnějším banditům a rebelům. Mělo to své příčiny: faktické zrušení bantenského sultanátu v roce 1808 v kombinaci s úpadkem lokálních společenských norem a rozpadem regionální správy, v neposlední řadě islámská ortodoxie až fanatismus, který vedl k ještě větší nenávisti, namířené vůči nevěřícím, cizím vládcům. To vše byly ideální podmínky pro rozvoj aktivit rebelujících banditů. Banten se ostatně může pyšnit tradicí povstání a rebelií, která se datuje až do 16. století, a také reputací centra rozvoje a bohatství esoterických nauk včetně magie. Samotné slovo Banten se údajně odvozuje od slova *bantahan*, což v sundánštině znamená „vzpurný, nepodajný“ (Wilson 2002: 246). I kdyby tato etymologie nebyla zcela správná, povahu tohoto kraje a dnešní indonéské provincie vystihuje dokonale.

Bantenští rebelové navíc měli velkou výhodu v tom, že operovali v oblastech, kde členitý terén poskytoval množství skrýší, což oni sami ještě znásobovali efektivní komunikací na mnohem vyšší úrovni, než vedli vládní úředníci. Jejich šance na přežití zvyšovala i podpora z strany místního obyvatelstva, jakož i jejich bojové umění a zbraně, které si uměli opatřit zvenčí. Čím si však získali podporu obyčejných lidí? Nemohlo to být násilím nebo ze strachu z pomsty banditů? Běžným jevem totiž bylo, že jagové-zloději mnohokrát ukradli dobytek za bílého dne a svědky při tom varovali slovy: ‚To byl jen ohnivý had (*ular api*)‘, což znamenalo, že pokud cokoli prozradí, jejich hospodářství lehne popelem (Schulte Nordholt 1991: 87). Tento druh banditů (na rozdíl od obyčejných zlodějů) patrně spíše neměl potřebu kořistit na těch nejchudších, ale soustředil se na bohatší, tedy ekonomicky zajímavější cíle. Napadal především domy a povozy evropských pánů a čínských obchodníků, někdy také domácí šlechty. Možná se majetku chudších vrstev záměrně vyhýbal, aby si je neznepřátelil a udržel si jejich podporu.

V lidových vyprávěních a legendách proto nacházíme vysoce stylizovanou postavu v podobě mladého jaga, který studuje korán a v lesní poustevně se pod přísným dohledem mistra se několik let věnuje cvičení bojového umění *pencak silat*, askezi a meditaci a usiluje o dosažení ideálu vznešeného jaga. Poté, co splnil všechny náležitosti včetně ovládnutí *ngelmu* (tajných nauk), je posvátným iniciačním rituálem – *slametanem* - pasován na jaga a čeká na svoji příležitost. Ta nastává v okamžiku, kdy ho *wong cilik* (drobný lid) potřebuje nejvíce. Tehdy se jago staví do role rebela, který vyhláší guerillovou válku Nizozemcům a využívá přitom své bojové a magické schopnosti, aby vnesl chaos do jejich řad a oslabil jejich pozice. Se svými přívrženci, které díky svému charismatu rychle získává vylupuje domy, úřady a sklady nizozemských kolonizátorů, přepadává jejich konvoje a svou kořist rozděluje mezi chudé, část věnuje na stavbu mešity, část na sirotky.

Jagova solidarita s utlačovanými a role jejich ochránce se stala také častým tématem nejrůznějších žánrů lidového divadla, především na Jávě. Například lidová fraška zvaná *ludruk*, typická pro východní Jávu, prezentuje příběhy a eskapády místních jagů jako byl madurský Sakera, Sarip Tambak Roso (jago, který vybojoval východojavánské město Surabaya) nebo Sawung Galing (bandita z Pasuruanu na východní Jávě). Podobně *Lenong Betawi*, forma lidového divadla v Batávii a okolí, dramatizuje příběhy nejslavnějšího jaga budoucí Indonésie, batávského Si Pitunga, který dlouho vzdoroval Nizozemcům, a nakonec jimi byl dopaden, a jeho lokálních kolegů: Si Jampang, Si Panjanga a dalších. Jejich obsah je ale sporný. Van Tillová je po zevrubném prozkoumání koloniálních záznamů a novin té doby přesvědčena, že neexistuje žádný důkaz o tom, že Si Pitung rozdával svou kořist potřebným (Van Till 1996: 479). Je tedy pravděpodobné, že jejich příběhy jsou silně idealizovány a Si Pitung a jemu podobní nebyli o mnoho lepší jiných jagů. Zapadají tak do známého modelu duální role těchto jedinců. Jak vystihl Sunarta ve své doktorské práci, jagové, v bantenském prostředí zvaní *jawara*, byli loajální a nápomocní pouze tehdy, pokud to bylo v jejich zájmu (Sunarta 1997: 132). V oportunismu se tedy nelišili od jagů na střední Jávě.

Nicméně, příběhy Sakery, Si Pitunga a jim podobných populárních banditů ve stylu Robina Hooda se rozšířily po celém indonéském souostroví tak, že se předávaly ústně z generace na generaci (Maryono 2001, www.kpsnusanantara.co.id) a mnohé z nich byly v populární formě zpracovány pro film a televizi. Oblíbené bylo a dosud je i jejich komiksové zpracování. Autor této disertace měl možnost shlédnout několik těchto polohistorických příběhů ve filmové podobě především během jízd dálkových autobusem v Indonésii. Z frekvence, s jakou byly tyto filmy promítány, rovněž soudím, že jde o žánr stále oblíbený, ať už jeho hrdinové bojují proti Nizozemcům, nebo proti pochopům zlého bupatiho. Důležité

je množství bojových scén s dostatkem magických a nadpřirozených elementů, které jsou dychtivě sledovány a patřičně oceňovány místním publikem.

Kartodirdjo vysvětluje tendenci Javánců a Sundánců připisovat psancům a banditům nadpřirozené schopnosti tím, že to byl oblíbený způsob, jak vyplnit faktické mezery v jejich životopisech (Kartodirdjo 1984: 5), výsledkem čehož jsou ikonoklastické, poněkud romantické a nadsazené charaktery těchto hrdinů. Přirozeně, tyto postavy čtenářům a divákům imponovaly svou statečností a rovněž tím, že vítězily (byť dočasně) nad bývalými kolonizátory, a není třeba připomínat, že především příslušníci nižších společenských vrstev se s nimi rádi ztotožňovali.

V souhrnu javánský jago nebyl jen místním hrdinou, ani pouhým gangsterem, či prostředníkem mezi společenskými vrstvami. Nedá se také říci, že by byl jen vyjednávačem zájmových skupin, mistrem bojových umění nebo někým, kdo vládl magickými schopnostmi. V jagově osobnosti se jednoduše spojovaly všechny popsané vlastnosti a role, jago byl tím vším. V oblastech *mancanegara* na střední a východní Jávě, přímo spravovaných Nizozemci prostřednictvím regentů, na kterou jsem se v této kapitole soustředil nejvíce, ovšem jago byl především oním důležitým prostředníkem v hierarchizované společnosti a agentem koloniálního státu. K této roli jej však předurčily ostatní aspekty jeho kontroverzní osobnosti. Ti, kteří šikanovali drobný lid ve jménu regenta, se samozřejmě nestali oblíbenými lidovými hrdiny. Jiní jagové, kteří žili jako psanci a bandité na okraji společnosti, naopak museli dojem ochránce rolníků aktivně vzbuzovat. Bez podpory drobných lidí by jednak jejich rebelská kariéra neměla dlouhého trvání, za druhé by jich lidovou literaturou neprostupovaly celé řady. Pravdou však je, že v krajích zvaných *mancanegara*, kde jagové tolik přispěli k posílení koloniálního státu, nebyl podle mých informací zaznamenán žádný jago-hrdina.

2.5 Jawara – jago Bantenu a sundánského Prianganu

Nejslavnějším bantenským banditou první třetiny 19. století, který se stal idolem širokých mas, byl Mas Jakaria. Tento jago/jawara, který operoval v tomto kraji od začátku století až do své smrti v r. 1827, se, podobně jako ostatní, považoval za rebela a pyšnil se velmi ohromující genealogií svých předků, která vedla až k jednomu z devíti šířitelů islámu *wali sanga*. Ostatně většina jago tohoto typu se ráda holedbala svými předky – jinými slavnými psanci a rebely, muslimskými učenci a světci. Původ jaga měl být pokud možno co nejmystičtější, stejně jako jeho posvátné amulety. Všechny tyto atributy zvyšovaly jeho magické schopnosti včetně nezranitelnosti (*kebal*), a to vše pak zvyšovalo jeho charisma –

dnes bychom řekli spíše tržní hodnotu, která jej činila zajímavým pro jeho přívržence (Kartodirdjo 1984: 5).

Vlivem působení Mas Jakarii a dalších jawarů (jawara je skutečně přesný bantenský a batávský ekvivalent javánského termínu jago), byl Banten nejneklidnějším regionem Jávy a jedním z nejvýbušnějších v celé Nizozemské Východní Indii. V letech 1810 až 1870 zde proběhlo 19 doložených povstání. Nizozemští koloniální úředníci a důstojníci považovali převelení do tohoto kraje (dnes autonomní indonéské provincie) za degradaci nebo formu trestu. Mas Jakaria vedl již roku 1808 rebelii proti nuceným pracím místního obyvatelstva, nařízeným generálním guvernérem Daendelsem, při budování přístavu nedaleko Ujung Kulon na jihozápadě Jávy (Sunarta 1997: 137). Roku 1811 již měl pod kontrolou jihozápadní distrikt Pandeglang a pro nizozemské koloniální úřady byl hrozbou až do své smrti v r. 1827. Jeho obdivovatelé romanticky věřili v jeho nezranitelnost, a když se toto prokázalo jako nepravdivé, objevil se názor, že Jakaria vstal z mrtvých. Není nutné přijímat pověry sundánských a bantenských rolníků z první poloviny 19. století, jisté však je, že on i Si Pitung Nizozemce strašili i po smrti. Jejich některé skutečné činy včetně několikanásobných útěků z vězení a bojů proti přesilám byly skutečně neuvěřitelné a pro koloniální úředníky, policisty i armádu se na nějaký čas staly noční můrou. Jakariovo jméno se stalo pojmem a jeho synové a další následovníci jej záměrně užívali nadále. Časté zmínky jeho jména pak mezi lidem rozšířily víru v jeho blízký návrat, což mobilizovalo mnohé rolníky k účasti na dalších povstáních ve třicátých a čtyřicátých letech, z nichž nejrozsáhlejší byla rebelie v Cikandi v roce 1845. Tehdy bantenští rebelové přepadli panství statkáře Kamphuyse, zabili jeho, jeho ženu, pět dětí a posléze i množství dalších Evropanů. Jejich xenofobie byla vedena podle všeho jejich náboženským fanatismem – bantenští povstalci se považovali za bojovníky svaté války – džihádu – proti nevěřícím, do kteréžto skupiny řadili i děti Evropanů (Ricklefs, *Australian Financial Review*, 12. února 2005).

Banten jakožto království a později sultanát se silnou orientací na moře (*maritime kingdom*) – jeho hlavní město bylo do založení Batávie nejvýznamnějším přístavem Jávy a jedním z nejvýznamnějších v celém archipelu – proto přirozeně byl součástí islámské obchodního a kulturního okruhu. Islám a jeho kultura zde proto existovala v mnohem čistší a původnější formě než na jiných místech soustroví. Totéž platilo a dodnes platí o sundánském vnitrozemí Priangan, které s Bantenem sousedí a na které měl Banten výrazný vliv.

Bantenští a sundánští jawarové byli tudíž výrazně ortodoxnější muslimové než javánští jagové a s pýchou odvozovali svůj původ od významných náboženských učenců a učitelů. O některých jawarech se tak často hovoří jako o *khadam* – těch, kteří zasvětili svůj život

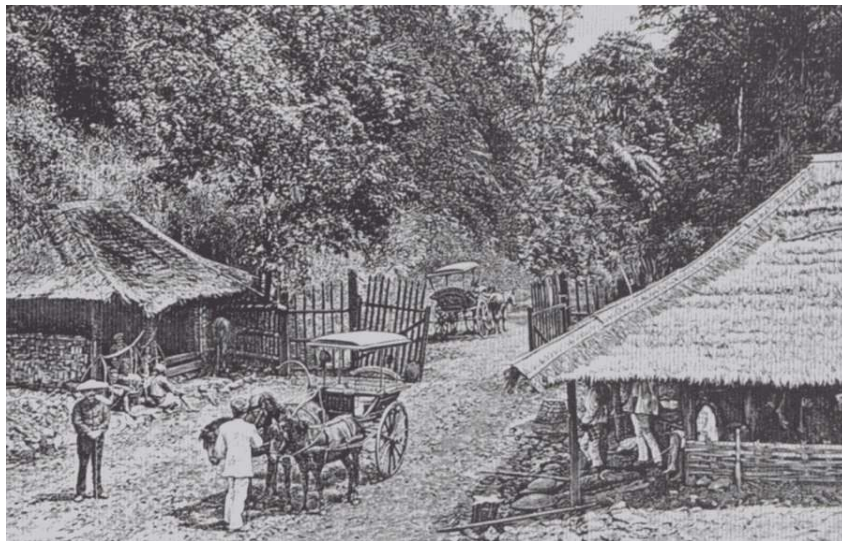
ochraně význačných ulamů – snažili se jim např. pomáhat před dopadením ze strany Nizozemců (Wilson 2002: 248). Tito evropští kolonialisté byli vůči islámu a dalším neevropským náboženstvím – hinduismu, buddhismu, konfucianismu a dalším – poměrně tolerantní. Zastávali totiž názor, že náboženství je svázáno s národností či rasou, a proto by Evropané měli být křesťané a Asiaté by se měli držet své vlastní víry. Toto jejich přesvědčení je jedním z důvodů, proč se křesťanství na Jávě a dalších ostrovech západní a střední Indonésie příliš nerozšířilo (Petrů 2005: 149). To však rozhodně neplatilo pro fanatické vyznavače těchto věrouk, především vlivné islámské učence, kteří v očích Nizozemců představovali i značné politické nebezpečí – roznětku budoucích povstání. S tímto názorem lze v zásadě souhlasit.

Úzký vztah mezi jawary a ulamy se projevil jako klíčový ke konci 19. století, kdy nábožensky inspirované rebelie proti Nizozemcům vypukly po celém bantenském kraji, a znovu během bojů za nezávislost v letech 1945–1949. Jak jawarové, tak ulamové patřili k ústředním postavám bantenského a sundánského venkova (Banten na severním pobřeží Jávy byl osídlen v 15. a 16. století javánskými kolonisty a hovoří se zde bantenským dialektem javánštiny. Ostatní části západní Jávy – vyjma oblasti Batávie – spadají do sundánské jazykové a kulturní oblasti, střední a východní Jáva patří etnickým Javáncům). Jejich vztah byl ale přesto v některých ohledech problematický. Jawarové v některých ohledech představovali předislámské tradice (sundánsky *tradisi karuhan*), přičemž šlo především o magické prvky, které se neslučovaly s islámem (Wilson 2002: 249). Z tohoto důvodu museli, navzdory propojenosti jejich osudů, do komunikace mezi jawary a ulamy vstupovat prostředníci zvaní *ulama jawara* (Sunatra 1997: 141). Tento termín označoval buď jawaru, který si dokonale osvojil učení islámu a etabloval se jako učitel náboženství, anebo ulamu, jenž zvládl bojová umění, indonésy souhrnně zvaná *pencah silat*. V každém případě obě tyto postavy působily jako vlivní zprostředkovatelé kulturních aspektů obou těchto světů.

Jak popisuje Kartodirdjo ve klíčové práci o bantenské rebelii v roce 1888, výuka a cvičení *pencah silat* představovalo významnou součást vzdělání poskytovaného bantenskými *pesantreny* – islámskými školami internátního typu (Kartodirdjo 1966: 116). Zvýšení intenzity tréninků *silat* mezi studenty, jakož i rolníky, bylo mnohdy známkou toho, že se schyluje k nepokojům.

Jak jsem zmínil v podkapitole o roli jago v *mancanegara*, devadesátá léta 19. století znamenala posílení policejní přítomnosti na javánském venkově a tím pádem snížení násilné kriminality, ale zároveň intenzivnější spolupráci určité skupiny jagů s koloniálním státem. Situace na západní Jávě byla ale poněkud jiná. Jak nastiňuje David Bouchier, autor

vynikající, avšak poměrně málo citované práce o politice násilí (*policy of violence*) v Indonésii *Crime, Law and State Authority in Indonesia*, centralizace a byrokratizace koloniální a domorodé administrativy měla jiný efekt – marginalizovala jawary a vytlačila je z jejich tradiční role v rámci vesnického života (Bourchier 1994: 177). Poté, co byli vytlačeni na okraj společnosti, intenzivní kriminální činnost skupiny jawarů se stávala stále větší bohlavem pro koloniální úřady. Jejich participace na bantenské rebelii r. 1888 byla v podstatě vyústěním jejich soustavného pronásledování a věznění těmito úřady (Wilson 2002: 250).



Obr. č 12 - Grote Postweg v průsmyku Puncak – zdroj www.engelfriet.com

Podle O'onga Maryona, jednoho z největších znalců historie indonéských bojových umění, však byli jawarové paradoxně často najímáni Nizozemci jako *opas* (z nizozemského *oppas* – ochranka, strážce, dozorce) na koloniálním státem řízených plantážích v Tangerangu, Bogoru, Sukabumi, Cianjuru, Bandungu a na jiných místech západní Jávy. V tomto ohledu byla jejich pozice velmi podobná postavení a úloze jagů v oblastech mancanegara, jak jsem popsal v kapitole 1.4 – svými typickými metodami sloužili ke zefektivnění práce námezdních sil ve prospěch nizozemského státu – s tím rozdílem, že jejich pozice zde byla více institucionalizovaná.

Díky tomuto pracovnímu zařazení mohli jawarové šířit bantenské styly pencak silatu v Prianganu a prostřednictvím najatých dělníků z jiných oblastí Jávy i dále po ostrově. Revoluční situaci ovšem přinesla hlavně výstavba Velké poštovní silnice (*Grote Postweg*), někdy také nazývané Velká pobřežní cesta, která se táhla na jeden tisíc kilometrů od nejzápadnějšího až po nejvýchodnější výběžek Jávy. Tato stavba, která stála životy stovek kuliů, výrazně přispěla k rozvoji Jávy jakožto jediného ekonomického regionu. S tímto jevem

se však i výrazně šířily západojavánské styly pencak silatu, protože Nizozemci posílali jawary pracovat i v jiných částech ostrova, především na střední a východní Jávě. Mobilitu jawarů zvýšily také pracovní příležitosti související s expanzí kokosových plantáží. Na těchto plantážích a stavbách se pak námezdní dělníci a kuliové v tom málu volného času, který jim zbýval, věnovali právě cvičení bojových umění, jejichž znalost byla v onom drsném mužském světě velmi příhodná (O'ong Maryono, www.kpsnusantera.com/reflect/english/7_jago_friend_foe.htm).

2.6 Bandité, jagové, jawarové a politické změny v Indonésii

Jak již bylo vysvětleno v kapitole 2.4., jagové, především ti, které Onghokham označuje jako weri, byli menší političtí bossové ve venkovském prostředí, kteří plnili důležitou funkci v rámci udržování koloniálního „klidu a pořádku“ (*rust en orde*) a dodržování veškerých nařízení, které se na javánský venkov vztahovaly. Jawara, poté co koncem devadesátých let 19. století byla potlačena jeho role v tradičním venkovském uspořádání, začal mít podobnou pozici na státem řízených plantážích a na velkých stavbách.

Z výše uvedených důvodů a také vlivem nepříznivých ekonomických podmínek se mnozí bantenští jawarové na přelomu 19. a 20. století přesunuli do hlavního města Nizozemské Východní Indie, prosperující Batávie, která se nacházela pouhých osmdesát kilometrů východním směrem. Pro jawary, podobně jako jagy v etnicky javánských oblastech, se se silící industrializací Jávy ve městech otevíraly nové možnosti a perspektivy. Jejich drsné metody, charisma a znalost bojových umění se daly dobře využít v nových továrnách, přístavech a překladištích, kde pracovali jako náboráři nových dělníků, dozorcí, ochranka i stávkokazi – tedy udržovatelé pracovního pořádku ve prospěch kapitalistů (Cribb 1991: 13-20).

Jawarové byli vždy velmi dobře organizovaní, což vycházelo z uspořádání a hierarchie jejich škol bojových umění (*perguruan pencak silat*), a jejich organizace fungovala velice efektivně i po jejich přesunu do měst. Zde totiž většina z nich doplňovala svůj příjem pašováním (především opia), vydíráním, krádežemi či hazardem. Je pravděpodobné, že jejich zisky z kriminální činnosti byly mnohem zajímavější než jejich výplata, ale o tom je dnes možné jen spekulovat. V každém případě zde však v souvislosti s jejich aktivitami můžeme hovořit o počátcích organizovaného zločinu v Batávii. Ten samozřejmě nebyl pouze v rukou bantenských jawarů, protože Batávie byla již od svého založení velice kosmopolitním přístavním městem, takže zde operovaly gangy čínské, batacké, ambonské a další, ale

jawarové z Bantenu patřili k těm nejvýkonnějším. Je nanejvýš pravděpodobné, že podobné struktury se vyvinuly v souvislosti s činností jagů i v jiných velkých městech Jávy a Sumatry, především v Semarangu, Bandungu, Surabaya a Medanu.



Obr. 13 - Přístav Tanjung Priok v r. 1935 (www.engelfriet.com)

S politizací života v Nizozemské Východní Indii v první polovině 20. století začínají využívat „služeb“ těchto všehoschopných jedinců, jejich vlivu i ochoty pracovat pro toho, kdo jim zaplatí, i nejrůznější politické subjekty. Patřila k nim i Indonéská komunistická strana (*Partai Komunis Indonesia – PKI*). V batávském přístavu Tanjung Priok fungovala poměrně početná komunita Banteňanů, kteří zde pracovali jako dělníci nebo dozorcí a hlídači (dnes bychom řekli pracovníci bezpečnostní služby). Tím, že byli vyloučeni z aktivit jiných politických organizací jako například *Sarekat Islam* (Islámský svaz), našli jawarové, podobně jako jiné marginální postavy javánské společnosti, místo a vřelé přijetí u komunistické strany. Komunisté využili jejich venkovských kořenů a vlivu, který v zemědělských oblastech stále měli, a pověřili jawary úkolem získávat podporu a nové členy u rolnické populace. Roku 1926 byla jejich pozice ve straně již natolik silná, že Bantenská oblastní organizace PKI založila „sekcí jawarů“ (Williams 1990: 155).

Velký počet jawarů, který začal rozšiřovat řady komunistické strany, byl stranickými vůdci chápán jako známka jejich napravení a zaujetí pro zájmy lidu (Wilson 2002: 249). V tomto ohledu ale jawarové dostali své pověsti oportunistických šelem, které neváhají využít každou situaci a možnost ve svůj prospěch. Jawarové ve službách PKI totiž nadále

pokračovali ve své rozsáhlé kriminální činnosti – jejich rostoucí vliv ve straně jim totiž umožňoval dosáhnout ještě výraznější monopolní pozice v oblastech, kterým již dominovali, jako byly aukce dobytka a nábor pracovních sil. Navzdory popularitě PKI v komunitě bantenských jawarů zůstali mnozí její členové vůči této straně ostražití a podezřívaví. V souvislosti s tím jich určitý počet počátkem dvacátých let vstoupil do organizace *Sarekat Hijau* (Zelený svaz). Williams tvrdí, že svaz založili příslušníci prianganské (sundánské) aristokracie, aby zamezili rostoucímu vlivu komunistů v tomto kraji (Williams 1990: 196). Ricklefs a Horikostu jsou však toho názoru, že to byla spíše loutková organizace, naoko vedená prianganskou elitou, ovšem ve skutečnosti ovládaná Nizozemci za účelem eliminace tehdy sílícího Islámské svazu i komunistické strany (Horikostu 1975: 62, Ricklefs 1993: 178).

Ať tomu bylo jakkoli, je podle mého názoru zřejmé, že spolupráce jawarů s PKI a Sarekat Hijau je dokladem jejich oportunistické a ambivalentní povahy. Ta se projevovala tím způsobem, že oni byli skutečně schopni a ochotni odvést práci ve prospěch jiné strany, ovšem za předpokladu, že z toho oni sami budou významně těžit, neřídka mnohem více než strana, která je ke spolupráci přizvala.

Dne 12. listopadu 1926 vypuklo na západní Jávě komunistické povstání, které bylo vyústěním přetlaku a chaosu v této straně a nacionalistickém hnutí jako takovém. Koloniální vláda však rebelii během měsíce potlačila. Pro komunistickou stranu to znamenalo její konec a přechod do ilegality. Třináct tisíc lidí bylo zadrženo, několik nejvýznamnějších předáků zastřeleno. Okolo 4 500 lidí bylo uvězněno a 1 308 bylo exilováno v dnes nechvalně proslulém vězení Boven Digul na Irianu (dnešní západní Papuy), které bylo speciálně za tímto účelem r. 1927 postaveno (Ricklefs 1993: 179). Spolu s komunisty zde však byli věznění i mnozí nepohodlní předáci a aktivisté nekomunistických stran a hnutí. Pro komunistickou stranu tato porážka ale znamenala přerušování činnosti na téměř dvacet let.

Po nepodařeném komunistickém povstání, na kterém se jawarové podíleli, se zvýšila nedůvěra koloniálních i lokálních úřadů vůči těmto jedincům a jejich neformální organizaci. Tato nedůvěra se projevila se týkala i tréninku bojového umění pencak silatu, v němž byli mistry. Dobře vycvičení jedinci byli nebezpeční jedinci, což Nizozemce vedlo k zavádění restrikcí na praktikování bojových umění mezi javánským obyvatelstvem. Aby zabránili svému prozrazení pořádali jawarové svá cvičení uprostřed noci na hřbitovech nebo jiných opuštěných místech, dostatečně vzdálených od zraků policie a jejich donašečů. Tato místa ale byla vedle své praktické polohy navíc nabita nadpřirozenou silou, kterou zde dostatečně sensitivní jedinci mohli načerpat. Ve výsledku tato prohibice na praktikování bojových umění vedla k radikalizaci mnoha umírněných učitelů silatu. Jednou z takových škol byla *Sabeni*

(akronym ze *Sabet Kompeni*, indonésky „Zbičuj Společnost“ – tedy VOC), která, jak již její samotný název napovídá, byla svým založením agresivně protinizozemská (Wilson 2002: 251).

3. Jago a pemuda v době války a Indonéské revoluce (1942-1949)

3.1 Japonská okupace (1942–1945). Militarizace a politizace indonéské společnosti

Mnohem významnější než popsaná účast jawarů na komunistickém povstání byla úloha, kterou jawarové, jagové a jim podobní bojovní muži sehráli během indonéské národně-osvobozené revoluce v letech 1945 až 1949, tedy bojů za vyhnání nizozemských kolonizátorů, kteří se po krátkém období japonské okupace snažili za významné pomoci britských spojenců dobýt své bývalé kolonie nazpět. Mnoho jagů, jawarů a obecně mladých mužů bez rodiny, práce a budoucnosti (a často s kontakty na kriminální podsvětí) se stalo členy nejrůznějších mládežnických a politických organizací, resp. jejich ozbrojených složek – polovojenských milicí. Ty měly v rámci procesu budování a obrany právě vyhlášené nezávislé Indonéské republiky značný vliv, který v různých formách přetrval až do dnešního postsuhartovského období demokratické transformace. Rozhodující vliv na tento zásadní fenomén moderní indonéské společnosti ovšem měla japonská okupace v letech 1942 až 1945.

Přestože trvala pouhých tři a půl roku, japonská invaze a následná okupace změnila Nizozemskou Východní Indii od základů. Doyen světové indonesistiky Benedict Anderson ve své stěžejní práci *Java in a Time of Revolution* nazval tuto dobu *A Time Out of Joint* (Vykloubená doba). Pád koloniálního režimu a tři roky války a vojenské okupace uspíšily pád indonéské a především javánské společnosti do stavu, který levicový nacionalista Sutan Syahrir pojmenoval *kegelisahan* (nejistota smísená se strachem, nervózní úzkost), a který spočíval v přesvědčení, že vše je vytrženo z kořenů a základů a že se blíží zatím neurčená katastrofa (Anderson 1972: 11).

Doba okupace znamenala jednak vysokou politizaci populace této (v té době již bývalé) evropské kolonie, jednak její militarizaci. To znamenalo zásadní změnu poměrů, protože šlo o jevy do té doby prakticky neznámé a navíc k nim došlo v silně masovém měřítku. Důvody byly vcelku prosté: tím prvním byl světový válečný konflikt, v rámci kterého Japonci využívali nebo hodlali využít místní mužskou populaci k obraně jimi dobytých zemí jihovýchodní Asie, tím druhým byl přístup japonských velitelů k Indonésanům, který se podstatně lišil od přístupu Nizozemců. Japonci samozřejmě byli okupanti, kteří sledovali především své vojenské cíle a snažili se jich dosáhnout jakýmkoli způsobem, včetně bezohledné exploatace místního obyvatelstva a surovin jako ropa a rudy pro válečnou mašinerii. Současně se však viděli a prezentovali, alespoň zpočátku, jako

osvoboditelé asijských národů od nadvlády bílých Evropanů. V nejranější fázi japonské okupace, než se stačila projevit jejich brutalita a bezohlednost, byli i jako osvoboditelé vítáni a mnohde jim místní lidé napomáhali při útocích na Nizozemce a jejich úřady a instituce.

Pátého března 1942 dobyla japonská císařská armáda po několika týdnech bojů i hlavní město Nizozemské Východní Indie Batávii, kam napochodovala s červeno-bílou indonéskou vlajkou nesenou společně se symboly vycházejícího slunce. To mělo symbolizovat japonsko-indonéskou spolupráci v rámci „velké východoasijské sféry společné prosperity“, která nabízela možnost získat nezávislost, nikoli však na Japonsku, ale na Nizozemsku a evropských koloniálních mocnostech (Legge 1996: 181). Eliminace všech známek přítomnosti dřívějších nizozemských pánů začala okamžitě a byla totální. Jeden z přímých svědků japonské okupace říká, že „...Japonci přišli do archipelů s definitivním plánem vymýtí všechn holandský vliv tak rychle, jak jen to bude možné...“, což mělo být i součástí „plánu rozkvětu celé asijské oblasti“. Zahájili „kampaň zapomnění“, během které musely být zničeny všechny památníky a symboly nizozemské koloniální éry. Používání nizozemštiny bylo zakázáno a všechny názvy ulic v tomto jazyce musely být nahrazeny indonéskými či japonskými. Dokonce i letopočet byl změněn na japonský – v soulau s tím rok 1942 na 2602 – a zpočátku byla propagována i japonština. Tento pokus ovšem skončil neúspěšně, a tak doporučovanou japonštinu a kdysi rozšířenou nizozemštinu nahradil jazyk národní jednoty – z malajštiny vycházející *bahasa Indonesia* (Zbořil 2005: 255). Indonéština se tak stala i jazykem indonéských válečných (samozřejmě projaponských a Japonci řízených) médií a komunikace mezi samotnými Indonésany různých národností. Jak Zbořil trefně poznamenává, Japonci za několik měsíců své okupace udělali pro rozšíření indonéštiny více než indonéští nacionalisté a jejich živořící nakladatelství za dvě desetiletí. A je třeba dodat, že japonská okupace paradoxně měla stejný vliv na celkovou aktivizaci indonéského nacionalismu.

Rychlý postup Japonců východní a jihovýchodní Asii a totální a téměř okamžité vítězství Japonců nad Nizozemci ve Východní Indii (většina skončila jako zajatci v internačních táborech, pokud nestačili včas utéci do Austrálie) Indonésany ohromila. Obyvatelé souostroví sice v krátké době poznali japonskou krutost a teror na vlastní kůži nebo na vlastní oči. Současně však odvaha Japonců, jejich vojenský duch a především bleskové vítězství nad do té doby zdánlivě všemocnými Holanďany mnohým imponovalo, především mladým mužům bez rodiny, kvalifikace, práce a budoucnosti. Pro ně japonská vojenská přítomnost představovala nové možnosti, vzdělání, uplatnění a naději (Taylor 2003: 311).

Míra spolupráce s Japonci byla ze strany indonéských nacionalistů různá. Někteří, jako budoucí první indonéský prezident Sukarno, či jeho věrný druh a budoucí viceprezident Muhammad Hatta, s Japonci otevřeně spolupracovali a Sukarno také přijal japonskou nabídku stát v čele indonéské vlády. Jiní přešli do ilegality a vedli omezené akce odporu. Zatímco představitelé nové indonéské samosprávy byli ochotni poklonit se japonskému císaři v Tokiu jakožto svrchovanému vládci nad Východní Indií, nyní s ohledem na její obyvatele nazývanou Indonésie, indonéští muslimové tento symbolický akt podřízenosti odmítli.

Pro téma této práce je ovšem stěžejní právě otázka militarizace ekonomiky a obecně celé indonéské společnosti, s níž souvisí zapojení významného podílu mladé (především mužské) populace do organizací, podporovaných a řízených Japonci. Tím jsou myšleny především organizace, do kterých mladí Indonésané vstupovali dobrovolně, nikoli nechvalně proslulý systém nucené práce *romusha*, která nuceně naverboval statisíce mužů na vojenské stavby nejen na indonéském venkově, ale především na dobytých územích v Barmě a Siamu, odkud se jich desetisíce v důsledku nemoci a nelidského zacházení nikdy nevrátili (Friend 2003: 28-29). Vojenské ideje a odpor k civilní vládě inspirovaly stovky mladých mužů ke vstupu do vojenských a polovojenských organizací nebo milicí, často ozbrojených složek politických organizací. Za jiného stavu než válečného by mnozí z těchto militantně založených mladíků (*pemuda*), jejichž ozbrojené milice později vytvořily základ indonéské revoluční armády, skončili jako jagové nebo drobní kriminálníci. Díky tomuto dějinnému vývoji na ně ale indonéská historie a historiografie nahlíží jako na hrdiny (*pahlawan Revolusi*), kteří v letech 1945 až 1949 vybojovali pro Indonésii nezávislost. Paradoxně revoluce dala prostor mnohým jagům a jiným mužům bez závazků, kteří svojí bojovností výrazně napomohli k vítězství mladé Indonéské republiky (Cribb 1991: 2). A současně se mnozí pemuda, kteří byli od dob revoluce pro své hrdinství glorifikováni, stali po jejím skončení jagy nebo přímo zločinci. Toto téma ovšem bude tématem následující kapitoly. Nicméně jsem tím chtěl nastínit, kam až měly vést následky militarizace javánské a obecně indonéské společnosti, vyvolané japonskou okupací.

Důvody, proč měla japonská přítomnost tak výrazně přispět k ústřední roli mladé generace v moderních indonéských dějinách, nejsou náhodné. Není pochyb o tom, nakolik japonská propaganda inspirovala mladé Indonésany ke členství a aktivní účasti k japonských vojenských, polovojenských a politických organizacích. Nebylo by to však možné do takové míry, pokud by tyto výzvy vůči mládeži nedopadaly na úrodný substrát v podobě jistých hluboce zakořeněných aspektů tradičního javánského života. A protože Jáva vždy byla (a dosud) je mocenským, politickým a industriálním centrem indonéského souostroví, mělo to

dopad na dění v celém archipel. Pro javánskou i další indonéské společnosti byla sice příznačná úcta a reverence ke stáří a starším, zásadní úlohu zde ovšem hraje i období mládí, kterému tradiční javánská společnost připisuje vlastní význam a styl (Anderson 1972: 2).

Javánci tradičně rozlišují čtyři fáze životního cyklu muže – dětství, mládí, zralost a stáří. Dětství je relativně krátké – trvá pouze do doby, než je chlapec, pokud je muslimského vyznání, obřezán. *Sunatan*, jak se tento iniciační rituál javánsky nazývá, se provádí ve věku kolem šesti až deseti let, a představuje skutečně významný mezník v životě chlapce na cestě stát se mužem. Do té doby chlapce láskyplně vychovává a opečovává jeho rodina. Po absolvování tohoto obřadu se jeho pozice v rodině pozvolna mění. Již to není dítě, které potřebuje výhradně něhu a lásku, ale mladý muž a muslim. Tento mladý muž pak zažívá období, které je možná největší výzvou jeho života a zároveň zdrojem velké osobní pýchy a důležitosti. Je totiž postupně vtahován do složitých hierarchických norem javánské společnosti a současně je vystaven změnám vztahu se svým otcem. Muž, který byl dosud jeho milujícím ochránítelem, se nyní stává někým, komu je třeba na prvním místě prokazovat úctu a poddanost – *hormat* (Anderson 1972: 4). A tento princip musí každý mladý Javánc a nakonec i Javánka dodržovat vůči všem osobám, které jsou starší nebo výše postavené na společenském žebříčku. A v okamžiku, kdy mladý příslušník javánského národa dostatečně zvládl nástrahy složité etikety, včetně zdvořilostních rovin v javánštině, přestal být definitivně považován za dítě – *durung Jawa* („ještě není Javánec“), ale již je považován za plnohodnotného člověka – *wis Jawa* („stal se Javánec“). Na tomto místě mohu na základě vlastní zkušenosti dodat, že cizinci, kteří dokonale neovládají principy javánské etikety, jsou sice bráni se shovívavostí, ale nikoli jako zcela dospělí jedinci, spíše jako – někdy roztomilé – děti. Zřejmě proto jsou častým objektem javánsky decentního vedení v podobě jemných, ale důrazných náznaků ze strany hostitelů, profesorů a dokonce i obchodních partnerů, jakoby snad ani nebyli svéprávní.

Tento mladý „plnohodnotný“ člověk, Javánc a současně muslim, tedy dozrál do věku, kdy je čas opustit domov a rodiče. Anderson zde přesný věk nespecifikuje, ale v zásadě jde o období rané puberty, tedy zhruba mezi dvanáctým a patnáctým rokem života, rozhodně nejde o období před desátým rokem života. Tento pemuda již není dítětem, ale ještě není mužem, který by mohl založit rodinu a nemá potřebné životní zkušenosti, a řekněme, náležitou kvalifikaci. Pro toto prahové období se proto mladík dává do učení k mistrovi či učiteli (*guru*). Tradiční společnost poskytovala pestrou škálu těchto guru (Anderson 1972: 5). Tímto učitelem mohl být například strýc nebo jiný starší příbuzný s reputací moudrého muže. Mohl to být také *pendekar* – místní mistr bojových umění *pendak silat*, což byl jago bez oněch výše

popsaných negativních rysů, nebo to mohl přímo jago jako takový – vlivný muž, který budil respekt a úctu, a který měl co předat, navzdory své ambivalentní povaze. Toto podle mého soudu dokazuje mnou výše uvedený názor, že pokud by se mladí muži, zvláště ti s agresivnější povahou, během okupace nestali členy japonských organizací, stali by se z nich snadno jagové a jedinci podobného zaměření.

Guru mohl být také místní *dukun* – léčitel nebo znalec esoterických nauk (*ngelmu kebal* nebo *kedotan*). Často to byl ale ctěný a uznávaný učitel islámu *kiai*, do jehož školy – pesantrenu – se mladík uchýlil. Zde se svým učitelem bydlel, stravoval se a sloužil mu například tím, že pro něj pracoval na jeho půdě patřící k náboženské škole. Jak bylo popsáno v kapitole 1.3.2, pesantreny fungovaly jako semi-autonomní soběstačné jednotky principiálně podobné kibucům, a to včetně zemědělské půdy, řemeslných dílen a obytných čtvrtí, kde učitelé a jejich stoupenci žili a pracovali se svými rodinami. To se však netýkalo mladého adepta náboženských a jiných nauk. Jeho rodinou byl nyní jeho mistr. Mladíkův vztah s otcem nyní plně nahradil vztah s jeho učitelem, který byl často i mnohem intenzivnější a intimnější. Je nanejvýš pravděpodobné, že toto paradigma vztahu mezi santri a kiai platilo i pro mladé jawary, kteří se učili bojovému umění u bantenských pendekarů nebo sloužili jako strážci ctěných ulamů.

Pesantreny představovaly uzavřený svět, oddělený od hierarchizovaného javánského venkova. Uvnitř této instituce se navzdory její striktně islámské formě dařilo esoterice a iniciaci do kosmické energie, která santri poskytovala jejich vlastní tvořivou energii (Anderson 1972: 7). Opět, podobně jako u většiny jago, kteří studovali mimo pesantreny, byl princip ovládnutí těchto nauk stejný – pomocí *tapa* (askeze) a *semedi* (meditace). Ať už bylo hlavním cílem santri pochopení či dosažení transcendentna nebo získání moci pomocí fyzického cvičení a studia magie, pesantren v dobách klidu a míru představoval z pohledu zvenčí něco zvláštního – utopickou a idealistickou společnost, kde byl kladem důraz sebeomezování, bratrství a soudržnost. V dobách krize ovšem tato institucionalizovaná utopie nabídla okolnímu světu, kterým zmítal chaos, harmonii a řád. Typické aspekty života santri – askeze, nesobecká oddanost, nomádká putování a styk s nadpřirozenem – nyní javánští venkované považovali za jevy zcela v souladu s dobou. Pocit, že všechno bylo zastaveno nebo přerušeno, zatímco zmátek a ne-řád řadí v celém vesmíru, se v jejich pohledu odrážel ve zdrženlivém vnitřním řádu pesantrenů (Anderson 1972: 10). Celá společnost se tak proměnila ve větší pesantren, ve kterém se životní styl santri stal modem normálnosti a nezbytnosti. Lidé v době války a rozvratu – *zaman edan* – přestali uzavírat sňatky, plodit děti, zemědělské práce byly zkráceny na nezbytné minimum, muži odcházeli od rodin. Když se navrátili normální

časy (*zaman normal*), dočasní santri, kterými se obyčejní lidé stali, se vrátili k rodinám a běžné práci, zatímco skuteční santri se vrátili do pesantrenů. Celé roky žili santri na okraji javánské společnosti, jíž však byli nedílnou součástí, a byli vždy připraveni této společnosti poskytnout svůj řád jako náhradu toho, který byl dočasně rozvrácen.

Jen díky pochopení této tradice a jejího konceptu oddanosti mladíka vůči svému učiteli či veliteli je možné lépe pochopit, proč byli Japonci tak úspěšní při zakládání mládežnických organizací, které pak sehráli ústřední roli v indonéské revoluci. Byla to navíc „divná doba“ (*zaman edan*), ve které mladí hledali a často našli řád právě v těchto organizacích, a bratrstvo soukmenovců pod vedením razantního a odvážného velitele se stalo jejich dočasnou rodinou. Zdá se však, že důvody, proč navzdory válečným útrapám, lidem odvlčeným na nucené práce, podvýživě a okupačnímu teroru, mladíci tak ochotně sloužili v japonských organizacích, jsou komplexnější a nelze říci, že by vycházely pouze z tradic, které vysvětluje Anderson. Je vysoce pravděpodobné, že pro mladé muže bez budoucnosti byla válečná doba plná vzrušení a možností. Najednou měli náplň, práci, stipendia, a také vzory ve svých velitelích. Mohli vybit svoji agresivitu a frustraci při drsném výcviku a demonstracích proti Západu, okouzila je elegance vojenských uniforem, s chutí zpívali vojenské písně oslavující císaře. Taylorová vysvětluje úspěšnost jejich náboru tím, že indonéští politici pověřeni Japonci tímto úkolem neměli v očích většiny žádnou spojitost s válečnými útrapami (Taylor 2003: 316). Především však tito muži ve věku 15 až 25 let nebyli ještě příliš zasaženi vlivem Západu a demokratických idejí a byli tak z hlediska nové ideologie snadno indoktrinovatelní.

V náborové činnosti podle všeho měli úspěchy i tradiční městští jagové – rekruti a organizátoři práce (*labour bosses*), kteří naháněli venkovany do podniků, jež měly zásobovat japonskou válečnou mašinerii. Díky předválečným studiím a terénnímu výzkumu Japonci ostatně dobře věděli, že Nizozemci a indonéské elity ovládají obyčejné Indonésany právě skrze tyto politické bossy, vesnické starosty lurahy a náboženské učence ulama. Městští bossové, kteří ovládali indonéský dělnický proletariát, získávali za zprostředkování práce provizi, za úplatu také zajišťovali dělníkům ubytování a udržovali na pracovišti pořádek, využívající přitom metody jagů (Cribb 1991: 15). Pokud se tento boss připojil k nějaké politické organizaci, nezbyvalo jeho lidem nic jiného, než stát se také jejími členy. Podobně to fungovalo na venkově – lurahové a vlivní učitelé náboženství snadno přiváděli své sympatizanty, studenty, nájemce a věřící do celonárodních politických, vojenských či sportovních těles.

Je rovněž vysoce pravděpodobné, že na venkově etablovaní jagové sloužili japonským okupantům podobně jako předtím nizozemským koloniálním pánům – jako špehové a

informátoři. Změna režimu pro ně nepředstavovala zásadní problém: měnění stran, podle toho, který patron jim přinášel více výhod a prebend, patřilo k jejich ambivalentní povaze.

Pro ostatní populaci, především její méně majetné vrstvy, nebyla válečná doba ani v nejmenším pozitivní a vzrušující. Válečné útrapy narůstaly snad geometrickou řadou. Japonské centrálně řízené vojenské hospodářství prakticky rozložilo dosavadní výrobní poměry ve Východní Indii, narušilo vnitřní trh a způsobilo hospodářský chaos. Nezaměstnanost několikanásobně vzrostla, což se Japonci pokusili částečně „vyřešit“ projektem nucených prací *romusha*, který stál životy desetisíce, možná statisíce mladých lidí. Bohatí lidé, obchodníci, úředníci, Číňané, se z toho nuceného nasazení mimo Jávu nebo dokonce mimo Indonésii mohli vyplatit, ale chudí museli jít vždy a tak se propadali do stále větší bídy a utrpení. Vnucený systém ekonomické soběstačnosti regionů dokonce vedl ke hladomoru, protože Japonci zakázali transport dodávek rýže tam, kde se neurodilo. Poprvé, kam paměť indonéského národa sahala, na tomto úrodném ostrově padali lidé v ulicích mrtví hlady nebo na následky nemocí, žebrání se rapidně šířilo ve městech (Anderson 1972: 15). Přitom projaponští oficiálové a úředníci sami těžili z utrpení obyčejných lidí, z korupce, černého trhu, pašování, nucených dodávek i nucené práce. Jejich kolaborace a profitování jim přinesla nepřátelství a nedůvěru všech vrstev nejvíce postižených nemilosrdnou exploatační politikou okupační vlády.

Indonéská společnost se tak octla na pokraji morální krize. Pocit, že doba je vzhůru nohama (*zaman balik buono* nebo *zaman édan*) nebyl na Jávě zcela nový, ale nikdy nedosáhl takové intenzity jako nyní. Tradiční řád a jeho hodnoty přestaly existovat a v této době, kdy lidé začínali mít neochvějný pocit, že svět se řítí do záhuby, se objevil a začal sílit fenomén zvaný *pemuda*.

Právě pro ně byla zřízena masová hnutí a milice sponzorované okupační vládou. Po svém příchodu Japonci zavřeli všechny vysoké školy a mnohé další vzdělávací instituce pro mladou indonéskou generaci, namísto toho ale vytvořili nové, které, jak již bylo naznačeno, měly velký význam pro budoucí vývoj Indonésie. Nejvýznamnější z nich byla *Pembela Tanah Air* („Obránci vlasti“), známá také pod zkratkou PETA, založená v říjnu 1943. PETA byl pomocné guerilové oddíly, založené velením 16. japonské armády, které měly být zapojeny do obrany souostroví v případě invaze Spojenců. PETA, která nebyla pokračováním nizozemské a de facto ani japonské armády, později vytvořila základ nové indonéské armády a vzhledem ke svému účelu se stala významnou sociální silou a později i státní institucí (Abdulgani-Knapp 2007: 26).

Tato dobrovolná armáda byla decentralizovaná (neměla tedy ústřední velení) a sestávala z 66 praporů, které byly její největší jednotkou. V jeho čele stál velitel praporu (*daidanchō*), což přirozeně byla i nejvyšší hodnost v rámci této armády (Cribb 1991: 41). Daidancho ale nebyl žádný pemuda z ulice, nýbrž o něco starší Indonésan na určité společenské a intelektuální úrovni, který měl u mladých rekrutů přirozenou autoritu. Jak poznamenává Anderson, velitelé praporu byli často muži, u kterých by vojácké sklony nikdo neočekával – učitelé či úředníci, ale i synové z rodin vyšších *priyayi* nebo z okruhu muslimských hodnostářů *kiai*. Vojenského založení však u nich nebylo zapotřebí – jejich vedení mělo být hlavně morální a politické. Proto také sami nemuseli absolvovat intenzivní vojenský výcvik a mohli bydlet v soukromém domě či bytě mimo posádku (Anderson 1972: 17).

Naopak hodnosti velitele roty (*chudancho*) a velitele čety (*shodancho*) byly vyloženě určeny mladým mužům. Tito pemuda prošli velmi tvrdým a efektivním výcvikem, který odpovídal jejich jednotlivým hodnostem a byli vystaveni přísné vojenské disciplíně (Anderson 1972, Notosusanto 1993). Nižší velitelé i řadoví vojáci byli umístěni v komplexu zvaném *asrama* (ubytovna), izolováni od nejbližšího města i vesnice. To mělo své praktické důvody, ale zároveň mělo mladíky vést k tomu, aby zde bez rušivých vlivů okolí absorbovali podstatu ducha *bušidō* - kodexu cti japonského bojovníka, samuraje. (Tato izolace je další paralelou těchto japonských výcvikových center s pesantreny.) Není proto překvapivé, jak tvrdý byl výcvik pro městské mladíky, nezvyklé pravidelné fyzické námaze. Poté, co však překonali největší útrapy počáteční fáze, většina z nich propadla myšlence ryziho vojenského ducha (*semangat roh keprajuritan*), japonské disciplíně, tvrdosti, odříkání a odvaze. Podle svědectví několika absolventů tohoto výcviku, včetně pozdějšího brigádního generála Kemala Idrise, byl trénink chvílemi na hranici snesitelnosti, ale mladí rekruti tomuto duchu propadávali ještě více, když viděli, že jejich japonští velitelé a trenéři vše absolvují s nimi včetně odříkání v jídle a pití. Jedním z bodů kodexu samuraje byl i duch věrnosti a synovské lásky (Anderson 1972: 20-22). Pokud sám velitel byl vzorem odvahy a disciplíny, není divu, že ona silná vazba mladého adepta na svého mistra zde byla v principu tolik podobná vztahům v javánském pesantrenu. Javánské pesantreny byly proto z výše uvedeného důvodu častým cílem náborářů vojenských a politických organizací (Ricklefs 1993: 204)

Idris, který byl důstojníkem Pety, byl sám vycvičen v Seinendojo (přibližný překlad „Výcviková škola bojových umění mládeže“). Tato instituce byla založena tajně před vytvořením Pety a jejím účelem bylo připravit skupinu japonsky hovořících Indonésanů tak, aby byli schopni vycvičit budoucí členy dobrovolné armády. Její jméno je odvozeno

z japonského výrazu pro mládež (*seinen*) a tradiční japonské instituce *dojo*. Dojo byly školy, kde zkušení a uctívání mistři vyučovali bojovým uměním. Tyto školy byly většinou umístěny na odlehlých místech a jejich učení kladlo důraz na sebezapření, meditaci, tajné učení a nezpochybnitelnou oddanost vůči mistrovi.



Obr. 14 - Vlajka Pety (www.fivestarsflag.com)

Tato podobnost mezi dojo a pesantreny je zcela evidentní, ovšem Seinedojo a Peta neměly být pouhými reminiscencemi tradičních forem. Jejich hlavní účel – obrana vlasti – byl zcela moderní (Anderson 1972: 24). Pemuda připravovaní v izolaci k tomuto účelu se měli, podobně jako santri, vrátit do společnosti a zasáhnout v době vrcholící krize. Není bez zajímavosti a významu, že výcvikem Pety prošli nejvýznamnější vojenské osobnosti Indonésie poválečného období – generál Sudirman, hrdinný vůdce republikánské armády v období revoluce, generál Gatot Subroto, po kterém jsou dodnes pojmenované hlavní ulice indonéských měst, a pozdější generál a dlouholetý autokratický vládce Indonésie Suharto, který to v Petě dotáhl až na velitele roty. Je fascinující, že tvrdé metody Japonců tolik uhranuly mladé Javánce, často z dobrých rodin, kteří byli zvyklí začínat svůj den šálkem kávy a cigaretou. Podle mého názoru bylo silným motivačním prvkem také přesvědčení rekrutů, že právě oni pomáhají nebo pomohou Japoncům přinést Indonésii nezávislost.

Peta o síle 37 000 mužů bezesporu byla nejvýznamnější vojenskou vzdělávací institucí, ale doplňovaly ji i další, neméně důležitá tělesa. Japonská armáda r. 1943 založila také pomocné vojenské jednotky z řad místního obyvatelstva Heiho, podřízené přímo jejímu vrchnímu velení. Ty představovaly integrální součást japonské císařské armády a na rozdíl od Pety, jejíž posádky byly umístěny v místě náboru, Heiho musely sloužit tam, kam je Japonci odveleli. Nebyl zde ani prostor pro indonéské důstojníky, nejvyšší hodnost, kterou mohli Indonésané zastávat, byl četař (Anderson 1972: 26).

S postupem války docházelo k další řízené aktivizaci indonéského obyvatelstva a pemuda byli vtaženi i do nižších struktur ústřední politické organizace *Pusat Tenaga Rakyat* (PUTERA, česky Ústředí lidových sil), později přejmenovaná na *Jawa Hokokai* (Jávská služební asociace). Jejím vojenským křídlem byla *Barisan Pelopor* (Průkopnický oddíl, Přední voj, japonsky *Suishintai*), jehož původním smyslem rekrutovat mladé muže od čtrnácti let právě do politické organizace, která ho zastřešovala – Jawa Hokokai (Cribb 1991: 40).

V květnu 1945, kdy se invaze Spojenců již neodvratitelně blížila, dostalo osmdesát tisíc členů Předního voje výcvik v partyzánském boji. Mladíci odhodlaní bojovat ve jménu islámu byli pak neverbováni do *Barisan Hizbullah* (Voj Boží armády). Barisan Hizbullah byl založen jako militantní křídlo Masyumi, což byl Poradní sbor indonéských muslimů (*Majelis Syuro Muslimin Indonesia*). Ten nahradil neefektivní organizaci MIAI (*Majelis al-Islam al Indonesia*), založenou v r. 1937. Po druhé světové válce se Masyumi stala největší islámskou stranou a významným hráčem na politické scéně Indonéské republiky (Lucius 2003: 172).

Obecně se dá říci, že vojenská křídla v podobě mládežnických milicí byla v průběhu roku 1944 připojována k zastřešujícím politickým organizacím, aby kontrolovala civilní obyvatelstvo (Taylor 2003: 320). Tento konkrétní fenomén je podle mého názoru naprosto stěžejní pro celkový vývoj modelu politického vývoje a uspořádání nejen v poválečných letech, jak jsem již nastínil, ale dokonce i nyní, v době demokratické transformace, kdy každá větší politická strana má k dispozici ozbrojenou milici k ochraně svých zájmů, ale také k zastrasování či likvidaci politických rivalů či nepohodlných novinářů. Některé z nich fungují jako samostatné jednotky a jsou velmi významnými veličinami na politickém poli současné Indonésie. Japonská okupace ovlivnila vývoj Indonésie v mnoha aspektech, ale tento patří k těm naprosto zásadním.

Jawa Hokokai byla pod nominálním vedením nejprominentnějšího nacionalisty Sukarna, ale operativní velení měl na starost radikální nacionalista Dr. Muwardi. Pod jeho velením Barisan Pelopor přitáhl nové členy ze všech společenských vrstev, nejvíce adeptů ale pocházelo z velkých městských center, především z řad vysoce zpolitizovaných pemuda z Jakarty. Organizoval polovojenský dril s tradiční indonéskou zbraní zvanou *bambu runcing* (bambusovým oštěpem), nástrojem primitivním, ovšem velmi účinným (Cribb 1991: 40). Lidé zde mohli, mnozí poprvé, slyšet vášnivé projevy Sukarna a dalších významných postav nacionalistického hnutí. Nejpodstatnějším aspektem této masové mobilizace ale bylo promísení elity v podobě synů z dobrých rodin, mladých kiai, ulamů a učitelů a nemajetných nevzdělaných pemuda z městských slumů a pochybných čtvrtí, nezaměstnaných či drobných kriminálků, jagů a jejich přívrženců. Mládežnické milice a jejich zastřešující organizace

během krátké doby rozrušily desetiletí a staletí vytvářenou stratifikaci javánské společnosti, která byla dědictvím koloniální doby (Anderson 1972: 29). Barisan Pelopor a další organizace vtáhly mládež z vyšších vrstev společnosti do víru mas a nejhudší, ale schopní byli vytaženi dějinnou příležitostí na vedoucí posty. Teprve tento rovnostářský aspekt, který ovlivnil ducha mladé Indonéské republiky, dal nové nacionalistické ideologii reálný rozměr. Přestože situace obyčejných lidí byla velmi tíživá, mezi mládežníky vládla rovnost, solidarita, revoluční duch (*semangat*), optimistické očekávání něčeho velkého a hrdinského. Masové rituály solidarity s japonským císařstvím pouze musely počkat na změnu objektu své oddanosti a symbolické demonstrace odsuzující západní imperialismus se již brzy měli přelít ze stadionu do ulic. Není proto překvapivým faktem, že celkově bylo do popsaných organizací zapojeno více než dva miliony mladých Indonésanů (Ricklefs 1993: 204).

Japonská armáda ale samozřejmě nesledovala těmi plamennými sliby nic jiného než vytvoření armád z domorodých obyvatel, které v případě invaze Spojenců, jež se nevyhnutelně blížila, budou vyslány na obranu souostroví v první linii. Jinými slovy, japonské velení připravovalo a politicky indoktrinovalo tisíce lidí, kteří jim měli posloužit jako vojáci jednotek první linie, tedy v podstatě živé štíty. Mnozí si to pravděpodobně neuvědomovali nebo nepřipouštěli, protože věřili, že Japonci budou poraženi dříve, než k něčemu takovému dojde. Proto ono nadšení a bojovný duch *semangat* nepramenily z radosti sloužit japonskému císaři a jeho říši, ale spíše z perspektivy blízkého vyhlášení nezávislosti a nových možností, které jednoduše visely ve vzduchu. Nicméně vojenský duch japonské armády ovlivnil Indonésii natrvalo, nebo přinejmenším do dnešních dnů. Japonci spoutali nespořádané a frustrované mladíky disciplínou a vizí, podřídili je svým důstojníkům a dali jim úkoly, které mohli monitorovat. Japonští vojenští velitelé glorifikovali válku a násilí jako řešení sociálních problémů, čímž dopředu určili vzorec veřejného života Indonéské republiky: politické strany vstoupily do období nezávislosti vybaveny vojenskými křídly, národní ozbrojené síly sestávaly z regulérní armády a řady přidružených milicí, vyzbrojených a vycvičených stávající armádou (Taylor 2003: 320). Tento vzorec funguje v téměř nezměněné podobě dosud a polovojenské oddíly představovaly především v dobách Suhartova Nového řádu jakousi prodlouženou ruku státu a byly symbolem státního teroru vůči nepohodlným jedincům či skupinám.

Když se v září roku 1944 vylodily první americké jednotky na ostrůvku Morotai nedaleko Halmahery, japonský ministerský předseda Kuniaki Koiso přislíbil Indonésii „do budoucna“ nezávislost a schválil vyvěšení červeno-bílé indonéské vlajky po boku vlajky japonského císařství na kancelářích Jawa Hokokai (Ricklefs 1993: 207). Termínem Indonésie

měl na mysli všechna území bývalé Nizozemské Východní Indie. V březnu 1945 pak americké jednotky zaznamenaly první vítězství na japonské půdě v Iwojimě, což mělo silný psychologický efekt na bojovou morálku japonského vojska, i když dozajista ne tak masivní, jako srpnové svržení dvou atomových pum na Hirošimu a Nagasaki. S postupem amerických vojsk byli Japonci nakloněni dalším ústupkům a krokům ve prospěch (budoucí) nezávislé Indonésie. Prvního března 1945 proto byl zřízen Investigativní výbor pro přípravu indonéské nezávislosti (*BPUPKI – Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia*), jehož členy byli jmenováni Sukarno, Hatta, Wahid Hasyim a další, předsedou byl zvolen Rajiman Widyoningrat. Tento výbor měl připravit varianty modelů pro budoucí uspořádání země, předat je místním japonským představitelům a ti je pak měli předložit císaři, který měl jeden zvolit. Poté, co se tak stane, bude vytvořena komise pro předání moci. Japonské velení jmenovalo členy komise 29. dubna. Mezi šedesáti čtyřmi členy byli především vybraní javánští politici a významní představitelé javánské společnosti (Taylor 2003: 322). První zasedání se konalo 1. června 1945 a zásadní vystoupení zde měl Muhammad Yamin, který navrhoval vytvoření státu, jenž by inkorporoval nejen bývalou Východní Indii, ale také Malajsko, Sabah a Sarawak, Portugalský Timor a Západní Novou Guineu. Pro tento návrh hlasovalo třicet devět členů komise. Takovýto obrovský indonésko-malajský stát nakonec nikdy nevznikl: nově nezávislá Indonésie odpovídala hranicím bývalé Nizozemské Východní Indie, ale bez Papuy (západní části Nové Guineje), která byla pod názvem Irian Barat (Západní Irian, později Irian Jaya, Vítězný Irian) připojena až v šedesátých letech minulého století.

Větší dopad na budoucí politické uspořádání a fungování Indonésie měl Sukarnův projev o Pěti zásadách (nového státu) – *Panca Sila*, což měla být budoucí ústava připravovaného státu. Vzhledem k etnické, jazykové, kulturní a náboženské pestrosti indonéského souostroví, které tvořilo Nizozemskou Východní Indii, byly Sukarnovy formulace všeobecné až vágní, nicméně tato ústava, dnes nazývaná jednoslovně Pancasila, ztělesňuje s drobnými obměnami principy indonéského státu dodnes. Těmi principy byly (v tomto pořadí): nacionalismus (národní jednota) – *Kebangsaan*, internacionalismus (humanismus) – *Kemanusiaan*, vláda dohody zástupců lidu (demokracie) – *Kerakyatan*, sociální spravedlnost – *Keadilan sosial*, a víra v jednoho Boha – *Ketuhanan* (Ricklefs 1993: 209). Dnes je jejich pořadí poněkud jiné, ale všech pět zásad zůstává doktrínou indonéské státnosti. Sukarno věřil, že soubor těchto pěti pilířů představuje jednotlivé elementy prastarého indonéského principu vzájemné pomoci a spolupráce zvaného *gotong royong*. Tato spolupráce, jak ji nastínil budoucí první prezident, měla spočívat v jednotě chudých a

bohatých, muslimů a křesťanů atd. Sukarno neučinil žádné prohlášení, které by specifikovalo postavení žen, dětí, pracujících apod. podle jeho vize měla být Indonésie společností, kde moc je v rukou „lidu“, bez ohledu na třídu, věk, bohatství, náboženství či pohlaví (Taylor 2003: 322). Odmítl například návrh listiny práv členky komise Marie Ulfah Santoso s tím, že indonéský stát bude ztělesněním lidu.

Důležitou otázkou v připravované ústavě bylo postavení muslimů a islámu jako většinového náboženství Indonésie. Návrh modelu islámského státu (*Dar-ul Islam*) řízeného imámy nebyl členy komise vzat v potaz a nebylo o něm ani hlasováno. Místo toho komise k návrhu ústavy připojila dodatek nazvaný Jakartská charta (*Piagam Jakarta*). Tato charta zaručovala, že v čele státu bude stát (pouze) muslim a že je povinností vlády dohlížet na dodržování islámského práva ze strany muslimských občanů. Nakonec i tento dodatek byl ještě v témže roce k nelibosti muslimské většiny z ústavy vypuštěn a zůstal zde pouze princip víry v jednoho Boha (Legge 1996: 219).

Sedmého srpna, den poté, co byla svržena atomová bomba na Hirošimu, oznámilo japonské velení Jižních teritorií, že císař přislíbil Indonésii nezávislost, která by měla být vyhlášena v září. Nový stát měl vyhlásit Spojencům válku a bojovat proti nim pod japonským velením. Indonésie by byla formálně nezávislá, ale většinu zásadních rozhodnutí včetně zahraniční politiky měly zůstat v rukou Japonců. Myšlenka kvazisuverenity, navíc z rukou japonských okupantů, byla pro představitele radikálních nacionalistických pemuda naprosto nepřijatelná. Navíc, mladí nacionalisté měli navzdory totálnímu informačnímu embargu ze strany Japonců díky tajným rádiím aktuální informace o postupu spojenců a o svržení atomových pum na japonská města. Kolem 12. srpna rádiooperátoři dokonce zjistili, že již 15. srpna by měli Japonci oficiálně kapitulovat. (Japonci oznámili svoji kapitulaci až 21. srpna na Jávě a v září na Sumatře) (Taylor 2003: 323). Čelní představitelé Výboru pro přípravu indonéské nezávislosti tomu však vzhledem k informačnímu monopolu odmítali věřit. Sukarno, Hatta a Widyoningrat, kteří krátce předtím byli na jednání s veliteli pro jihovýchodní Asii v Saigonu, kde byli přesvědčeni o vojenské převaze Japonců, navíc přímo odmítali vyhlásit nezávislost beze japonského svolení a supervize. Pro úplnost uvádím, že výše uvedení politici byli v Saigonu zároveň jmenováni do vedení Komise pro přípravu indonéské nezávislosti (*PPKI – Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia*), která nahradila tou dobou již nefunkční BPIPKI (Legge 1996: 227).

Vstup radikálních pemuda do indonéských dějin tedy tehdy byl otázkou již pouhých hodin. Patnáctého srpna se sešli zástupci pemuda se Sukarnem a Hattou a snažili se je přesvědčit pro svou věc – vyhlášení nezávislosti bez dohledu okupantů, leč bez úspěchu. Tou

dobou již i tito politici věděli o kapitulaci, což však narušilo jejich plány – doufali, že nově vyhlášená Indonésie bude existovat alespoň několik měsíců před tím, než bude Japonsko poraženo. Benedict Anderson k tomu ve své klíčové práci *Java in a Time of Revolution* k tomu dodává: „Náhlý kolaps Japonců nejen zničil jakoukoli možnost legálního předání moci, ale naznačoval mnohem dřívější přítomnost Spojenců na Jávě“ (Anderson 1972: 69). Teoreticky by Indonésané mohli Spojence rovněž vítat jako osvoboditele, podobně jako dříve někteří vítali Japonce. Jejich invaze ovšem znamenala závažnou komplikaci pro indonéské nacionalisty, protože součástí vítězné spojenecké koalice (aliance) byli také Nizozemci, o kterých správně předpokládali, že si budou svoji bývalou kolonii nárokovat zpět.

Část těchto obav, především na straně starší generace indonéských politiků spolupracujících s Japonci, ovšem vyřešila zdravá drzost pemuda. Den po neúspěšném jednání mladých nacionalistů s politiky okolo Sukarna skupina mládežníků v časných ranních hodinách unesla Sukarna a Hatta pod záminkou nebezpečí údajného povstání oddílů Pety a Heiho (Taylor 2003: 323). Skupina kolem mladého nacionalisty jménem Wikana chtěla vyhlásit nezávislost co nejrychleji, ale byli si dobře vědomi, že kromě malého okruhu univerzitních studentů je nikdo nezná a že by jejich pokus nemusel mít žádoucí dopad. Vsadili proto vše na celonárodně známé představitele indonéské samosprávy, byť s kontroverzní reputací kolaborantů s Japonci (Legge 1996: 229). (Tato obava se projevila hlavně o několik měsíců později, kdy se Sukarno a Hatta rozhodli ustoupit do pozadí, a hlavní vůdcovskou iniciativu převzal ministerský předseda, mladý socialista Sutan Syahrir.)

O den později, 17. srpna v deset hodin dopoledne, v kruhu svých nejbližších a pod dohledem mládežnických milicí Sukarno přečetl tuto proklamaci: „My indonéský národ tímto vyhlášíme nezávislost Indonésie. Záležitosti, které souvisejí s předáním moci a dalším, budou řešeny důkladně a v nejkratší možné době...Ve jménu indonéského národa, Sukarno/Hatta.“ Jinými slovy, takto vznikl na území bývalé Nizozemské Východní Indie nový stát, který se považoval za svobodný a nezávislý. A jak autoři deklarace tušili, řešila se otázka předání moci postupně, ale také dlouho, netrpělivě a složitě (Legge 1996: 233).

3.2 Indonéská revoluce (1945–1949)

Japonci kapitulovali a Indonésie vyhlásila nezávislost. Tato proklamace ovšem neznamenal převzetí kompletní moci, a tak první obětí japonské kapitulace bylo právo a řád. Nastalo období bezvládní a chaosu, které bylo pojmenováno Indonéská revoluce. Japonské jednotky sice měly na základě rozkazu Spojenců měly udržovat pořádek, dokud spojeneckých sil

nedorazí za účelem jejich odzbrojení, nicméně situace se vymkla kontrole. Tehdy bylo na Jávě na 70 000 japonských vojáků a Sukarno se obával, že by se v důsledku masových demonstrací oslavujících konec války a nezávislost mohly japonské zbraně obrátit na neozbrojené davy Indonésanů. Indonéští vůdci neměli žádné páky, aby zastavili gangy revolučních pemuda v rabování vojenských skladů kvůli zbraním, nemohli zastavit brutální činy pomsty v podobě lynčování kolaborantů, kteří nutili rolníky k co nejvyšším dodávkám rýže, aby sami hladověli. Mohli se jen modlit, aby Japonci nezasáhli proti těm, kteří jim napomáhali, a teoretizovat na papíře o uspořádání vlády.

Situace ve městech i vesnicích byla vysoce nepřehledná, chaotická a plná násilí. Ulicemi běhali mladíci plní revolučního nadšení (*semangat*) s výkřiky „*Merdeka!*“ (svoboda!) a „*Bersiap!*“ (Buď připraven! Buď na pozoru!), malovali hesla po zdech, trestali domnělé zrádce a kolaboranty a bojovali o revír a zbraně (Cribb 1991: 63). Na mnoha místech Indonésie, ale především na Jávě (do východní Indonésie již dorazily spojenecké jednotky) se v atmosféře chaosu a bezpráví mísil strach těch, kteří byli na špatné straně revoluce (Indoevropané, Indonésané s evropským vzděláním, Číňané), s revolučním duchem bojovníků, touhou po pomstě či majetku nebo prostě násilnou povahou těch silných, z nichž někteří bojovali za právě vzniklou Indonésii. Jinými slovy, tato doba proto byla ideální živnou půdou i pro nejrůznější samozvané dobrodruhy, zločince, bandity a jejich gangy, kteří v rámci indonéské sociální a zanedlouho také národní revoluce sledovali svoje osobní a partikulární zájmy (Taylor 2003: 324). V některých aspektech chování a činnosti, především v boji o území či revír, mezi skupinami ozbrojených pemuda a loupežících gangů vedených jago nebylo prakticky rozdílu. Obdobná poválečná situace, která v důsledku mocenského vakua dala příležitost nejrůznějším „zlatokopům“ a „revolučnímu“ lumpen-proletariátu, je dobře známa i z československých dějin.

Chaos, který nastal, vynesl na povrch staré společenské rozepře, jež dále rozštěpovaly společnost: mezi *santri* a *abangan* (ortodoxními a nominálními muslimy); mezi obyčejnými lidmi a aristokraty; mezi těmi, kteří byli v opozici vůči Japoncům, a kolaboranty; mezi chudými rolníky a čínskými obchodníky a lichváři. Tento propastný propastný rozkol na všech frontách způsobil „sociální revoluce“, které vedly k rozpadu společenského řádu v mnoha oblastech (Ricklefs 1993: 218-219), který zde fungoval po celá desetiletí koloniální vlády.

V říjnu 1945 dorazily na Javu britské oddíly, aby přijaly japonskou kapitulaci a napomohly organizovat repatriaci japonských jednotek. Pod britskou záštitou se také postupně začali vracet nizozemští vojáci a bylo zřejmé, že v srpnu vyhlášenou nezávislost

bude třeba tvrdě vybojovat. Čerstvě zrozená Indonésie tak musela téměř od počátku čelit dvojí revoluci: revoluci společenské a revoluci národně-osvobozené. Perspektivy slabého, mladého státu byly velmi nejisté ve stínu chtivosti Nizozemska znovu ovládnout své kolonie a obnovit proces exploatace, který zásadně napomůže rekonstrukci jejich válkou zničené země (sic!). Návrat nenáviděných Nizozemců a nebezpečí znovuovládnutí Indonésie z jejich strany ale ještě posílil revoluční odhodlání mnoha Indonésanů, kteří spontánně reagovali na povolání do zbraně (Kartodirdjo 1983: 83).

Výsledkem této spontaneity a revolučního nadšení byla bleskově vytvořená republikánská armáda, která se opírala především o důstojníky vycvičené v japonské dobrovolné armádě PETA či pomocných jednotkách Heiho. Tato armáda, které velel ohnivý Bung Tomo, se hned několikrát střetla s jednotkami Evropanů v menších konfliktech, po kterých však následovala krvavá řež v podobě bitvy o Surabayu, která vypukla poté, co se Britové a propuštění holandsští zajatci vrátili do města. Britové, které posílily jejich indické jednotky, měli jasnou převahu nad chaoticky bojujícími indonéskými republikány, ti však vyvážili tento nedostatek hrdinným nasazením, které v nich podněcoval revoluční rétorikou právě Bung Tomo. Odhodlaná obrana Surabaji vyburcovala k podpoře mladé republiky celou Indonésii a získala na svou stranu i podporu mínění světové veřejnosti, zatímco Evropané si svoji agresivitou vydobyli jen kritiku (Ricklefs 1993: 217). Cílem této práce samozřejmě není zevrubně popisovat každou fázi indonéských dějin, indonéské revoluce nebo dokonce této bitvy, počátek jejichž nejtěžších bojů připadl na 10. listopadu 1945 (nyní oslavován jako *Hari Pahlawan* – Den hrdinů), ale vystihnout jejich klíčové momenty a aspekty tak, aby skrze tyto informace o dějinných souvislostech bylo možno demonstrovat a pokud možno analyzovat otázku účasti nezávislých bojovníků typu jago či jago pemuda.

Tato bojová operace se navzdory své nepřipravenosti stala legendárním příkladem a symbolem odvahy a hrdinství indonéských bojovníků proti evropským kolonizátorům a také symbolem guerilového boje, ke kterému se po této porážce uchýlili a který se naučili ve výcvikových táborech Japonců. I toto je důvodem, proč měli v nové republikánské armádě vrch bývalí důstojníci Pety na rozdíl od javánských vojáků bývalé koloniální armády (KNIL), kteří uvažovali v praporech a rotách – taktice pro tyto účely krajně nevhodné. Tato bitva se však stala modelem pro další boje o indonéskou nezávislost i tím, že šarvátky a střetnutí řádných vojenských oddílů byla doprovázena jednání nejrozličnějších vyjednávačů, oficiálních a polooficiálních představitelů různých vlád a organizací (Zbořil 2005: 267). Jinými slovy, v této válce za nezávislost se prolínaly dva základní elementy – boj (*perjuangan*) a diplomacie (*diplomasi*) (Legge 1996: 239-240).

Nová republikánská armáda si jako svého vrchního velitele zvolila třicetiletého bývalého učitele, který byl důstojníkem japonské dobrovolné armády: štíhlého, rezervovaného Sudirmana, trpícího tuberkulózou. V jeho charakteru se mísily disciplína a čest japonského bojovníka, letora odhodlaného marxisty a ryzí odvaha (Friend 2003: 34). Své vojáky, které fascinoval svojí asketičností a puritánstvím, motivoval natolik, že za něj a indonéskou revoluci byli ochotni bojovat do posledního dechu. Vedl je do boje i tehdy, když ho rozvinutá nemoc paralyzovala natolik, že své rozkazy musel vydávat, jsa nesen na nosítkách. Tak se zrodila jeho legenda. Na jeho příkladu lze ilustrovat výše popsany princip charismatu, založeném na askezi a sebeovládání, tak důležitý pro bojovníky zvané jago.



Obr. 15 – Revoluční bojovník, člen Milice obránců lidu (*Laskar Pemberontak Rakyat*), jak jej znázornil neznámý indonéský malíř (Zdroj: *kun.co.ro*)

Republikánská armáda vedená Sudirmanem, navzdory jeho osobní disciplinovanosti, ovšem regulérní vojsko příliš nepřipomínala. Nejenže jeho vojákům scházely jednotné uniformy, její celkový charakter byl poněkud kovbojsko-desperátský. Toto vojsko se však hned od svého zrodu chovalo a působilo velmi svébytně a nezávisle – především na nacionalistické vládě nebo jakékoli její instituci. Tato armáda totiž byla ve své podstatě jakousi asociací dobrovolných milic, jež inkorporovala a do jisté míry zformovala městská či provinční bojová tělesa (*badan perjuangan*), přívržence náboženských proroků, polokriminální skupiny dobrodruhů vedené jagy či vyloženě tlupy gangsterů. Jedním z nejvýznamnějších a současně nejtypičtějších takových těles byla *LRJR* (*Lasykar Rakyat Jakarta Raya* – Lidová milice Velké Jakarty). LRJR vzniklo iniciativou od spodu a bylo reflexí snahy příslušníků podsvětí se zapojit do obrany republiky, což jim vyneslo podporu akceptaci a podporu ze strany nacionalistických politiků (Cribb 1991: 190).

Proti spojení všech těchto elementů byli Nizozemci příliš slabí na to, aby zcela ovládli bitevní pole, ale zároveň dostatečně silní na to, aby udrželi své pozice (Friend 2003: 35). Tyto složky armády se Sudirmanem sdílely jeho rezistenci vůči civilní vládě a vyjednávání. Nicméně, byl to právě Sudirman, který opovrhoval civilní vládou, vyjednáváním a byrokratismem, kdo založil tradici indonéské armády jakožto nezávislého a opozičního elementu vůči reprezentativní vládě.

Není účelem ani v možnostech této práce zevrubně popsat onen složitý a mnohohrstevnatý konflikt, kterým byla Indonéská revoluce. Důležité je však nastínit historické souvislosti, v jakých pemuda a jagové operovali a jak se jejich vliv pod vlivem událostí vyvíjel. Šlo v podstatě o sporadickou válku mezi dvěma státy, které v indonéském souostroví v letech 1945 až 1949 fungovaly: mladou, právě vyhlášenou Indonéskou republikou na jedné straně a částečně obnovenou Nizozemskou Východní Indií. Území bývalé Nizozemské Východní Indie tak bylo rozděleno na silně nerovnocenné entity, z nichž ta pod nizozemskou správou se během několika měsíců začala rozrůstat, jelikož Nizozemsko navzdory válečným útrapám stále disponovalo daleko většími finančními a materiálními zdroji než indonéští nacionalisté. Navíc, na rozdíl od zpočátku osamocené Indonésie mělo podporu Británie i Spojených států.

Tento konflikt se táhl čtyři roky a přes jeho relativní sporadičnost, byl poznamenán velmi krvavými momenty (viz bitva o Surabayu) a zároveň ho doprovázelo intenzivní diplomatické úsilí. Ve východní Indonésii kupříkladu k žádným bojům od konce války nedošlo, protože Nizozemci tato území téměř okamžitě obsadili po skončení války jakožto součást spojeneckých vojsk, která přišla odzbrojit Japonce. Obyvatelé Sulawesi, Moluky a dalších míst na východě souostroví tak prožili revoluci pod nizozemskou nadvládou – jinými slovy, žádná revoluce se zde nekonala. Naopak, vznikly zde v rámci obnovené Východní Indie nové loutkové státy: Stát Východní Indonésie, který zahrnoval Sulawesi, Moluky a Bali se sídlem v Makassaru a nový státní útvar Západní Kalimantan (Taylor 2003: 330).

Nizozemci také rychle obsadili hlavní město Jakarta, kterou znovu přejmenovali na Batávii. Obsazen naopak nebyl Aceh, který díky tomu mohl finančně a materiálně podporovat mladou Indonéskou republiku, jejíž ústředí bylo po obsazení Jakarty přemístěno do Yogyakarty. Tam se jí také dostlo značné podpory ze strany tamějšího sultána Hamengkubuwona IX., který se stal mj. ministrem obrany republikánské vlády. (Jako uznání jeho zásluh o republiku ani pozdější indonéská vláda nezrušila jeho sultanát a jeho dědičné území naopak získalo status speciální autonomie na úrovni provincie pod názvem Zvláštní území Yogyakarta – *Daerah Istimewa Yogyakarta*), jehož guvernérem byl sultán jmenován).

Indonéská republika tedy měla kontrolu nad velkými a hustě zalidněnými územími v zemědělských oblastech Jávy a Sumatry. Na druhé straně Nizozemcům se podařilo obsadit velká městská centra na severním pobřeží Jávy a naprostou většinu území tzv. Vnějších ostrovů (viz výše). Nicméně, jakýkoli zjednoušený popis rozdělení Indonésie na území držená Holanďany a indonéskými republikány nemůže postihnout, jak komplexní a nestabilní byla situace na mnoha místech archipelů, a k jejímu zhoršování docházelo s rostoucí vzdáleností od ústředí moci a ve vnitrozemí.

Co se týká diplomatických dohod, kterých bylo dosaženo, tou první byla historická linggajatská dohoda, zprostředkovaná Brity a pojmenovaná podle malého javánského města, ve kterém byla v listopadu 1946 podepsána. Toto příměří znamenalo uznání Indonéské republiky ze strany Nizozemců na území Sumatry, Jávy kromě Batávie a okolí a Madury. Na druhé straně Indonésané uznali nizozemskou okupaci východní Indonésie a souhlasili do budoucna spolupracovat s Nizozemci na zformování Spojených států indonéských v rámci nizozemsko-indonéské unie do r. 1949. Tuto silně kompromisní dohodu podepsal za Indonésii její levicový premiér Sutan Syahrir, který nespokojen se stavem a vývojem věcí, jakož i pod vlivem nesouhlasu širokých vrstev s těmito ústupky, zanedlouho ukončil své působení v politice (Taylor 2003: 334).

S linggajatskou smlouvou ovšem nebyla spokojena ani jedna ze stran a Nizozemci pod záminkou, že byla porušena, spustili 20. června 1947 tzv. „policejní akci“ (*politioele actie*), která svojí brutalitou vyvolala velmi zápornou mezinárodní odezvu. Šlo totiž spíše o tradiční koloniální válku se všemi jejími typickými aspekty jako jsou nevyhlášení války, neuznávání statutu válečných zajatců a nedodržování válečných konvencí oběma stranami (Zbořil 2005: 273). Na scénu tehdy vstoupila Rada bezpečnosti Spojených národů, které se aktivně zapojily do vyjednávání a intervencí. Tuto iniciativu vedly především Indie a Austrálie a na stranu Indonésie se rovněž svou vahou postavila nová světová velmoc – Sovětský svaz. Spojené státy americké, od kterých si mladá Indonésie tolik slibovala a které si vzala za vzor demokracie, zpočátku nejenže zprvu úsilí republikánů přehlížely, ale nizozemské úsilí finančně podporovaly. V roce 1948 se však také postavily za indonéskou nezávislost, mj. hrozbou ekonomických sankcí vůči Nizozemsku – zastavením Marshallova plánu, který měl napomoci zvednout válkou zničenou zemi z ekonomického dna (Legge 1996: 269).

Do „policejní akce“ Nizozemci nasadili stotisícovou armádu, která rychle dobyla jedno republikánské území za druhým: Medan, Palembang a Padang na Sumatře, severojavánské přístavy a Maduru, západojavánský Priangan a Banten a východní Jávu.

Holandřané tak získali pod svou kontrolu kromě jiného důležité zdroje strategických surovin: ropu, zásoby cínu, kaučuk, tabák, čaj, kávu a cukrovou třtinu.

Republikáni museli čelit ohromné územní ztrátě, kterou stvrdili podpisem revillské dohody, pojmenované podle lodi amerického námořnictva, na jejíž palubě byla v lednu 1948 ratifikována. Podpis této pro republiku potupné smlouvy sesadil z funkce dalšího premiéra, v tomto případě Amira Syarifuddina. Území republikánů se nyní scvrklo na pouhou střední Jávu, zcela odříznutou od potřebných potravinových a surovinových zdrojů. Pod dojmem své naprosté převahy a oslabení republiky v podobě islámské a komunistické rebelie Nizozemci v prosinci 1948 spustili druhou policejní akci, která, navzdory perspektivě snadného vítězství, pro ně paradoxně skončila politickou a vojenskou katastrofou. Jejich dobytí Yogyakarty a zajištění celé republikánské vlády vyvolalo bouři nevole v Bezpečnostní radě OSN a obrátilo proti nim i zbývající část světové veřejnosti, které byl dosud osud bojující Indonésie lhostejný. Nizozemsko přijalo v prosinci 1948 příměří na Jávě a v lednu 1949 na Sumatře, guerrilové boje však ještě několik měsíců probíhaly. Tlak Spojených států a partyzánský boj indonéských republikánských oddílů nakonec donutil Nizozemce v květnu a červnu roku 1949 evakuovat svá vojska z Jávy (Friend 2003: 38).

Haagská Konference u kulatého stolu na podzim r. 1949 umožnila vznik Republiky spojených států indonéských (RUSI). Ta však měla nadále existovat v dohodnuté volné konfederaci společně Nizozemským královstvím a RUSI, jejíž symbolickou hlavou měla být nizozemská královna. Tato konfederace ovšem netrvala dlouho – 17. srpna 1950, v den pátého výročí vyhlášení indonéské nezávislosti, byla smetena konstituční struktura doby revolučních bojů a ustavena unitární Indonéská republika (Ricklefs 1993: 233). Politická revoluce tedy byla dobojována. Budoucnost ale nebyla zdaleka tak přehledná a jistá, jak se v roce 1950 zdálo. Indonésie uhájila svoji nezávislost, nadto jako stát, který nebyl ani komunistický, ani islámský, ani federativní. Mladý stát ale musel řešit tisíce otázek, především těch sociálních, ekonomických, ale také náboženských a etnických. Jedním z největších problémů ovšem bylo, co s bývalými bojovníky revoluce, pemuda, pejuang a dalšími, kteří se nevzdali zbraní nebo svých militantních způsobů. Tato situace byla projekcí militarizace indonéské společnosti, kterou odstartovala japonská okupace a prohloubila Indonéská revoluce. Revoluce navíc „adoptovala“ jako syny národa celou škálu gangsterských bojovníků, což přineslo kriminalizaci bojových oddílů (Cribb 1991: 2). Po skončení Indonéské revoluce se tak militarizace a kriminální způsoby se staly jedněmi z hlavních principů ovlivňujících chod porevoluční indonéské společnosti.

4. Politické a komunální násilí v postkoloniální Indonésii

4.1 Pemuda a pejuang za Sukarnova Orde Lama

Jak bylo popsáno v předchozí kapitole, japonská okupace měla značný vliv na militarizaci a politizaci země, zatímco konsekvence Indonéské revoluce, velmi obecně řečeno, vedly k silnému nárůstu kriminality a organizovaného zločinu, a to především ve městech. Návrat revolučních pemuda a revolucionářů do běžné, civilní reality všedního dne totiž vůbec neprobíhal hladce. Ostatně, násilí a zločin (rekvírování zásob, lynčování a popravy kolaborantů a údajných zrádců, znásilňování) obecně patřily k metodám revolucionářů už během samotné revoluce, a tak není divu, že mnozí z nich v zažitém modelu pokračovali. Menší část bojovníků (*pejuang*) zůstala v armádě, našla uplatnění u policie nebo jako ochranka politiků (viz níže), většina z nich ovšem skončila na dlažbě nebo v lepším případě „jen“ bez práce. Není divu. Většina z nich neměla a ani nemohla mít žádnou kvalifikaci, pracovní zkušenosti a nakonec ani majetek a rodinné zázemí. Většina z nich totiž byla v útlém věku patnácti až dvaceti let naverbována do japonské dobrovolné armády Peta či pomocných vojenských oddílů Heiho, kde strávili rok či dva výcvikem v izolaci, a poté bojovali několik let ve jménu mladé Indonéské republiky (Anderson 1972: 12).

Jinými slovy, tito (většinou stále ještě mladí) muži, kteří strávili tak dlouho dobu na bojišti, nic jiného než střílet, bojovat s mačetou a rekvírovat neuměli a ani umět nemohli. Krom toho, jejich vojenská mentalita, uvyklá žití v drsném, téměř výlučně mužském prostředí, o to hůře přivykala usedlému, civilnímu způsobu života, kterým mnozí z nich navíc bytostně pohrdali. Mnozí z nich byli rovněž silně frustrováni ze způsobu, jakým Indonésii řídila civilní vláda, i z odklonu společnosti od revolučních hodnot, za které donedávna bojovali. Jejich frustrace, odcizení, hněv a v neposlední řadě nepříznivá materiální situace, pramenící jak z chybějící kvalifikace, tak i z nulové pracovní morálky, se proto po jejich návratu z fronty často projektovala do kriminální činnosti. Někteří se tak vrátili ke svým původním zločineckým aktivitám ve svém původním teritoriu, jiní se usadili v Jakartě a našli si jiný způsob obživy, kriminální nebo jiný (Cribb 1991: 183).

V souvislosti s tímto fenoménem nazval indonéský sociolog M. Fauzi svou práci o kriminalitě v Jakartě v padesátých letech minulého století titulem *Lain di Front, Lain di Kota* (Jinak na frontě, jinak ve městě). Těmito slovy totiž vystihli realitu svého návratu do civilní společnosti (*kembali ke masyarakat*) někteří bývalí bojovníci. Fauzi popisuje dva typy kriminálních jedinců: *jagoan* a *bajingan*. *Jagoan* je synonymem *jaga*, resp. sufixem

obohacený tvar, jenž nejlépe odpovídá českým výrazům jako „frajer“ nebo „borec“. Fauziho jagoan je vlivný a obávaný rváč, drsný a odvážný chlapík, který sice páchá některé kriminální činy, ale podobně jako jago doby koloniální má jisté sympatie a, s trochou nadsázky, i uznání svého okolí (Fauzi 2005: 1-3). Fauzi ovšem nezmiňuje, na základě čeho – jago doby minulé totiž alespoň někdy bojoval za utlačované a chudé, alespoň pokud ho podporovali a kryli, anebo to alespoň umně předstíral. Pravděpodobně to pramenilo z jeho neohroženosti a odvážných kousků.

Na druhé straně, bajingan je vyložený zloděj, lupič a násilník, jehož charakterizuje především podlost a zbabělost. Je přirozené, že tyto jedinci neměli sympatie svých spoluobčanů. Během poválečných let ovšem došlo u těchto výrazů k významovému posunu: každý významnější kapsář a zloděj začal být nazýván jago, zatímco z gangsterů zvaných *bajingan* se stali *preman*. Na bajinganech ani na premanech ovšem podle mého názoru nelze, na rozdíl od jakkoli kontroverzních jagů, nalézt nic pozitivního. Ze slova bajingan, jak může jeho samotný zvuk naznačovat, se pak vyvinula jadrná indonéská nadávka, kterou vystihuje pěkné české slovo „gauner“.

Samozřejmě ne všichni bývalí bojovníci (*eks laskar*) se stali zločinci. Ti, co byli před válkou rolníky, se vrátili na farmu ke svým příbuzným. Někteří zůstali v armádě a ti vzdělanější pracovali v administrativě. Jak již ale bylo řečeno, diplomem či výučním listem se jich mohl pyšnit jen jejich zlomek, a tak se mnozí *pejuang revolusi* pod tlakem okolností vydali na dráhu zločinu. Vzhledem k silným osobním vazbám, které se mezi nimi vyvinuly v letech revoluce, vytvořili funkční a efektivní zločinecké organizace, a to především ti, kteří se usadili v Jakartě či jiných velkých městech. V Jakartě se bývalí laskar usazovali a vytvářeli spolky především v okolí velkých tržnic a podobných center obchodu, která pro ně představovala zdroj příjmů, například v okolí Pasar Senen. Nebude patrně náhodou, že tato oblast je dodnes místem, které mají zcela pod kontrolou premanské organizace, a které je pro obyčejného člověka neznalého poměru dost nebezpečné (*cukup rawan*) (vlastní interview s M. K. Ramadhani, Praha, listopad 2006). Gangy bývalých bojovníků podle všeho pracovaly na stejném principu jako mafiánské organizace jinde na světě – poskytováním „ochrany“ obchodníkům a prodejcům, vybíráním výpalného apod. a vedly mezi sebou války o území (*perang/perebutan lahan*), jakož i o bývalý majetek po Nizozemcích nebo jiné pozemky či majetek, jehož vlastník byl nejasný (Fauzi 2005: 5). Jiné gangy byly pro změnu organizace kapsářů, které se zaměřovaly na určité úseky na trasách veřejné dopravy, především v minibusech zvaných *oplet* nebo autobusech.

Jedním ze způsobů, jak tomuto jevu zabránit nebo ho výrazně omezit, bylo vytvoření Celoinдонéskeho svazu bývalých bojovníků (*Persatuan Bekas Pejuang Seluruh Indonesia - PERBEPSI*) v roce 1951. Počet členů této organizace dosáhl hranice 300 000 o šest let později. Význam, který této organizaci přikládali i vysocí politici a armádní činitelé, dokládá přítomnost legend revoluce včetně plukovníků Nasutiona a Gatota Subrota na konferenci této asociace v listopadu 1955, kde přednesli příspěvky, které se týkaly tohoto problému bývalých bojovníků (Fauzi 2005: 5). Obecně vzato si byli armádní důstojníci vědomi vlivu a důležitosti této organizace, protože v okamžicích politické krize mohl být její potenciál využit jako rozhodující jazýček na vahách. Z důvodů možného zneužití této síly (pro ně) nežádoucím směrem nechaly *Angkatan Darat* (Pozemní síly) PERBEPSI de facto rozpustit jejím sloučením s Legiun Veteran Republik Indonesia (*Legiun Veteran Republik Indonesia*) v srpnu 1959 (Fauzi 2005: 7-8). Indonéská armáda totiž v druhé polovině padesátých let procházela hlubokou krizí, která byla zapříčiněna bojem jednotlivých armádních frakcí, jakož i teritorialitou jejího vedení. Většina těchto problémů měla svůj původ již v dobách japonské okupace a následně indonéské revoluce – důstojníci vytvářeli frakce nejen podle svých politických a ekonomických zájmů, ale také na základě toho, kde získali své vojenské odbornosti (Legge 1996: 432). Jak již bylo vysvětleno v předchozí kapitola, silná rivalita existovala mezi bývalými vojáky nizozemské koloniální armády KNIL a japonské armády Peta resp. oddílů Heiho.

Vraťme se však ke konkrétním organizacím veteránů revoluce. V Jakartě padesátých let působily dvě nechvalně proslulé skupiny: *Pasukan Istimewa* (Speciální oddíly, známé pod zkratkou PI nebo častěji Pi'i) a *Kobra*. V čele Pi'i stál Imam Syafe'i, známý i jako Sape'i nebo Bang Pi'i. Syafe'i byl důstojníkem indonéské armády a současně významnou postavou kriminálního polosvěta (podsvětí) právě v oblasti zmíněného Pasar Senen v centrální Jakartě. V letech revoluce se Sayfe'i a jeho bojovníci především z řad kriminálníků bojovali v oblasti kolem Cirebonu na pomezí západní a střední Jávy (Fauzi 2005: 6). Mnozí z nich pocházeli z Bantenu, takže mezi nimi s největší pravděpodobností bylo i nemálo dobře vycvičených jawarů. Tato organizace byla ještě dále členěna na podorganizace, které byla pod kontrolou a vlivem Syafe'ího. Jedna z těch známějších byla Sebenggol, která sdružovala kapsáře. Členové této skupiny i podskupin byli ve svém okolí známi jako bývalí bojovníci, ale častěji byli označováni jako *bajingan* (gauneři) nebo v pozdější době *preman*.

Vedle Pi'i patřila ke známým gangům revolučních bojovníků také *Kobra* (akronymum z *Kolonel Bratamanggala*). Šlo o vojáky útvaru plukovníka Bratamanggaly, kteří kdysi bojovali na západní Jávě. Nyní byla hlavní náplní jejich činnosti kontrola obchodu a trhů

(Fauzi 2005: 7). Jinými slovy, šlo jim především o výběr *uang jago* (peníze na úplatu jagů) nebo *uang keamanan* (poplatek za bezpečnost), což je samozřejmě totéž: poplatky, které obchodníci a trhovci museli odvádět výměnou za to, že je gangsteři nebudou obtěžovat a nikdo nevypálí její obchod, sklad a podobně. Čeština pro to má trefný výraz „výpalné“. Nemusím zmiňovat, že tento způsob „práce“ je společný mafím a jiným zločineckým organizací po celém světě. Je třeba ale zdůraznit, že právě v padesátých letech byly položeny základy k premanismu v Indonésii takovým způsobem, že premanismus dnes představuje chobotnici, která prorostla všechny vrstvy, která má nespočet forem a které je nemožné se zbavit a účinně s ní bojovat.

Tyto skupiny, přestože jejich hlavními aktivitami byl obchod a služby, resp. jejich kontrola, a jejich působišti trhy, obchodní čtvrti, nádraží a přístavy, se často zapojovaly i do činnosti politické. Nebylo to ostatně nic nového, připomeňme si například náborovou činnost jawarů pro komunistickou stranu ve dvacátých letech v Bantenu a Jakarta. Poválečná doba a nezávislost Indonésie však přinesla zapojení těchto hráčů v mnohem intenzivnější míře, a to dokonce i v národním, nikoli jen v lokálním měřítku jako v době koloniální. Nejvýznamnějším příkladem budiž „incident 17. října 1952“, kdy v důsledku frakčního boje v rámci armády vyvrcholila politicko-vojenská krize v Indonésii. Generálové Nasution a Simatupang, vycvičení KNIL, totiž hodlali v rámci restrukturalizace a modernizace armádu výrazně zmenšit a vytvořit z ní namísto armády vzešlé z nejširších lidových vrstev a tvořené nesourodými milicemi plně profesionální armádu, tvořenou absolventy vojenských akademií. Namísto původních 200 000 vojáků v ní měla zůstat maximálně polovina, tedy sto tisíc mužů ve zbraní. To v reálu znamenalo, že mnoho důstojníků, jejichž hodnost jim vyneslo revoluční a bojové nasazení, a nikoli vojenské vzdělání, by muselo odejít (Friend 2003: 66-67).

Tento plán demobilizace vyvolal velmi silný odpor nejen u vojáků, kterých se to přímo týkalo, ale také u opozičních politiků, především spojených s PNI (*Partai Nasional Indonesia*) – Nasution měl totiž přímou vazbu na Sutana Syahrira a PSI (*Partai Sosialis Indonesia*) (Ricklefs 1991: 245). Nakonec se proti plánu demobilizace postavil i parlament (*DPR – Dewan Perwakilan Rakyat*) za tiché podpory prezidenta Sukarna. Ten sice neschvaloval způsob, kterým parlament bojkotoval nový návrh, ale zároveň si nepřál sesazení mnoha vlivných důstojníků, kteří měli jeho sympatie. Tyto politické kroky Nasution a Simatupang vnímali jako naprosto nepřípustné vměšování civilistů a civilních úřadů do záležitostí armády, a proto, aby psychologicky zapůsobil silou svých zbraní, dali vyslat vojsko včetně desítek tanků a děl na *Lapangan Merdeka* (Náměstí svobody), která namířila své hlavně z několika desítek metrů na prezidentský palác. Jejich požadavkem bylo rozpuštění

parlamentu a posílení pravomocí prezidenta Sukarna, který byl se tak de facto stal diktátorem. Sukarno tehdy sám vystoupil na balkon svého paláce a jen silou svého charismatu dav a vojáky uklidnil – někteří autoři to popisují jako akt hypnózy – a zmíněný požadavek odmítl. Promluvil a vojáci s se svými tanky a děly odtáhli (Legge 1996: 294). Nasution tehdy prohrál a na tři roky se stáhl do ústraní. Sukarno tak zachoval systém parlamentní demokracie a pluralitu stran v něm. To však trvalo jen do roku 1957, kdy byl vyhlášen výjimečný stav.



Obr. 12 - Sukarno (1901–1970), první prezident Indonésie, dokázal svým charismatem elektrizovat davy (www.googleimages.com).

Důležitý je však také ten fakt, že Nasution a Simatupang pro svou věc zmobilizovali tisíce, možná desítky tisíc civilistů, kteří vyšli demonstrovat do ulic. Rozhodně ale nešlo o spontánní demonstraci nespokojených lidových mas. Naopak, byli to dobře zorganizovaní demonstranti, které tehdy naverboval gang Pí'i pod vedením Syafe'ího ve spolupráci s plukovníkem Dr. Mustopem. Můžeme se ptát, jak je možné, že vysoce postavení důstojníci měli důvěru v pochybnou figuru jakartského polosvěta, jakou byl právě Syafe'í. Kaptan Sayfe'í, jak je nejčastěji vzpomínán, ovšem nebyl obyčejný gangster. Byl to jago, který disponoval silným charismatem a měl za sebou také vojenskou kariéru bývalého revolucionáře a hodnost kapitána, který díky těmto svým kontaktům obnovil svou kariéru vojáka a později dotáhl to až na podplukovníka. Za své zásluhy byl pak koncem padesátých let, zřejmě na přímluvu generála Nasutiona, jmenován ministrem pro státní bezpečnost v krátce trvajícím „kabinetu sta ministrů“ v roce 1966 (Cribb 1991: 183).

Poměrně nedávný článek v deníku *Republika* považuje na rozdíl od Fauziho eseje Syafe'ího za hrdinu a tak trochu i světce, díky kterému byl v *Jakartě* pořádek a minimální kriminalita. Autor článku Alwi Shahab zmiňuje i slova jeho syna Asmawího, který tvrdil, že „každý obchod nebo zábavní podnik v *Jakartě* měl vystavenou jeho fotografii, a to většinou blízko pokladny“ (*Republika*, 17. září 2006). Pokud je toto tvrzení pravdivé, je podle mého názoru nanejvýš pravděpodobné, že v tomto případě šlo o podniky pod jeho (vlastníky předplacenou) „ochranou“, a jiné gangy či zločinci si je proto neodvážili obtěžovat. Z tohoto pohledu pak je možné uznat, že Kaptén Syafe'í nastolil v centru *Jakarty* pořádek a bezpečí. Syafe'í, podobně jako mnoho jiných jagů, byl rovněž mistrem bojových umění – jeho syn tvrdil, že úder jeho levačky může smrtelný – a také silně nábožensky založen, za což si vysloužil u svých obdivovatelů titul *imam*. *Jakartský* Institut batávské kultury (*Lembaga Kebudayaan Betawi*) dokonce navrhl, aby za jeho zásluhy během revolučních bojů a zavedení pořádku v *Jakartě* po něm byla pojmenována jedna ulice nedaleko *Pasaru Senen* (ibid). V každém případě je pro Syafe'ího příznačná ambivalence jeho povahy a činů, která tolik charakterizuje jagy koloniální doby, především druhé poloviny 19. století. Byl vojákem a zároveň gangsterem, budil strach a současně se obchodníci díky němu cítili bezpečněji.

Kdo a jaký přesně byl Kaptén Syafe'í ovšem není to nejdůležitější. Podstatná je jeho spolupráce s nejvyššími představiteli indonéské armády, především ten fakt, že indonéská elita byla ochotna spolupracovat s muži přinejmenším kontroverzní pověsti. V tomto ohledu se armádní elita druhé poloviny nelišila od javánských lokálních vládců, kteří často dosazovali do čela svých gard bývalé lapky nebo využívali služeb celých takových skupin, které nějaký jago vedl. Kaptén Syafe'í byl takovým jagem poloviny 20. století.

Za druhé, že pokud kdokoli disponuje dostatečnými financemi, může snadno zorganizovat tisícíhlavou demonstraci ve prospěch své věci, za účelem zastrašení protivníka, rivala či nepohodlného média. Oba tyto principy jsou v každém případě klíčové pro fungování i současné indonéské společnosti a politiky. Ten první, jak víme již z kapitol 2.4 a 2.5, má hluboké historické kořeny již v 17. století a tato tradice ještě zesílila za koloniálního státu (viz spolupráce regentů s jagy/neformálními policisty/gangstery). O druhém aspektu jsem se původně domníval, že je dílem Nového pořádku generála Suharta, protože najímání gangsterů (které anglické práce označují jako *thugs for hire*) bylo doménou politiky období *Orde Baru*. V principu je ale tato praxe opět velmi podobná aktivitám jagů, které *Ongkokham* označuje jako *blater* a *weri*. Jejich úkolem bylo podle potřeby a situace získávat pro svého patrona informace nebo zastrašovat jeho protivníky či neposlušné podřízené a poddané. Nicméně až

za Nového řádu a v době post-Suhartovské najímání služeb gangsterů zvaných preman za účelem zorganizování demonstrace se stal jedním z hlavních principů politikaření v Indonésii.

Není nutné zevrubně popisovat aktivity každého gangstera, který se zapsal do povědomí širokých vrstev svojí mocí, vlivem či krutostí, ale pro úplnost uvedu ještě několik příkladů z Jakarty padesátých let minulého století. Čtvrť Prumpung ve východní Jakartě ovládal obávaný nejmenovaný jagoan, pro kterého pracovala řada ostrých hochů. Jejich činnost opět spočívala v kontrole obchodu. To nemusí být považováno za zásadní fakt, krom toho, že jejich bossem byl bývalý vysoce postavený člen vojenské policie (Korps Polisi Militer) (Fauzi 2005: 9). Jiní gangsteři a jagoani se podle Fauziho po „úspěšné“ kriminální kariéře dali svůj um ve prospěch společnosti, ve kterém žili. Jakožto vlivní a mocní lidé byli někteří jmenováni (nebo se nechali jmenovat) do čela místní samosprávy, která byla založena na Japonci zavedeném systému administrativních jednotek RT (*rukun tetangga*), sestávající z několika desítek domácností, a RW (*rukun warga*), kterou tvořilo několik RT. Pokud takový jagoan stanul v čele RW, došlo zde podle dobových svědků k výraznému snížení kriminality, hazardu a prostituce, kterým se zvláště v oblasti Prumpung Kebun Jeruk do té doby velmi dařilo. Situaci zde popsali pamětník a obyvatel východní Jakarty Maun Sarifin:

„Scházeli se zde zloději, prostitutky, i hazardní hráči. To místo se jmenovalo Prumpung Kebun Jeruk. Všichni se tu scházeli. Už z zkraje padesátých let. Už tehdy tu byla spousta lumpů. Přirozeně, ten, co se stal (předsedou) RW, byl taky lump. Ne (už) gangster, ale místní lidi se chovali, jako kdyby jím byl. Báli se ho. Ale on se snažil dělat dobré věci, ne že ne, ale ve své podstatě to byl pořád gauner. Jestli se nemýlím, tak byl ze Comalu (město na severu střední Jávy). Za něj teprve bylo bezpečno. Opilci, gambleři, ti všichni zmizeli, za něj se postavila mešita, modlitebna. Kdo tu pil, on si to s ním vyřídil. Kdybych já nepřestal (s pitím), skončil byl utopený v řece. To tady hrozilo. Lidi se báli. (Fauzi 2005, rozhovor s Maunem Sarifinem, 2004).“

Fenomén polepšeného jagoana či premana (*jago yang sudah berubah*) není v Indonésii neobvyklý. Tito drsní muži někdy skutečně mohli těžít ze své pověsti nekompromisního rváče a gangstera, jakož i ze své znalosti poměrů v kriminálním prostředí, i když již dráhu zločince sami opustili. Jednak se jejich území jiní zloději a další zločinci vyhýbali, jak je vidět z právě uvedeného rozhovoru, za druhé jeho vlastní lidé „sekali dobrotu“, protože sankce za prohřešky byly velmi tvrdé.

Tento jev mohu potvrdit i díky své osobní zkušenosti, byť nepochází z Jávy, ale z pobytu na ostrově Sumba v provincii Nusa Tenggara Timur (Východní Malé Sundy). Byl jsem tehdy (r. 2003) hostem u muže jménem Charles (v křesťanských oblastech Indonésie

běžné jméno), o kterém jeho bratranec Bunny Ngani, který byl naším průvodcem, prohlašoval, že je to bývalý zloděj, ale nyní už se změnil a nyní prý sám dohlíží na to, aby se jejich vesnici a dobytku zloději vyhýbali. A pokud takového zloděje dopadne, dá mu tvrdě za vyučenou (*dia pukul si maling sendiri*). Otázka, zda-li se skutečně polepšil, ovšem vyvstala, když ani po několika dnech pobytu v domě tohoto muže, který sdílel se svým starším bratrem a jeho rodinou, Charles nevykazoval žádnou pracovní činnost. Ze součtu veškerých indicií bylo totiž zřejmé, že Charles byl stále jago a své dovednosti využíval jako ostraha při týdenních trzích v nedalekém městečku, což mu zajistilo dostatečný příjem na celý týden. Krom toho, jak jsem byl svědkem, Charles neplatil za svezení autobusem z městečka ani kratší cesty osobní dodávkou, která představovala místní veřejnou dopravu, a protože já a moje žena jsme byli jeho hosty, neplatili jsme ani my, a nikdo si to ani nedovolil vyžadovat. Charles zajišťoval vesnici bezpečnost před zloději nebo alespoň tento pocit ve svých susedech vyvolával, a výměnou za to parazitoval na všem, na čem se vesnici parazitovat dalo (vlastní terénní výzkum, březen 2003, Sumba, Malé Sundy). Jak již vím, tento model zcela odpovídal pozici jago na střední Jávě v polovině 19. století.

Vraťme se však zpět do Jakarty padesátých let minulého století. Toto město, které Nizozemci nazývali Batávie, bylo za jejich vlády synonymem koloniálního přepychu – široké bulváry, vilové čtvrti, moderní tramvaje, pořádek a v neposlední řadě úslužnost domorodých sluhů a šoférů byly typickými znaky života v Jakartě, alespoň z pohledu bílého muže. Po vyhlášení nezávislosti se však do Jakarty začaly stěhovat tisíce lidí z venkova pod vidinou získání práce a lepšího života. Většina z nich skončila, podobně jako v jiných metropolích třetího světa, jako nezaměstnaní či nekvalifikovaní kuliové v chatrčích z lepenky a vlnitého plechu ve slumech na předměstích. Pro jiné se řešením životní situace stal přestup na dráhu zločinu, čímž rozšířili řady zlodějů a kapsářů pod vedením zkušených jagoanů. Zdá se, že tito v Jakartě usedlí zloději a kriminálníci ale nebyli tím největším nebezpečím pro obyčejného člověka – soustředili se totiž povětšinou „pouze“ na jeho majetek, aby si zajistili snadné živobytí.

Mnohem horší formy kriminální činnosti – loupeže, vraždy, únosy, zhářství – přinášely gangy odjinud. Kromě řadových občanů tito lupiči a bandité, kteří podle všeho operovali i v počtu několika desítek nebo dokonce stovek lidí, ohrožovali a útočili i na starosty a policii. Bezmoc na straně lidí i pořádkových sil a především strach o život svůj a své rodiny přirozeně způsobovaly větší traumata než strach z okradení v městské tržnici. Takové brutální metody a škody od gangstera, který ovládal konkrétní čtvrt, nikdy nehrozily, zvláště pokud byl její obyvatel s tím srozuměn a místní podnikatelé a obchodníci odváděli

dostatečné poplatky za ochranu – *uang jago*. Tím je dle mého názoru možné vysvětlit, proč lidé tolerovali a snad i (s trochou strachu) obdivovali místního mafiánského bosse. Nebyl snad nakonec o mnoho lepší než všichni ti *garongové* (brutální lupiči) z venkova, kteří byli tak zbabělí, že stříleli a podřezávali obyčejné lidi? Pro tuto jejich vlastnost policie garongy nazývala *gerombolan pengacau* (gangy zbabělců) (Fauzi 2005: 14). Praktiky garongů ovšem opět mají svůj původ v dobách indonéské revoluce – *pejuang revolusi* si tehdy takto rovněž opatřovali proviant a další potřeby.

V této neblahé tradici vedle čistě zločineckých part pokračovaly i ozbrojené oddíly (milice) organizací na politické bázi, přesahující rozsah revoluce, například příslušníci povstaleckého hnutí za vytvoření islámského státu *Darul Islam*, které od r. 1948 ovládalo značnou část vnitrozemí západní Jávy (Priangan). Patřily k nim také komunistické milice *Bambu Runcing* (nazvané podle tradiční indonéské zbraně – oštěpu ze seříznutého bambusu), jež byly založeny za revoluce, aby bojovaly proti Nizozemcům, a které po vyhlášení nezávislosti odmítly složit zbraně. Jejich ideologie a politické cíle – zničení Indonéské republiky a založení islámského státu, resp. státu na komunistických základech – je proto vedly k napadání státních úřadů, policejních stanic apod., jejich materiální potřeby je vedly k útokům na civilní obyvatelstvo .

Darul Islam byl jednou z největších separatistických rebelií, které v padesátých letech ohrožovaly územní integritu a samotnou existenci mladé Indonéské republiky. Jeho vůdce, Javánc Kartosuwiryo, který působil v sundánské oblasti nedaleko města Garut, již od r. 1940 kolem sebe soustředil své přívržence, které fascinoval svým charismatem a stylizací do podoby islámského válečníka. Kartosuwiryo se svým založením podobal slavným válečníkům a jagům indonéské historie Trunajayovi a Diponegorovi – svou *ngelmu* získal prostřednictvím meditace a askeze, ovládal esoterické nauky; lidé věřili, že se dokáže učinit neviditelným a díky svým amuletům je nezranitelný vůči kulkám. On a jeho bojovníci bojovali za rozšíření vlády islámu proti všem, kteří stáli v jejich cestě: ulamům a vesničanům, kteří neuznali jeho vedení, proti nizozemským vojákům (dočasně tedy stáli na straně revoluce) a proti představitelům Sukarnovy vlády a režimu (Taylor 2003: 302).

Jeho povstání začalo v roce 1948, kdy přijal titul *imam* a vyhlásil *Negara Islam Indonesia* (Islámský stát Indonésie), běžněji označovaný jako *Darul Islam* (arabsky dar al-Islam, tedy „dům islámu“) (Ricklefs 1993: 227, Friend 2003: 54). Když Nizozemci odešli, obrátil svůj boj proti sukarnovské republice. K jeho neformálnímu vojsku se tehdy připojilo množství vojáků propuštěných z armády, členů revolučních milicí a obecně všech, kteří se ztotožnili s jeho myšlenkou a/nebo si po letech ve válce neuměli či nechtěli představit usedlý

život beze zbraně. Přirozeně mezi nimi bylo i mnoho jagů a obecně kriminálních živlů. To se projevilo ve výše zmíněných útocích nejen na politické oponenty, ale i na civilní obyvatelstvo. Podle záznamů Vlády provincie Západní Jáva bylo v důsledku akcí Darul Islam zabito 14 622 osob, 6 724 jich bylo zraněno, 1 549 lidí bylo uneseno, 115 822 domů bylo vypáleno (Hersri, Ajob 1982). Podle Frienda si boje mezi rebelie Darul Islam vyžádala dokonce až 40 000 obětí, tedy mnohem více, než bylo obětí národně-osvobozeneckých bojů v rámci Indonéské revoluce (Friend 2003: 55),

Darul Islam se stal ještě větším problémem pro Sukarnovu republiku, když se podobné separatisticko-islamistické rebelie rozhořely také na jižním Sulawesi, kde vznikla armáda o síle dvaceti tisíc vojáků, a dále na jižním Kalimantanu a v Aceh. Na samotné Jávě, přes počáteční podporu ze strany některých ortodoxních rolníků, Darul Islam začal ztrácet půdu pod nohama, mj. i kvůli jeho krvavým útokům na muslimské spoluobčany. Krom toho bylo Kartosuwiryoovo učení snadno zpochybnitelné – vůdce rebelů neměl téměř žádné formální islámské vzdělání a příliš kladl důraz na postavu sebe samého jakožto vůdce, přičemž pravý islám klade důraz na rovnost věřících před Bohem a jejich soužití a spolupráci v rámci muslimské obce – *ummy*.

Jagové a jim podobní ovšem v těchto konfliktech nestáli pouze na jedné straně. V Bantenu se proti bojovníkům za islámský stát postavili právě věhlasní mistři bojového umění – jawarové. Přestože regulérní indonéská armáda zahájila akce na potlačení islámské rebelie, brzy bylo jasné, že v důsledku separatistických konfliktů, které se armáda snažila potlačit po celém souostroví, tento úkol nemůže bez pomoci zvládnout. Z toho důvodu přivítala zapojení dobře vycvičených jawarů, jejichž operace proti rebelům byla pojmenována *Perang Bedog* (Mačetová válka). Jawarové, kteří bojovali společně s vládními vojáky, obdrželi neformální hodnost „válečný velitel“ (*panglima perang*) (Wilson 2002: 254). Kontroverzní členové západojavánské společnosti tak nemalou měrou přispěli k potlačení radikálního hnutí, jehož součástí byli i mnozí jiní jagové, jawarové a další nezávislí „bojovníci“.

Extrémně závažná situace na pokraji politického kolapsu, která v Indonésii nastala ve druhé polovině padesátých let, volala po zásadních opatřeních. Krom toho, že unitární stát čelil množství rebelií a separatistických akcí, které ohrožovaly jeho územní integritu, byla země v hluboké politické krizi, protože od prvních (a na dlouho dobu posledních) demokratických parlamentních voleb v roce 1955, kdy se do parlamentu dostaly desítky stran, toto těleso prakticky přestalo být usnášenischopné. Zemi také brutálně terorizovala řada organizovaných skupin banditů, které byly dědictvím Indonéské revoluce (Friend 2003: 63).

Jejich drzost a brutalita dosáhla takových rozměrů, že během svých akcí na předměstích Jakarty neušetřili ani životy několika politiků, včetně představitelů pro-Sukarnovské PNI.

Krizový stav se projevil v silném omezení nebo přímo okleštění mladé parlamentní demokracie a dalších krocích. Sukarno dal roku 1957 na nátlak generála Nasutiona, který se vrátil do aktivní politiky, vyhlásit výjimečný stav, a tak ukončil krátké období parlamentní demokracie zrušením nebo nuceným sloučením mnoha politických stran. Tato politika vyvrcholila zavedením tzv. řízené demokracie (*Demokrasi Terpimpin*), jejíž období formálně (1959-1965) začalo s vydáním Sukarnova dekretu 5. července 1959, kterým rozpustil demokraticky zvolený parlament, zrušil komisi připravující novou ústavu a nařídil návrat k původní ústavě z roku 1945 (*Undang-undang Dasar 1945*). Tento čin nejenže stvrdil Sukarnův autokratický způsob vlády, ale především posílil Sukarnovo nebezpečné politické partnerství s armádou a komunistickou stranou (Lucius 2003: 155).



Obr. 17 Generál Nasution (www.sjsu.edu)

Aktivní zapojení civilních skupin a milicí do vojenských operací pak bylo plně ospravedlněno prostřednictvím „doktríny teritoriálního válčení“ (*doktrin perang wilayah*), které byla navržena v roce 1958 panelem vojenských odborníků, jmenovaných armádním generálem Nasutionem. Tato doktrína mj. prosazovala, že ke své obraně stát „musí využít nejen systémy zbraňových technologií, ale také systém sociálních a kulturních zbraní“ (Wilson 2002: 255, 283). A oddíly expertů na bojová umění pencak silat byly chápány jako součást arzenálu sociálních a kulturních zbraní.

Ve stejném roce Nasution navrhl koncept dvojí funkce armády neboli *dwifungsi*. Ostentativně zavedena jako defenzivní strategie proti vnějšímu útoku, tato doktrína formulovala úlohu armády jakožto vůdčí a koordinační síly ve všech aspektech fungování státu za účelem zajištění jeho stability (Wilson 2002: 255). To armádě přineslo nestandardní

pravomoci v politickém rozhodování. Během Suhartova Nového řádu se mnozí vojenští činitelé navíc začali masivně zapojovat do obchodních a ekonomických aktivit, což bylo indonéskými médii a veřejností poněkud ironicky pojmenováno jako *trifungsi* nebo trojí funkce. (Dědictvím *trifungsi* je tak například velmi nedávné zapojení důstojníků indonéské armády do aktivit, jako je nelegální těžba dřeva.)

Ovšem již o rok dříve, v roce 1957, začal Nasution v reakci na teror bývalých revolučních milic a zločineckých band vytvářet armádně-civilní kooperační tělesa a úzce spolupracovat s mládežnickými odnožemi významných stran a organizací. Patřily k nim Ansor (mládežnické křídlo *Nahdlatul Ulama*, početné organizace sdružující tradiční javánské muslimy), skupiny mládeže přidružené k PKI (*Partai Komunis Indonesia*), PNI (*Partai Nasional Indonesia*) a Masyumi (*Majelis Syuro Muslimin Indonesia*) (Ricklefs 1993: 259). Přestože šlo o zcela novou koncepci, politici jí považovali za projev článku 30, sekce 1 indonéské ústavy z roku 1945, ve které stálo: „každý občan má právo a je povinen podílet se na obraně státu“ (Legge 1996: 351).

Pod záštitou nové koncepce tak jawarové ve spolupráci s armádou zahájili již výše zmíněnou akci proti povstání Darul Islam nazvanou *Pagar Betis* (přibližně: Plot, který má nohy; *betis* - lýtko). Jejich akce v Prianganu a Bantenu byla úspěšná: vedla k dopadení vůdce rebelie Kartosuwirya a její postupné likvidaci. Za ukončenou ji bylo možno považovat v r. 1962, kdy byli dopadeni poslední povstalci a Kartosuwiryo popraven. Důležitým aspektem této spolupráce ovšem bylo, že vedle vojenské role měli jawarové za úkol „přesvědčovat“ vesničany, aby podpořili armádu v jejím boji proti rebelům. Úspěch operace vedl k užší formální spolupráci mezi jednotlivými jawary, školami *pencak silatu*, civilními organizacemi a ozbrojenými silami v bezpečnostních otázkách. Již dříve, v roce 1955 byli mistři a cvičenci *silatu* významným způsobem zapojeni do organizace věhlasné asijsko-africké konference v Bandungu jako ochranka 29 státníků a dalších vrcholných politiků. Velitel divize Siliwangi plukovník Kawilarang tehdy pověřil plukovníka Zainala Abidina úkolem „sjednotit a využít sílu masy cvičenců *silatu* za účelem asistence pozemním silám (*ABRI – Angkatan Darat Republik Indonesia*) v oblasti bezpečnosti“ (Wilson 2002: 256).

Abidin na základě svého pověření uspořádal setkání asi 200 mistrů *silatu* (*pendekar*) v Cipaganti u Bandungu, kteří zde přislíbili efektivně spolupracovat s armádou. Tito experti indonéských bojových umění pak pro tento účel vycvičili 1 600 nejnadějnějších adeptů *silatu* a ti pak byli i se svými učiteli nasazeni pro výše uvedený účel pro celou dobu trvání bandungské konference. Ta svým rozsahem a významem neměla obdoby a umístila Indonésii a jejího vůdce na mapu světa – šlo totiž o největší vrcholnou schůzku představitelů

rozvojových a nově emancipovaných zemí začínající postkoloniální éry. Zapojení těchto civilních milicí do bezpečnostních operací je pak jen další ukázkou, jak fungovala spolupráce mezi oficiální mocí a civilními, dobře vycvičenými a mnohdy kontroverzními jedinci nebo skupinami. Jejich úspěšný podíl na organizování konference a efektivní účast na operaci Pagar Betis ovšem silně vylepšil reputaci jawarů. Navíc v souvislosti s těmito událostmi se jawarové a pendekaři poprvé institucionalizovali v Indonéské asociaci pencak silatu (*Persatuan Pencak Silat Indonesia, PPSI*). Je poněkud diskutabilní, zda tato masivní organizovaná spolupráce byla hlavním důvodem vytvoření zmíněné platformy, nicméně taková je alespoň vlastní verze historie PPSI. Pozdější vývoj ale ukázal, že bantenští jawarové (stejně jako jagové z jiných částí Jávy) vždy stáli jen té straně, která pro ně byla v tu danou chvíli nejvýhodnější. Jestliže v padesátých letech stáli na straně státu, od sedmdesátých let otevřeně podporovali kontroverzního bantenského bosse jménem Tubagus Chasan a podíleli se na jeho širokých obchodních a jiných aktivitách. Tento mistr bojových umění a vlivný podnikatel, který dlouhodobě stál v čele sdružení cvičenců pencak silatu, měl ve svém rodném kraji takový vliv a moc, že o sobě rád hovořil jako o generálním guvernérovi Bantenu (Horikostu 2004: 2).

Městská a předměstská kriminalita, která v polovině padesátých let narostla do obludných rozměrů, se (mezitím) stala středem pozornosti mládežnických aktivistů. Ti chtěli vyřešit především otázku problematických pemuda, zapojených do zločineckých gangů, tak, aby dráhu zločinu opustili a přestali škodit ostatním obyvatelům měst a vesnic. Současně měli obavy, aby tito se tito mladí (a zmanipulovatelní) lidé bez cíle a budoucnosti nestali nástrojem nebo politického boje soupeřících stran. Jednou z organizací, která se tomuto tématu věnovala, byla *Pemuda Rakyat* (Lidová mládež). Podle Fauziho byla platformou, díky které mladí lidé mohli rozvíjet svůj talent, osobnost a intelekt skrze umělecké, sportovní a další aktivity (Fauzi 2005: 11). Do těchto činností se měli zapojovat i gangsteři zvaní preman. Nakolik se do nich skutečně zapojovali, doboví pamětníci nepopisují. Jisté je, že mladíci dosud nepropadli zločinu a nebo jen málo zběhlí v kriminální činnosti se mohli díky výše uvedeným aktivitám začít rozvíjet pozitivním směrem.

Co se týká skutečných gangsterů, jsem osobně silně na pochybách ohledně jejich možné nápravy. Ti měli svůj životní styl a z něj pramenící životní standard, mnohem vyšší než nekvalifikovaný dělník, jehož kariéra by je nejspíše čekala. Tyto organizace tedy sledovaly především tři hlavní cíle: jednak „záchranu“ či „spasení“ mladých lidí před dráhou zločinu, za druhé (vlastní) kontrolu nad premany, jejichž kriminální aktivity bylo možné tímto způsobem monitorovat a alespoň částečně usměrňovat, a za třetí, aby jejich vliv a potenciál

nebyl využit politickým protivníkem. Proto nemohu souhlasit s Fauziho tvrzením, že Pemuda Rakyat měla zájem rozvíjet mladé talenty v rámci jejich napravení nebo zabránění jejich sestupu na šikmou plochu (Fauzi 2005: 12). O jejich zapojení do činnosti zájem měla, i když to nikde veřejně neproklamovala, především proto, aby dotyční nebyli naverbováni konkurencí. Je proto logické, že o totéž se snažily i ostatní organizace. Nakonec většina mládežnických organizací se tak stala prodlouženou rukou politických stran v nejnižších patrech indonéské společnosti.

Z tohoto důvodu mělo násilí a kriminalita v padesátých a počátkem šedesátých let přímo politický rozměr. Mládežnické organizace jakožto velmi efektivní instrumenty politické elity přivedly na politické kolbiště také premany, bajingany a další kriminální živly. A s postupem času, jak v nich sílila převaha premanů, se z nich znovu stávaly neformální milice politických stran a současně organizace zločineckého charakteru na bázi mafie. Ty ovládaly určitá území a obory ekonomické činnosti, čímž svým politickým střechám současně zajišťovali důležité, byť nelegální finanční zdroje.

Posilování těchto neformálních skupin a těles souviselo i s celkovou změnou politického klimatu v Indonésii v průběhu padesátých let – totiž odklonu od konstituční demokracie, která v Indonésii fungovala do roku 1957. Podle indonesisty světového významu českého původu Harryho J. Benda nebylo krátké období parlamentní demokracie obdobím „normálního“ způsobu vlády, ale naprostou odchylkou v indonéských dějinách. Výjimkou budiž komunitní systém vyjednávání za účelem dosažení kompromisu *musyawarah*. V muslimských nebo hinduistických monarchiích nikdy neexistovaly žádné demokratické instituce. Dokonce ani v nejliberálnějším období nizozemského koloniálního státu se vláda nezodpovídala poddaným, domorodí občané kolonie neměli zaručena individuální práva a v žádném případě nebyli vládnoucí představitelé voleni z lidu. Proto, když Sukarno za asistence armády rozložil systém parlamentní demokracie, znamenalo to de facto pouze návrat k normálu, tj. k dědictví autoritativní vlády, monopolu moci, vyloučení mas z privilegií úzké elity a terorizování opozice a nepohodlných osob (Benda, jak jej cituje Taylor 2003: 338). A právě k tomuto účelu sloužily milice pemuda či nájemní gangsteři (*thugs for hire, jago untuk disewa*). Jestliže o pozdějším režimu generála Suharta hovoříme jako o vládě teroru, podobná slova vystihují i poslední roky vládnutí jeho předchůdce a otce zakladatele Sukarna.

Přestože oba autokratičtí prezidenti vládli zcela odlišným stylem, jejich režimy shodně využívaly potenciálu gangsterů, bajinganů, jagů a dalších kriminálních. Teror samozvaných milic a vražedných oddílů nakloněných Suhartovi dovedl Sukarnův režim k jeho konci a s tím

i premany a milice s ním spojené. Jinými slovy, tak jako za Indonéskou revoluci bojovaly paramilitární oddíly pemuda společně s jagy, jawary a dalšími, tak Sukarnovo dědictví a vize navždy vymazaly podobné oddíly mládeže, gangy premanů a milice nelevicových politických stran systematickým vražděním a zavražďováním na přelomu let 1965 a 1966. Toto masové vyvraždění komunistů, jejich údajných přívrženců a etnických Číňanů následovalo po puči nazvaném Události 30. září 1965 (*Gerakan 30 September, G30S*), při kterých bylo zavražděno šest pravicových generálů. Tyto události a následující vlna násilí, která ve své době představovala nejhorší genocidu od konce druhé světové války, vynesly moc generálu Suhartovi a radikálně změnilly poměry v celé Indonésii. Jeho nástup k moci určil historický vývoj v této zemi na více než třicet let.

4.2 Režim Orde Baru a jeho agenti

Orde Baru neboli Nový řád se zrodil ze strachu z komunismu, přesněji ze strachu z jeho možného nástupu. Ten souvisel s intenzivní levicovou koketérií svrženého prezidenta Sukarna, jenž dal během své vlády komunistům obrovský prostor, přestože sám marxistou nikdy nebyl. Poté, co byla Komunistická strana Indonésie v letech 1965–1966 víceméně vyvražděna a její přeživší členové se uchýlili do ilegality, vládla Indonésii autokraticky klika pravicových generálů v čele s generálem Suhartem, která se opírala především o armádu. Armáda k tomuto účelu velmi umně využívala výše popsané doktríny *dwifungsi*, která jí vedle primární funkce obrany státu ukládala za povinnost také obranu a boj proti vnitřnímu nepříteli, tzn. jakékoli politické opozici, což, přeloženo do běžného jazyka, neznamena nic jiného než výzvědnou a zpravodajskou činnost. Pro tyto účely Suharto založil speciální armádní útvar Kopkamtib, který měl v popisu práce likvidaci nebo přinejmenším intimidaci jakékoli politické opozice se zvláštním důrazem na komunistické nebezpečí (Ricklefs 1993: 297).

Suhartův Orde Baru zastavil spolupráci s komunistickým blokem, zavrhl Sukarnovy teze typu “Go to hell with your aid!” a obrátil se na Západ. Ten měl podle všech indicií na svržení Sukarna a jeho režimu značný podíl (především americká zpravodajská služba CIA), a proto Suhartovy aspirace vyslyšel, což se projevilo i na investicích ze strany Spojených států, Británie, Austrálie a dalších západních zemí, jakož i na vojenské spolupráci, především v otázce dodávek zbraní (Scott 2003: 1-7).

Paternalistický autokrat Suharto byl ovšem také muž z lidu a člověk praktického založení: věřil v indonéský „národ“ (*bangsa*); v indonéskou armádu, která ho „chrání“, a jeho lid, který si zaslouží lepší život. Jakožto syn z chudé rolnické rodiny velmi dobře chápal, že

člověk musí jíst, aby mohl žít, že vzdělání umožňuje člověku vydělat více peněz a žít déle. Jako geniální technolog moci, kterým se ukázal být, také chápal, že národ žijící v prosperitě je mnohem loajálnější a „nepůsobí problémy“. Důraz na hospodářský rozvoj země a prosperitu mu vynesl titul *Bapak Pembangunan* (Otec výstavby). Suharto totiž dosadil na posty klíčových ministerstev ambiciózní ekonomy s doktoráty z amerických univerzit (tzv. *Berkeley mafia*), kteří měli dostatečnou erudici a sebevědomí, aby dokázali aplikovat západní know-how v indonéských podmínkách, což se jim v zásadě dařilo (Friend 2003: 137-138). Životní úroveň průměrného Indonésana šla rychle nahoru.



Obr. 18 – Suharto, druhý prezident Indonéské republiky (1967–1998)

Jeho režim ale v žádném případě nebyl totální a zcela totalitární monolit, nicméně většinová indonéská populace, podobně lidé jako v normalizačním Československu, s režimem žila, navzdory omezení některých svých svobod, v tichém sociálním smíru: prakticky každý rolník nyní měl střechu nad hlavou, mohl své děti mohl nasytit, ošatit a poslat do školy, a v osmdesátých letech si dokonce mohl koupit státem dotovanou televizi. Protirežimní projevy od studentských demonstrací po stávky a články v médiích proti Suhartovi a jeho klice samozřejmě zdaleka nevymizely, přestože komunistická opozice byla de facto rozdracena, a i ty bylo třeba eliminovat. Suharto na to měl celou škálu metod a prostředků, armádu, policii, Kopkamtib. Na některé zvláštní úkoly a především špinavou práci se ovšem nejlépe hodil časem prověřený způsob – svěřit je nájemným gangsterům, fungujícím pod hlavičkou mládežnických a politických organizací nebo civilních milic. Jak již bylo

popsáno, podobné milice existovaly a byly hojně využívány již za Sukarnovy vlády a představují dědictví japonské revoluce a Indonéské revoluce, během nichž došlo ke značné militarizaci indonéské společnosti. Tyto kontroverzní organizace, mnohdy spíše kvazioficiálního charakteru, zastřešující skupiny a gangy nájemných kriminálních, byly především doménou Suhartova Nového řádu.

Jednou z nejvýznamnějších takových skupin té doby a zcela nejvýznamnější v historii samostatné Indonéské republiky je organizace zvaná *Pemuda Pancasila* (PP, neboli Mládež Pancasila – tedy Mládež bojující za indonéskou ústavu). Dnes má údajně na šest milionů členů (toto číslo je patrně velmi nadnesené, rozhodně se však dá hovořit o stovkách tisíc), založila svojí vlastní politickou stranu a je i střežou pro široké obchodní a mnohdy kriminální aktivity (Friend 2003: 65). *Pemuda Pancasila* paradoxně má své kořeny v dobách Sukarnova Orde Lama a její založení má souvislost se snahami bývalých revolučních bojovníků (*pejuang*) a samotné armády nalézt optimální politický formát parlamentního systému ovládaného stranami v padesátých letech. Oficiální literatura organizace říká, že *Pemuda Pancasila* byla založena roku 1959 jako podřízené křídlo strany IPKI (*Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia* neboli Svaz stoupenců indonéské nezávislosti), a to za účelem „podpory“ prezidentského výnosu z 5. července 1959, který rozpustil parlament, vrátil politiku k Ústavě z roku 1945 a tím zahájil vládu tzv. řízené demokracie (*Demokrasi terpimpin*) (*Pancasila Abadi* 1996: 25). To znamenalo na dlouhou dobu konec parlamentní demokracie v Indonésii, ale také zavedení autokratických metod vládnutí včetně cenzury a likvidace politických protivníků.

IPKI nebylo stranou klasického stříhu, spíše připomínalo politické hnutí nebo „nestraničskou stranu“ (*a non-party party*), kterou v roce 1954 založil generál Nasution (dva roky poté, co byl sesazen z postu armádního generála), aby jejím prostřednictvím prosazoval armádní zájmy v civilním politickém formátu. Jejimi členy byli tudíž vojáci a bývalí *pejuang* revolusi. Právě Nasution a jeho spolupracovníci přiměli Sukarna k návratu k Ústavě z roku 1945 a okleštění demokratických praktik (Legge 1996: 350-351).

Z dnešního pohledu zní jejich silně antikomunistická rétorika poněkud ironicky, poněvadž právě na přelomu padesátých a šedesátých let PP podporovala silně levicového Sukarna, který de facto otevřel dveře komunistům. Do roku 1961 PP ale stále nebyla civilní stranickou milicí, kterými dříve nebo později disponovaly i ostatní strany, v kteréžto formě se „proslavila“ za Suhartova režimu. Nutnost založit takovou ozbrojenou masovou mládežnickou organizaci vznikla kvůli soutěži o královnu krásy (Ryter 2002: 133). Svým způsobem to také byla ukáзка loajality právě vůči prezidentu Sukarnovi. Na konci roku 1961,

uprostřed Sukarnovy kampaně na masovou mobilizaci do boje za „osvobození“ Západního Irianu (dnes Papuy) z rukou Holanďanů, připravoval shodou okolností tehdejší předseda PP Spego Goni první soutěž o titul Miss Indonésie (podnikavý duch mladých politických aktivistů byl zřejmý už tehdy). Poté, co Sukarno veřejně tuto soutěž odsoudil, členové *Pemuda Rakyat* (Lidová mládež, mládežnické křídlo komunistické strany) strhávali plakáty a vývěsky, které jí inzerovaly. Spego, „zdrčený Velkým vůdcem revoluce, chtěl dokázat, že jeho nápady se neomezují jen na molo, ale dají se použít také na bojišti“. Přišel proto s nápadem vytvořit ozbrojené oddíly členů PP a vyslat je na Irian. Již o několik dní později byl schopen přijít s dopisem, ve kterém oznamoval prezidentovi bezmeznou oddanost PP plánu Trikora na rozbití nizozemského loutkového státu Papua, s tím, že na tisíc dobře vycvičených a čtyřicet tisíc ostatních členů hnutí po celé Indonésii je připraveno a čeká na rozkaz vyrazit do frontové linie (Ryter 2002: 134). Aby tento podvod zamaskovali, dostal jeho kolegu Sulu, čerstvě jmenovaný tajemníkem, úkol, aby sehnal seznam deseti tisíc jmen. To se mu nakonec podařilo díky tomu, že měl přístup do seznamů členů poraženého separatistického hnutí Permesta. Tato zdánlivě bezvýznamná událost je ovšem velmi typická pro tyto organizace. Podobnou taktiku používali PP často: na začátku osmdesátých let za účelem ohromení představitelů vládního uskupení Golkar vyslali několik plných autobusů, aby „pozdravili“ politiky na jejich turné ve městech, kde dosud neměli dostatečnou základnu (*Kompas*, 26. září 2001). Ohromovat svým vlivem nebo mocí (*show of force*) se stalo typickým úkolem těchto organizací, které sloužily politickým stranám nebo jiným uskupením. (Při motocyklových rallye, jež byly součástí předvolební kampaně v roce 1997, jsem při akcích různých stran v Surakartě na střední Jávě na vlastní oči viděl stále tytéž tváře jejich „příznivců“ na motocyklech. Vysvětlení je jednoduché, jeden den si nájemný gang motorkářů najala a zaplatila vládní strana Golkar – motocyklisté jeli v žlutých tričkách, na druhý Partai Persatuan Pembangunan (PPP) – rallye byla v barvě zelené. Nešlo ovšem jen o finanční odměnu, která jim za tuto „službu“ byla od partajních činitelů přislíbena. U mnohých mužů nižšího vzdělání a postavení šlo dozajista i určité opojení mocí, kterou měli, když projížděli v obrovském konvoji městem a na benzínových stanicích zdarma tankovali a „rekvírovali“ potraviny, nápoje a cigarety, protože se jim nikdo neodvážil postavit (vlastní interview, Eka Pece, Surakarta, červen 1997).

Jiné podobné uskupení, *Pemuda Patriotik* (Vlastenecká mládež), fungovalo na jiné bázi – na budování masové členské základny v Jakartě pracovalo například tím, že na stavební práce najímalo městskou spodinu. Tuto metodu od nakonec nakonec převzali Pemuda Pancasila. Pemuda Patriotik si byli vědomi, že solidní členská základna je nezbytná na

jakoukoli práci, jakož i na zviditelnění své organizace nebo svého patrona. Pemuda Patriotik tak začali „nabírat masy“ (*menghimpun massa*), což znamenalo, že přijímali „nezaměstnané a pobudy“ a na nákladních autech je odváželi na stavby (Ryter 2002: 134). Na tomto případě je opět dobře viditelné propojení mezi politickou činností a byznysem – organizace pemuda tehdy jednoduše fungovaly jako „náborová kanceláře“ nebo agentury, která zprostředkovává zaměstnance. Tato praxe se jim pak dobře hodila při najímání „demonstrantů“ pro akce, které si zaplatil Suhartův režim nebo později movité zájmové skupiny.

Pemuda Pancasila v první polovině šedesátých let v Jakarta přechodně oslabili, současně však posílili své pozice v Medanu. V Medanu se k organizaci připojilo mnoho místních gangsterů – premanů, kteří měli město ekonomicky ovládati, takže medanští PP zanedlouho měli pod kontrolou prodej vstupenek do místních kin, ovládali bezpečnostní vymahačský byznys a také hazard. Jejich charismatický vůdce, boxer Effendi Keling, se v roce 1967 stal parlamentním zástupcem mládežnického křídla IPKI a mnoho svých *anak buah* („členů posádky“) tehdy přivedl do Jakarta. Přestože se po čase vrátil do Medanu, většina anak buah zůstala, čímž posílili pozice PP v hlavním městě. Keling zůstal vlivnou postavou ve strukturách PP až do své smrti v roce 1997.

Do indonéské historie ale Pemuda Pancasila vstoupili v plné síle a tím nejnegativnějším způsobem až s Událostmi 30. září 1965 (*G30S* neboli *Gerakan 30 September*), kdy byli PP především na severní Sumatře v Medanu a Aceh velmi aktivní ve vražedných honech na komunisty, podobně jako členové *Pemuda Ansor* (křídlo muslimské organizace *Nahdlatul Ulama*) na Jávě a *PNI (Partai Nasionalis Indonesia)* na Bali. Vzpomínky na odřezávání uší komunistů jsou dodnes předmětem pýchy starších členů PP ze severní Sumatry. Mnozí z nich se také účastnili pogromů na etnické Číňany, které sami v prosinci 1965 vyprovokovali. Pemuda Pancasila ale útočili i na členy levicové Fronty indonéských farmářů (BTI) a Pemuda Rakyat. Jakartaští PP se však soustředili spíše na osobní obohacení než na sekání uší a podobné středověké praktiky, příznačné pro podobné masakry, takže pokud provedli pogrom na kancelář komunistů nebo jiné levicové organizace, údajně raději zabavili psací stroje a drahá pera a o nic jiného se nestarali. Ostatně, tou dobou už všichni „komunisté“ i skuteční komunisté z Jakarta uprchli (Ryter 2002, Friend 2003).

Těmito „akcemi“ se Pemuda Pancasila každopádně dobře uvedli jakožto ideální partneři pro represivní režim, založený na antikomunismu, jakým byl Orde Baru. V sedmdesátých letech aktivity PP v Jakarta a na Jávě poněkud, i když ne zcela, utichly, a PP zůstali aktivní právě mezi premany v sumatránském Medanu a okolí. Jedním z jejich „úkolů“

byla eliminace prosukarnoistů v nové straně PDI (Partai Demokratis Indonesia), která vznikla shora – nuceným sloučením IPKI a PNI.

Režim podle potřeby spolupracoval nejen s těmito mládežnicko-politicko-gangsterskými organizacemi, někdy si však najímal také jen čistě gangsterské skupiny, například k přímému zastrašování demonstrantů jako byl případ silných protestů proti plánovanému projektu zábavního parku *Indonesia Indah* (Krásná Indonésie) v Taman Mini. Studenti tehdy vyšli do ulic, když prezidentova manželka Ibu Tien v roce 1971 přišla s tímto megalomanským návrhem, jenž by stál nejen miliony dolarů, ale souvisel s ním i zábor (nebo přesněji výkup pod nátlakem) soukromé půdy (Anderson 1990: 176).

Zjednodušeně řečeno, protestující studenti se tehdy střetli s najatými mladými gangstery – v tomto případě konkrétně syny armádních a policejních důstojníků – tzv. *cross-boys*, kteří jakožto jakási zlatá mládež neměli mnoho na práci, což vyústilo v jejich zálibu v pouličních boji. Park Indonesia Indah byl samozřejmě nakonec vybudován – především díky nekompromisnímu postoji generála Suharta, který pohrozil, že s oponenty „zatočí“ (Anderson 1990: 177). Samotné zjištění, že synové prorežimní elity vytvářejí pouliční gangy, bylo ovšem pro zpravodajské služby nepříjemným překvapením. Na základě nových informací spustil režim rozsáhlé šetření, kterým dospěl k šokujícím závěrům: jen v jižní Jakarta operovalo 39 gangů, v Jakarta pracovaly i gangy ryze ženské, armádní či policejní (Ryter 2002, Fauzi 2005), jiné odpovídaly etnickému rozdělení obyvatel hlavního města (Batakové, Amboňané atd.). Jak jsem již vysvětlil, určité gangy byly pro režim velmi užitečné na špinavou práci, ale odhalený rozsah gangsterismu mnohonásobně předčil pro režim tolerovatelnou normu.

4.2.1 Metody integrace a eliminace gangsterů za režimu Orde Baru

Alarmující rozměr kriminality na konci sedmdesátých a v první polovině osmdesátých let minulého století přiměl Suhartovu vládu ke dvěma zásadním iniciativám: *Petrus* a *Siskamling*. Ty měly sloužit dvojímu účelu: jednak výrazně omezit zločinnost, jednak eliminovat a zároveň dostat pod svou kontrolu představitele neformální lokální moci, kteří mnohdy za organizovaným zločinem stáli. *Petrus* je akronymum označující masivní paramilitární akci, která vešla ve známost jako *Pembunuhan Misterius* (Tajemné vraždy), v rámci které byly na počátku osmdesátých let v indonéských městech zabity tisíce mužů, zločinců nebo jedinců (účelově) označených jako zločinci. *Petrus* ovšem rovněž může představovat akronymum pro „tajemné výstřely“ (*Penembakan Misterius*) nebo „tajemné

střelce“ (*Penembak Misterius*). Mnoho z obětí ale bylo zabito jinak než střelnou zbraní, proto výraz Petrus nejčastěji překládám prvním, nejobecnějším způsobem.

Siskamling neboli *Sistem keamanan lingkungan* (Systém bezpečnosti prostředí) je termín, který razil šéf indonéské policie při popisu nového způsobu organizace místního bezpečnostního aparátu. Toto systematické opatření mělo dát policii pravomoci koordinovat a dohlížet na systém místní ochrany zvaný *ronda* nebo *ronda malam* (svépomocí organizovaný systém nočních pochůzek, do kterého se zapojovala většina dospělých mužů) a pro výcvik a dohled nad soukromými ochrankami (*satpam*, ze *satuan keamanan* – bezpečnostní jednotka).

Obě tyto iniciativy reflektovaly strach široké veřejnosti z vlny násilného zločinu, která vyvrcholila na začátku osmdesátých let, a měly shodně vést k jeho razantní pacifikaci. Co se jejich strategie týče, byly založena na zcela odlišných principech. Petrus měl vést k vyhlazení kriminálních elementů „šokovou terapií“, jak o ní hovořila vládní garnitura, zatímco *Siskamling* implikoval rozvinutí efektivnějšího systému vymahatelnosti práva prostřednictvím rozšíření a prodloužení *dosahu* policie. Podle Bourchiera byli vládní představitelé rozdělení, co se týká použití té které strategie: někteří prosazovali vládu práva a zákona, tak ji reprezentoval *Siskamling*, jiní věřili, že mimosoudní (byť nepřiměřeně brutální) řešení přinese kýžený efekt (Bourchier 1994: 183). Při zpětném zkoumání je však zřejmé, že obě řešení byly v podstatě součástí jednoho jediného procesu. Joshua Barker jej popisuje jako „deteritorializaci“, přičemž předmětem tohoto konkrétního procesu byla deteritorializace lokálních bezpečnostních praktik v takové míře a takovým způsobem, aby napomáhaly a podporovaly centrální státní moc (Barker 1998: 9).

Loupeže patřily k běžným kriminálním činům v Indonésii celá sedmdesátá léta, ale jejich frekvence se významně zvýšila pokaždé po volbách v letech 1971 a 1977. Po volbách v roce 1982 ovšem loupeže obchodů se zlatem, přepadávání klientů bank a další podobné zločiny rozmohly natolik, že ohrožovaly dokonce i chod každodenního života obyvatel velkých měst v Indonésii, především na Jávě. Zprávy o těchto událostech byly sledovány v médiích velmi intenzivně a do té míry, že kriminalita (*kriminalitas*) se stala fantomem (*momok*), který v lidech budil strach. Kriminální akce, dříve prováděné hlavně pod příkrovem noci, se nyní odehrávaly za bílého dne a uprostřed davu. Krom toho, zvláštní shoda načasování této vlny zločinu těsně po prezidentských volbách vyvolala u vládní garnitury neblahý dojem, že někdo má zájem na tom, aby v pořadí čtvrté jmenování Suharta prezidentem Indonéské republiky neproběhlo hladce a důstojně (Friend 2003: 184).

Příznak kriminality tedy v první polovině osmdesátých let vystoupil z temnoty do každodenní reality, nejprve v médiích, mezi lidmi a nakonec i v policejních disertacích a

reportech (Barker 1998: 9-10). Proč se kriminalita, která existovala vždy a všude, právě tehdy stala celospolečenskou hrozbou, je možné vysvětlit jen zevrubným zkoumáním mnoha faktorů, které se zde sešly. Z nejobecnějšího hlediska, v rámci historie Nového řádu první polovina osmdesátých let představovala období stagnace jak ekonomicky, tak politicky. Z ekonomického hlediska totiž sedmdesátá léta a především jejich druhá část byla naopak érou hospodářského vzestupu, stability a prosperity, která nastala se zastavením a napravením neblahých sukarnovských experimentů, nástupem nové generace technokratů ve vládách Orde Baru, západními investicemi, jakož i ropným boomem v letech 1973 až 1981. S touto prosperitou nastala i relativní politická stabilita, byť plně pod autoritativní taktovkou generála Suharta, a také sociální smír, který udržoval zločinnost v udržitelných mezích. Další faktorem mohlo být i to, že mnoho premanů a dalších gangsterů bylo zapojeno v nejrůznějších mládežnických a politických organizacích, které měly své dostatečně výnosné obchodní aktivity, a „věnovalo se“ proto násilné kriminalitě v omezené míře. V letech 1982 až 1984 ovšem nastala světová ropná krize, přičemž již její první projevy v roce 1982 měly přímý dopad na hospodářskou situaci v Indonésii. Snížený příjem valut z vývozu této cenné komodity, což silně oslabilo indonéskou ekonomiku a způsobilo inflaci ve výši 27,6 procent (Robison 1986: 382). Vláda na to zareagovala liberalizací své politiky a razantním omezením dotací na energie a potraviny. Nárůst nezaměstnanosti a s ním spojený nárůst kriminality na sebe nedaly dlouho čekat.

I v politické rovině režim začal vykazovat jisté trhliny. Konec sedmdesátých let provázely studentské demonstrace proti režimu Orde Baru a v květnu 1980 obdržel indonéský parlament tzv. Petici padesáti (*Petisi Limapuluh*) bývalých prominentních politiků včetně dřívějších Suhartových stoupenců, ve které vyjádřili svůj nesouhlas s tím, jak současná garnitura zneužívá ústavu a postupně vytváří stát jedné strany (Friend 2003: 179). Proponentům lidských práv se také podařilo prosadit nový Zákoník kriminálních procedur, který, alespoň na papíře, omezoval některé pravomoce policie (Barker 1998: 10). Krom toho, počínaje rokem 1979 se na nejvyšších armádních postech začínali prosazovat noví, profesionálně vyškolení generálové (na rozdíl od těch, které vynesla Indonéská revoluce), kteří měli potenciál oslabit Suhartovu monopolní pozici nad armádou. A konečně, již uplynula dostatečně dlouhá doba od masového vraždění v letech 1965 a 1966 a likvidace komunistického hnutí, takže přízrak v podobě obnovené komunistické strany začal ztrácet svoji sílu a aktuálnost. Indonéská vláda ovšem potřebovala nějakou bezprostřední interní hrozbu, proti které by mohla bojovat a na které by mohla ostentativně ukázat svoji sílu. Přízrak komunismu proto nahradil přízrak kriminality: hrozby v podobě nebezpečné politické

opozice, která může vystoupit z podzemí, zastoupily čistě kriminální jevy, do jisté míry reálné, do jisté míry záměrně zveličené státem kontrolovanými médii (např. Pos Kota). Na širším pozadí tohoto historicko-politicko-ekonomického vývoje představuje fantom zločinnosti projev strukturálně oslabeného státu (a společnosti) a zároveň poskytuje příhodné odůvodnění pro silové akce, určené k překonání této slabosti (Barker 1998: 10).

Siskamling – Systém ochrany prostředí

Siskamling byl spuštěn v roce 1980 jakožto odnož rozsáhlejšího vládního programu nazvaného *Kopkamtib* (*Komando Pemulihan Keamanan dan Ketertiban*, neboli Velení pro obnovu bezpečnosti a pořádku). *Kopkamtib* existoval již od roku 1965 jakožto součást struktury velení ozbrojených složek a v jeho čele nejprve stál sám generál Suharto. Jeho cílem bylo především, jak vyplývá z jeho názvu, „obnovit národní bezpečnost a pořádek“. Pro tento účel byla v rámci armády zřízena zvláštní skupina, která získala velmi nadstandardní pravomoce a neměla povinnost dodržovat zákony týkající se kriminálních procedur. V šedesátých a sedmdesátých letech bylo jejím úkolem pronásledovat „komunisty“ nebo je alespoň zastrašovat, a obecně potlačovat jakoukoli politickou opozici (Barker 1998: 11). Jinými slovy, přestože Suharto měl moc pevně ve svých rukou a měl za sebou policii i armádu, jakákoli opozice byla v jeho očích pro režim nebezpečná, a tudíž bylo třeba jí od počátku kriminalizovat a tvrdě potírat. A tento důvod měl dát příslušným útvarům pravomoc obcházet platné zákony.

Jak jsem již popsal, největším příznakem nového režimu ale stále byl návrat komunistů, resp. jeho paranoia z možné touhy po pomstě ze strany těch, kteří vraždění přežili, a to i přesto, že PKI byla v ilegalitě, zcela zdeptána a rozložena řetězovým vražděním svých členů a údajných sympatizantů na přelomu let 1965 a 1966. Tato obava proto byla zcela irelevantní, neboť jak argumentuje James Siegel ve své přelomové práci *A New Criminal Type in Jakarta*, přeživší komunisté a levicovní intelektuálové, pokud neskončili ve vězení, neučinili prakticky nic, čím by si nárokovali svoji vlastní historii. Ve většině případů se snažili pouze obnovit svá práva jakožto indonéští občané a nelišit se od svých sousedů (Siegel 1998: 6).

Nicméně, jak poznamenává Romain Bertrand, kvůli paranoidním obavám z návratu přízraku komunismu fungovaly bezpečnostní složky Orde Baru ve stavu permanentní jurisdikční výjimky (Bertrand 2004: 331). Z výše uvedeného je tedy zřejmé, že akce Siskamling a operace Petrus představovaly významný posun v pracovní náplni *Kopkamtibu* od více či méně reálných politických hrozeb k hrozbám „kriminálním“.

Přestože Suhartův Orde Baru s gangy premanů významně spolupracoval a využíval je (samozřejmě skrytě) prostřednictvím kvazioficiálních organizací jako Pemuda Pancasila či Pemuda Pancamarga jako asistenty režimu a vykonavatele špinavé práce, v osmdesátých letech, kdy se organizovaný zločin vymkl kontrole, bylo třeba zavést razantní opatření. Siskamling proto představoval snahu vlády Nového řádu dostat pod svou kontrolu lokální bezpečnostní praktiky tím, že je vytrhne z rukou organizovaných soukromých gangů. Tehdejší policejní prezident a zakladatel programu Awaloedin Djamin k tomu ve své autobiografii napsal:

„Rozhodně jsme nechtěli, aby v Indonésii došlo ke stejné situaci, jaká se nastala v jiných zemích. V Japonsku, například, si Yakuza vynucovala ochranu u obchodníků. Taková situace může dát vzniknout takovým excesům, které lze pak stěží zvládnout. Totéž platilo o počátcích mafie ve Spojených státech“ (Awaloedin 1995: 240).

Indonéské skupiny či gangy, které se zaměřují na poskytování „ochrany“ a podobné služby, a které Awaloedin nepřímě zmiňuje, je možno v principu rozdělit na dva hlavní typy. Pod první typ spadají lokální, teritoriálně fungující gangy, jejichž doménou byly autobusové terminály, tržnice a tržisté, obchodní centra (například Pasar Senen ve střední Jakarta, viz předchozí kapitola). Ve většině velkých měst (Jakarta, Bandung, Semarang, Surabaya a další) pracovaly desítky podobných gangů a války o území (*perebutan lahan*) byly na denním pořádku. Mnoho z těchto skupin vzniklo v prvních dnech či měsících Orde Baru a fungovaly jako ochranka v kontextu antikomunistických pogromů (Barker 1998: 12). Jiné, jako například Cobra, vznikly již v padesátých letech za Orde Baru a mnohdy fungovaly až do sedmdesátých let. Některé odvozovaly svoji autoritu od charismatického vůdce, který by byl v dobách předchozích zcela jistě označován jako jago (jako právě Cobra nebo Pi'i), jiné těžili z toho, že otcem některého z členů byl významným činitelem ve vládě či armádě, další si pak vybojovali vliv ve válkách o teritorium (*Republika*, 17. září 2006). Na počátku osmdesátých let se některé gangy rozrostly a s tím, jak jejich členové stárli, pracovali v oblasti „bezpečnostních služeb“ místním obchodům na stále profesionálnější úrovni.

Druhým typem pak byly již několikrát zmíněné legální či kvazioficiální organizace, které primárně nebyly zločineckými gangy, ale v některých ohledech tak pracovaly. K těm nejvýznamnějším patří již popsaná Pemuda Pancasila. K dalším patřily organizace vytvořené bývalými odsouzenci a dalšími jedinci, většinou nízkého původu nebo s nízkým či žádným formálním vzděláním, kteří měli nulovou šanci získat zaměstnání oficiální cestou ve státním sektoru nebo soukromé firmě. Tyto skupiny nebo organizace – jako Prens nebo Massa 33 –

se zaměřovaly na typicky premanské aktivity: poskytovaly bezpečnostní služby obchodům, dopravním nebo logistickým společnostem, bohatým obchodníkům. Massa 33 prý v jednom okamžiku měla až padesát tisíc členů. Zda byly jejich výdělečné služby vnucené podnikům pod pohrůžkou nebo zda si je firmy najímaly samy může být předmětem spekulací, v zásadě však všechny gangy spadající do první skupiny a politické kvaziorganizace typu Pemuda Pancasila pracovaly na bázi vynucenosti, pohrůžek a vydírání. (Založení Prens jakožto pokus o nápravu recidivistů byl jakýmsi předchůdcem dvou popsaných operací, a jak je zřejmé, šlo o pokud neúspěšný – po nátlakem děsivé hrozby, kterou se pro nepřizpůsobivé zločince a recidivisty stala operace Petrus, byli Prens rozpuštěni a snažili se na sebe upoutávat pozornost co nejméně.)

Pro policii ale představoval nárůst a posilování soukromých bezpečnostních služeb a lokální ostrahy, jakož i profesionalizace mafiánských „ochranek“ vážnou hrozbu vůči jejich autoritě. Její oficiálně neutřesitelná pozice ovšem byla narušena nejen v oblasti ochrany a ostrahy, ale také na poli pronásledování a potrestání zločinců či podezřelých – tyto úkoly začaly být často svěřovány do rukou popsaných samozvaných skupin. Druhou otázkou samozřejmě zůstává, nakolik byla indonéská policie v těchto oborech skutečně efektivní, a proto obyvatelé kampungu často vzali spravedlnost do svých rukou a dopadeného zloděje rozsekali mačetami na kusy dřívě, než se o krádeži a dopadení pachatele (nebo domnělého pachatele) policie stihla dozvědět. Podle Siegela jedním z důvodů mohlo být, že členové rondy a obyvatelé místní komunity měli zájem na tom, aby dopadený zloděj byl „naprosto K.O.“ (*kapok*) a dostatečně „trpěl“ (*lara*). Proto bylo nutné ušetřit mu takovou lekci v podobě bití, aby se pak navždy bál se do oné čtvrti jen přiblížit (Siegel 1993: 43)

Spuštění Siskamlingu proto mělo tyto tendence potlačit právě zavedením jasné kontroly nad podobnými nestátními „firmami“; policejní kontrola jim měla zabránit právě v tom, aby se z nich staly právě ony mafiánské vyděračské ochranky, které racketeering dobře živil. Pokud se policii nepodařilo tyto aktivity zastavit, byla ochotna je tolerovat s tím, že z nich také bude finančně těžit. Policii ale zdaleka nešlo jen o kontrolu nad „bezpečnostními agenturami“. Součástí Siskamlingu mělo především být zavedení systému pro centralizovaný dohled a kontrolu nad dobrovolnou ostrahou obytných čtvrtí. Jedním z důvodů byla prevence výše popsaného komunálního násilí na podezřelých (namísto řádného vyšetřování a soudu), ať už šlo o zloděje, údajné čaroděje (*dukun santet*), cizoložné páry (sic!) a nepochybně také policisty samotné, jelikož právě oni sami se nezřídka stávali terčem takového násilí (Barker 1998: 13). Účelem Siskamlingu ale nebyla pouhá monopolizace násilí a obnovení policejních represivních sil. Policejní a bezpečnostní vládní experti dobře věděli,

že jak organizované gangy, tak i dobrovolné hlídky v jednotlivých čtvrtích jsou velmi užitečným nástrojem pro dohled nad obyvatelstvem, a Siskamling poskytl ideální strukturu pro jejich integraci do státní byrokraticko-dohlížitelské mašinérie.

Vzhledem k tomu, že problematická bezpečnostní situace v Indonésii byla odrazem mj. i tristního nedostatku policistů, Siskamling byl chápán i jako praktický prostředek, jak navýšit policejní síly za vložení minimálních nákladů ze strany státu. Indonésie totiž disponovala pouze jedním policistou na 1 119 obyvatel. (Pro srovnání uvádím poměr počtu policistů na obyvatele v dalších asijských zemích: Hongkong 1:220, Thajsko 1:228, Malajsie 1: 249, Japonsko 1:563. (*Asiaweek* no. 15, 1994, Friend 2003).

Nově zavedený systém kontroly rozdělil pracovníky a členy místní ostrahy do tří kategorií: *satpam* (*Satuan Pengamanan*, neboli Bezpečnostní jednotka), *Kamra* (z *Keamanan Rakyat*, neboli Lidová bezpečnost), běžněji nazývaný *hansip* (z *Pertahanan Sipil*, neboli Civilní ochrana), a *ronda* (noční ostraha). Obecně vzato, satpamové byli zodpovědní za bezpečnost komerčních a veřejných budov a prostor, zatímco strážci zvaní *hansip* a *tukang ronda* hlídali obytné čtvrti. Satpamové dostávali plat od instituce či firmy, která je zaměstnávala, a nosili uniformu, *hansipové* také nosili uniformu, ale byli placeni obyvateli čtvrti, kterou hlídali, zatímco *ronda*, mnohem tradičnější instituce, byla založena na povinnosti ke své komunitě, a její členové tudíž nebyli placeni, ani nenosili uniformu. Všechny tři složky nového systému spadaly pod dohled policejní divize zvané „Vedení společnosti“ nebo méně přesně, ale o to výstižněji „Dohled nad společností“ (*Bimbingan Masyarakat*, neboli *Bimmas*). Jelikož tyto strážci nebyli placeni policií, výhradní funkcí *Bimmasu* byl jejich dohled a zajištění výcviku. Ústřední postavou nového systému se stal *satpam*, což dalo jasný signál, že pro nový systém jsou tradičnější formy lokální ostrahy jako *ronda* pouze doplňkové. Paradoxní povahu jejich zaměstnání shrnul ředitel *Bimmasu*:

„*Satpam* má dva „pány“, podnik, dům nebo kancelář, která ho zaměstnává, a policii, která zajišťuje, že je dobře vycvičen. Být *satpamem* je profese. Členové (této jednotky) nejsou žádní dobrovolní strážci (*tukang ronda malam*) ani noční hlídači (*centeng*). Nejsou jen těmi, kteří otevírají bránu...Jednoduše řečeno, zastávají práci policie. To je důvod, proč je cvičíme a proč jsme za jejich konání zodpovědní“ (interview v *Jakarta Post* ze 13.října 1996, jak citováno Romainem Bertrandem 2004: 334).

Jak vystihl ředitel *Bimmasu*, *satpam* byl definován tím, čím nebyl: hlídačem, dobrovolným členem noční hlídky, ani žádným sluhou. Podobně jako policisté zasluhuje respekt a měl by sám sebe považovat za profesionála (Barker 1998: 14).

Satpamové tedy od zhruba poloviny osmdesátých let působí jako ostraha veřejných míst a prostor jako jsou administrativní budovy, vlaková a autobusová nádraží, jakož i soukromých podniků a firem, obchodních domů i zábavních podniků. Theodore Friend uvádí, že o desetiletí později, v roce 1995, jich pracovalo po celé Indonésii na dvě stě tisíc, což znamená, že jich bylo víc než policistů, a jeden satpam připadal na každých 900 lidí (Friend 2003: 185).



Obr. 15 – Satpam – uniformovaný strážce veřejných míst (www.expats.co.id)

Jak bylo výše naznačeno, satpamové měli a stále mají povinnost absolvovat výcvikové kurzy, vedeném Bimmasem. Pokud těmito kurzy, které trvají jeden až tři měsíce, neprojdou, nemohou obdržet oficiální registrační číslo ani uniformu, která se skládá z černých kalhot a bílé košile s logem SATPAM na rameni a levé kapse. Krom toho by se teoreticky satpamové měli účastnit policejního výcviku každý týden, ale v k tomu dochází zřídka. Nicméně, každý satpam má právo díky základnímu výcviku nosit nůž a ti, kteří prošli speciálním výcvikem s dohledem, i stělnou zbraň.

Satpamové si mimo svou hlavní náplň v podobě ostrahy budov a prostor, za kterou jsou placeni majiteli, přijdou na slušný vedlejší příjem v podobě jakéhosi „všimného“ (kolem 5000,- Rp. – cca 12 až 15,- Kč) za drobné služby a pochůzky pro zákazníky: vyhledání místa k parkování, krátkodobý dohled nad autem (což může někdy znamenat, že ho dotyčný strážce nepoškodí), že jim zastaví či zavolají taxi apod. Tato v podstatě povinné všimné, jak píše Bertrand a jak mohu potvrdit ze své vlastní zkušenosti, především slouží

k tomu, aby se dotyčný předplatil satpamovu ochranu před jeho vlastním odvetným násilím. Otázka šedé zóny vedlejších příjmů včetně propracovaného systému spropitného v Indonésii (i když v této zemi muslimů a milovníků hřebíčkových cigaret spíše „cigaretovného“ – *uang rokok*) by podle mého názoru mohla stát zajímavým tématem na diplomovou práci.

Fakt, že by satpam mohl někomu škodit, pokud nebude uplacen, nemůže být v žádném případě překvapivý. Satpamové si oficiálně zasluhovali respekt policistů, žádní andělé, lidově řečeno, to však rozhodně nebyli. Siskamling měl totiž za úkol především pracovně zapojit a tím eliminovat premany nebo potenciální zločince z řad mladých mužů bez práce, jejichž jedinou kvalifikací byly jejich silné svaly a bystré oči. To je důvodem, proč mnozí satpamové v Jakartě a jiných velkých městech svým vzhledem a chováním připomínají právě pouliční gangstery, neblaze proslulé premany: někteří s gustem používají drsný pouliční slovník, kterým nahánějí hrůzu mladým návštěvnicím obchodních center, karaoke podniků a diskoték, které mají strážit, jiní u vstupu na diskotéku či do baru nabízejí mladým návštěvníkům *shabu-shabu* (obdoba extáze) (vlastní interview s M. K. Ramadhani, Praha, listopad 2006). Podobné praktiky, i když samozřejmě ne všechny, byly policií tolerovány, pokud členové oficiální ochranky spolupracovali jako efektivní informátoři. Satpam se tak stal moderním jagem, kterého by Onghokham patrně označil jako *weri*: byl ochrankou a špehem, s tím rozdílem, že nosil uniformu, pracoval na veřejnosti a jeho základní plat byl řádně veden v účtech společnosti, pro kterou pracoval.

Po boku satpamů stáli a sloužili členové civilní ochrany přezdívaní zkratkou *hansip*. Jejich úkoly byly podobné, ale neměli takové pravomoce ani povinnosti. Nemuseli absolvovat základní vstupní výcvik, i když se někdy účastnili cvičení průběžně. Rovněž neměli nárok na zbraň – nosili maximálně pendrek, ale také museli mít registrační číslo a nosili uniformu, pro odlišení od satpamů v barvě armádní zeleni. Hansipové ovšem na rozdíl od satpamů nestrážili veřejné prostory, ale rezidenční čtvrti, jejichž obyvateli byli přímo placeni: každý měsíc obcházeli místní domácnosti, což je v dobrém (či zlém) zakotvovalo ve struktuře místní komunity (Bernard 1998: 333). Přes finanční závislost na místním obyvatelstvu hansipové udržují úzký vztah s policií, která jejich činnost pravidelně monitoruje.

Hansipové sídlí v „checkpointu“ zvaném *pos kamling* (akronymum pro *pos keamanan lingkungan*, neboli „post ochrany prostředí“), někdy hovorově nazývaném *poskam*. Pos kamling, dříve zvaný *pos ronda* nebo *gardu*, je většinou malá bambusová či dřevěná budka, někdy na kůlech, o velikosti několika metrů čtverečních, pomalovaná v maskovacích barvách, ze které dvojice nebo malý tým strážců monitoruje příchozí a odchozí a zvláště bedlivý pozor dávají na veškeré podezřelé aktivity. Nový příchozí by se jim měl legitimovat a zapsat se do

knihy návštěv, nebo alespoň (což býval případ mne samotného jakožto relativně neškodného cizince) nahlásit, u koho bude dotyčný pobývat a jak dlouho se hodlá zdržet. Na vesnicích se pak každý návštěvník většinou musí hlásit u *kepala desa* – místního starosty. V každém pos kamlingu se nachází velký dřevěný gong zvaný *kentongan*, což je zavěšený kus kulatiny s vydlabaným podélným otvorem, který je rozezvučen dřevěným tloučkem v případě nouze – např. při požáru, přírodní katastrofě či při zjištění přítomnosti lupičů v obci. Hansip na mnoha místech převzali funkci dřívějších *tukang ronda* – nočních hlídačů a pochůzkářů, a jak bylo popsáno výše, začali používat jejich strážnice.

Ronda ale nezanikla a stala třetí složkou nového systému ochrany prostředí. Fungovala tam, kde nefungovali hansipové, nebo se s nimi doplňovala, což byl, z pohledu proponentů nového systému, ideální stav. Jak bylo řečeno, byla to tradiční instituce nočních hlídek, do té doby zvané *ronda* či *ronda malam* (slovo *ronda* je portugalského původu, což naznačuje, jak stará tato praxe je). Ronda existovala již v dobách koloniálních, zatímco systém rozdělení místní samosprávy v podobě, jak ho známe dnes, byl zaveden během japonské okupace a je de facto kopií japonského municipálního systému *tonari gumi* (Bertrand 1998: 332). Nejnižší samosprávnou jednotkou je *rukun tetangga* neboli *RT* („sousedský svazek“, „sousedství“), což je v podstatě blok domácností na jedné ulici. V jeho čele je pak *kepala RT* (hlava, vedoucí RT) nebo hovorově *Pak RT* (pán, „šéf“ RT). O stupeň výše je pak *rukun warga* (RW neboli rezidenční jednotka), která sestávala z několika jednotek RT, a v jejím čelem stojí *kepala RW* (Cribb 1991: 40). Noční obchůzky pak organizoval šéf každé základní jednotky, tedy *kepala RT*, kterých se střídavě účastnily malé týmy mužů z toho kterého „sousedství“. Tyto hlídky rovněž monitorují veškeré noční aktivity ve své komunitě při patrolách jejími ulicemi i uličkami. Jakýkoli cizinec nebo spíše neznámý člověk (*orang tak dikenal*) se musí legitimovat, a pokud toho není schopen, hrozí mu od této milice nebezpečí, že bude exemplárně zbit, dříve než bude dopraven na policejní stanici (Bertrand 1998: 332-333). V dobách politického napětí, jako v dobách kolem pádu Suharta, se nezřídka takový nešťastník stal spíše obětí dobrovolných milic, než naopak – pokud byl přistižen při činu, byť by ukradl pouhou slepici, místní ho v lepším případě zlynčovali tak, že skončil v nemocnici, v tom horším a neméně běžném jej rozsekali mačetami na kusy. Lynčování drobných zlodějíčků či velkých zločinců, jakkoli ho indonéská média považují za reflexi moderní doby, má dlouhou historickou tradici. Nejstarší zaznamenaný příklad pochází z roku 1787 (Colombijn 2002: 51). S pádem Suharta a s tím souvisejícím mocenským vakuem se však intenzita tohoto jevu výrazně zvýšila.

Velmi důležitý je však i ten fakt, že i ronda byla pod zevrubným dohledem policie, konkrétně její speciální divize zvané Bimmas. Členové Bimmasu sledovali nejen samotnou činnost patrol rondy, ale také její strážnice, bývalé pos ronda, nyní pos kamling atd. (viz výše), jejich počet, vybavenost, materiál (zbraně, plány a mapy, svítilny, pouta, lůžka, telefon atd.). na základě těchto informací pak policie společně s představiteli civilní ochrany a rondy pracovala na vylepšení stávající situace, vybavení a metod. Protože každý pos kamling musel povinně mít jako součást varovného systému dřevěný gong *kentongan*, Joshua Barker hovoří o tzv. kentonganizaci obcí a jejich systému ostrahy (Barker 1998: 14).

Zda-li byl Systém ochrany prostředí úspěšný nebo neúspěšný, je otázka velmi diskutabilní a dle mého názoru ani není možné jej takto zhodnotit. Velmi záleží na úhlu pohledu. Pokud na věc pohlédneme očima představitele Suhartova Orde Baru, byla jeho úspěšnost velmi vysoká. Již před spuštěním systému měl režim díky dvojí funkci armády důkladný dohled nad obyvatelstvem – jak bylo vysvětleno, druhá funkce spočívala v boji s vnitřním nepřítelem a armáda se proto věnovala zpravodajské činnosti monitorující oponenty režimu. V tom ji napomáhali agenti ve všech složkách společnosti. Nyní ale měla k dispozici nejen dohled vojenský a policejní, ale také trojnásobný civilní, který policii přímo podřízen. Každý útvar, budova, úřad, prostor či firma byla pod dohledem civilního strážce, který nejenže své nadřízené složky informoval, ale – díky výcviku a znalosti policejních metod – se i jako místní představitel policie i choval. Autokratický režim generála Suharta tak zaznamenal další úspěch v zesílení kontroly nad obyvatelstvem. Represivní složky státní moci byly legitimizovány na všech úrovních.

Co se týká úspěšnosti nového systému v rámci boje se zločinem, zde jeho efektivita oproti plánu zaostala. Došlo spíše k jevu opačnému – tím, že Siskamling naverboval do řad satpamů a hansipů tisíce bývalých gangsterů, přinesl přímý dohled nad nimi, a s tím i jejich jistě využitelné know-how o podsvětí a jeho metodách, na straně druhé však znamenal jeho silnou kriminalizaci. Zjednodušeně řečeno, civilní ochrana a milice se staly místem setkávání mezi světem zločinu a státní správou, kterou mnozí bývalí zločinci a gangsteři takto snadno a velmi nenápadně infiltrovali a nemálo z nich posléze dosáhlo postů ve státní správě.

Co se týká posílení represivních složek, z pohledu státu bylo vše v pořádku. Problém ale představovala nově vytvořená situace, ve které gangy pokračující ve své činnosti byly kriminalizovány (s významnou výjimkou skupin jako byli Suhartovi „loajalističtí“ premani Pemuda Pancasila), zatímco ty, které ukončily činnost, byly zřetelně rozděleny na ty napravitelné a nenapravitelné, nebo přesněji, na integrovatelné (do státního zločinecko-

represivního systému) a neintegrovatelné. Ty druhé se v brzké době staly terčem akce nového druhu – Petrus.

Operace Petrus (1983-1985)

Gangsteři, kteří pokračovali v brutální trestné činnosti a nebyla nejmenší možnost jejich „integrace“, byli označováni jako *gali* nebo *gali-gali* (*gabungan anak-anak liar* neboli „uskupení divokých mladíků“, které se stalo i označení jejich jednotlivých členů, tedy něco jako „ti divocí, nezvladatelní“). Právě *gali* a zločinci označovaní jako *bromocorah* (východojavánský termín, který označoval zločince pracující s černou magií) nebo *residivis* (termín používaný v Semarangu a okolí) se stali terčem operace nazvané Petrus. Ta byla definitivně zahájena v březnu 1983 ve středojavánském městě Yogyakarta a trvala nejméně dva roky. Během této doby bylo zabito minimálně pět, podle jiných zdrojů osm tisíc a možná více než deset tisíc označených výše uvedenými termíny (na tomto místě zdůrazňuji slovo označených – někteří jimi ani být nemuseli, o tom však níže). K této systematické likvidaci docházelo především ve velkých indonéských městech jako Jakarta, Bandung, Medan, Surabaya a Semarang, kde byl příznak (*momok*) násilné kriminality (*kriminalitas*) nejsilnější.

Na tyto události, které pronikly i do světových médií, zareagovaly velmi kriticky mezinárodní organizace bojující za lidská práva: bylo totiž zřejmé, že jde o jasné popravy bez soudních rozsudků. Místní média ovšem tyto vládní metody víceméně schvalovala. Pokud se ozvali místní kritici, kteří vyjadřovali obavy, že tyto mimosoudní exekuce „podryjí důvěru ve vládu zákona, interview s obyčejnými lidmi pracujícími na ulici v různých formách naznačily jistou úlevu, že „zločinci“ budou konečně eliminováni z autobusových terminálů, vlakových nádraží, tržišť a náměstí“ (Barker 1998: 17).

Petrus byl v podstatě také důsledkem toho, že sedmnáct let po událostech let 1965-1966 se Indonésie již „nemusela obávat přízraku komunismu“. Její represivní složky, konkrétně Kopkamtib, který byl za účelem intimidace a likvidace krajní levice založen, se proto nyní mohly zaměřit na „vyčištění“ indonéských měst od kriminální „rakoviny“ (Friend 2003: 185). Architektem operace byl generál Benny Moerdani, vrchní velitel Obrojených sil Indonéské republiky (*ABRI* neboli *Angkatan Bersenjata Republik Indonesia*) a současně šéf výzvědné služby i Kopkamtibu.

Výzvědné služby vytvořily seznamy neboli *blacklists* jedinců, kteří byli podezřelí z násilné kriminální činnosti, která, slovy prezidenta Suharta „měla překročit meze lidskosti“. Šlo většinou o mladé muže, jejichž jedinou společnou známkou byla divoká image, tetování, nevázaný život a pověst recidivisty. Pokud se těmto lidem nepodařilo dosáhnout vyškrtnutí

jejich jména ze seznamu, nenosili u sebe zvláštní identifikační kartu nebo se pravidelně nehlásili u policejní posádky, bylo velmi pravděpodobné, že se stanou terčem paramilitárního komanda nebo odstřelovače. Možnost nechat se vyškrtnout ze seznamů ovšem byla krajně nepravděpodobná, protože nikdo z obyčejných lidí neměl nejmenší tušení, kdo na nich figuruje. A jak vysvětlil jeden bývalý trestanec, „pokud jste na seznamu, je to hotová věc...“ (Barker 1998: 19-20). David Bouchier popisuje, jakým způsobem vraždy probíhaly:

„Zločinci, členové gangů nebo bývalí vězni, často potetovaní a vždy mladí a mužského pohlaví, byli vyhledáni ve svých domovech nebo na ulici skupinou čtyř nebo pěti urostlých mužů. V mnoha případech ho zastřelili tam, kde ho našli. Ještě častěji ho (nebo je) naložili do jeepu nebo Toyoty Hardtop a odvezli ho do noci. Oběť odvedli na tiché místo, kde zblízka ji střelili do hlavy nebo hrudi pistolí ráže 45 mm nebo 38 mm. Mrtvé tělo pak hodili do řeky nebo zanechali na nějakém veřejném místě, např. před kinem, školou nebo na chodníku rušné ulice. Oběti často měly svázané ruce a nesly známky mučení. Na druhý den se v místních novinách objevil článek o nálezu *mayat bertato* (tetované mrtvolky), obvykle doplněný drastickými obrázky (Bouchier 1994: 184).

Theodore Friend dokonce hovoří o „vícenásobném zabití“ jednoho člověka – tzv. *overkill*, protože těla nesla známky mnohočetných střelných či bodných ran. Overkills měly dát najevo obrovskou punitivní moc Nového řádu (Friend 2003: 186). Jeho zastánci ale za tím viděli i ochrannou a nápravnou moc režimu. Umístování znetvořených těl obětí na veřejných prostranstvích – některé byly zcela k nepoznání, jejich těla byla nacházena po kusech – bylo zcela záměrné. Tyto události se měly stát veřejnou podívanou a šokovou terapií: jak pro ty, kteří se cítili zločinem ohroženi, tak pro ty, kteří s ním zacházeli. A opět je třeba říci, že z pohledu Nového řádu, strůjce operace, byla kampaň úspěšná – mnozí drobní kriminálníci nebo prostě lidé, kteří měli tetování (např. bývalí námořníci), po několika měsících trvání těchto vražd a s tím spojené mediální masáže ve strachu o svůj život hromadně žádali o policejní ochranu – a tím i dohled. Ostatně, i zvýšení dohledu nad zločinci nejrůznějších kategorií bylo vedle své zřetelné preventivní a výstražné funkce dalším záměrem operace. Lze proto říci, že proponentům Nového řádu se kombinací této kampaně se systémem ochrany prostředí Siskamling podařilo dosáhnout svého cíle – tj. eliminace, likvidace, zastrašení nebo integrace obrovského množství zločinců. S touto operací také navždy zmizel z indonéskeho slovníku výraz *gali-gali*, jakoby by tento druh zločinců skutečně jednou provždy vymizel. Šlo však spíše o to, že jakýkoli náznak spojení s nimi se rovnal rozsudku smrti.

Aby tyto popravy bez rozsudku nevypadaly jako nějaké anarchistické vraždění, které většinovému obyvatelstvu nahání hrůzu místo toho, aby ho ujistily o jeho ochraně a bezpečí,

prováděla je komanda armádních tajných služeb nejen určitým způsobem, s určitou signaturou, kterou jsem popsal výše, ale také v určitém rytmu. Staly se totiž pravidelnou víkendovou záležitostí – v noci z pátku na sobotu nebo ze soboty na neděli. Stát, jakožto jejich vrchní vykonavatel, tak nenechával nikoho na pochybách o tom, kdo za vraždami stojí.

James Siegel nehovoří jen o prevenci či eliminaci zločinu. Vraždami zločinců nebo domnělých kriminálních si podle něj měl Nový řád vyhrazovat i právo určovat symboliku smrti – tedy jak smrt vypadá, a také na to, kdo o životě a smrti rozhoduje. Jak je na několika místech v této práci vysvětleno, mnozí jagové, jawarové a zločinci vůbec (ať už reálně nebo subjektivně v očích většinové indonéské populace) vládnou magickými, mystickými nebo obecně nadpřirozenými silami. Toto přesvědčení bylo bytostně vlastní i Suhartovu Novému řádu a tato síla pro něj tudíž byla nesmírně přitažlivá. A proto, aby tuto smrtící sílu získal pro sebe, dal stát zabít tisíce zločinců. Podle stěžejní teze Jamese Siegela „stát vzal sám na sebe podobu zločince, aby tuto sílu získal“ (Siegel 1998: 9). V této souvislosti tak můžeme hovořit o nacionalizaci nebo zestátnění „smrti“. Jinými slovy, přestože ve světovém i indonéském kontextu nalezneme mnohem masivnější případy vraždění na příkaz státu, byla operace Petrus vrcholným příkladem státního násilí.

Vzorec, podle kterého pracovaly tajné služby v rámci operace Petrus, do značné míry odpovídal metodám použitým při méně brutálních akcích, které byly typickou ukázkou toho, jak fungoval Nový řád, tj. při kampaních proti drogám a jejich dealerům, rikšům, prostitutkám, tulákům a nebo při prosazování cílů programu Plánované rodiny (*Keluarga Berencana*). V podstatě šlo o jevy, které se nedařilo hladce eliminovat či zakázat zákonem či nařízením, a proto byly nasazeni agenti, kteří se na dotyčné narušovatele „pořádku“ zaměřili a podle potřeby s nimi naložili. Drogoví dealeri byli zabiti a jejich zboží veřejně spáleno, prostitutky byly vyhnány či vyvezeny za město, *becakové* (řidiči rikš), kterých se chtěla jakartská administrativa zbavit a nakonec se jich také zbavila, byli vyvezeni daleko za město, zbiti, jejich rikšy zabaveny a zničeny. Ženám z chudých čtvrtí nebo oblastí (a toto platilo i pro velmi odlehlé oblasti Indonésie jako např. katolický Flores), které nepřístupily na metody antikoncepce prosazované státem, které již měly vládou schvalované dvě děti (*Dua Anak Cukup*), byla antikoncepční spirála pod nátlakem aplikována lékařem, který chodil po domech doprovázen policistou. Tato represivní opatření měla opět vést k jednomu cíli – zesílení dohledu na obyvatelstvem (interview se slovenským katolickým knězem v Rutengu, Flores, provincie Nusatenggara Timur, červenec 1995).

Na zastrašovacích akcích tohoto typu se rovněž podílely výše popsané militantní kvazioficiální organizace jako například Pemuda Pancasila. Zjednodušeně řečeno, jestliže Petrus znamenal konec gali-gali, znamenal současně nástup premanů, včetně těch organizovaných v PP a dalších organizacích a ganzích. Gali-gali „překročili hranice humanity“ a byli proto režimem využiti jako zhmotnění přízraku, který musel být zlikvidován. Premani rovněž nebyli oblíbení, ale pro režim potřební – a nyní v mnohem větší míře než dříve představovali ideální nástroj mocných na špinavou práci. Osmdesátá a především devadesátá léta Suhartova Orde Baru jsou proto obdobím nástupu a vlády premanů. Indonéská média za této situace v devadesátých letech přišla s varovným termínem *premanisme* - premanismus.

Podívejme se proto podrobněji na etymologii slova preman, které se ve spojení s organizovaným zločinem a politickým násilím často objevuje a které během desetiletí nabývalo velmi odlišných konotací. Chápání termínu preman jakožto gangstera, rváče, kriminálního je relativně novodobou záležitostí. Toto slovo je odvozeno z holandského *vrijman*, tedy svobodný muž, svobodný člověk, a tento koloniální výraz již do jisté míry naznačuje jeho duálnost jeho povahy. V kontextu Batávie (dnešní Jakarty) jakožto ústředí Spojené východoindické společnosti 17. století byl *vrijman* pracoval pro VOC, ale současně nebyl zaměstnancem Společnosti. Jazykem moderní doby, byl to externista, člověk, pracující na volné noze. Podle velkého nizozemského slovníku je *vrijman* někým, „kdo není ve službách Východoindické společnosti, ale má povolení pohybovat se v Indii (tj. jak v Západní (nizozemská území v Karibiku), tak ve Východní) a provozuje obchod v její prospěch“. Jinými slovy, nebyl na výplatní pásce společnosti. Byl to prostě svobodný agent, který musel dodržovat jedinou podmínku: jeho „agentura“ byla podřízena požadavkům a potřebám VOC. Pro své transakce měl rovněž povolení od společnosti, pod jejíž jurisdikci tudíž spadal. Jeho postavení nelze vyjádřit lépe než slovy Lorena Rytera: “The *vrijman* was neither exactly a company man nor precisely *not* a company man“ (Ryter 2002: 130). Tato ambivalentnost jeho povahy je charakteristická pro jeho působení ve zcela jiných kontextech.

Jak již víme, tento výraz nezmizel se zánikem VOC ani nizozemského koloniálního státu. V kraji Deli nedaleko severosumatránského Medanu (!) se počátkem 20. století takto označoval dozorce či supervizor práce kuliů na plantážích, který pracoval ve prospěch plantážníka, ale nebyl jeho přímým zaměstnancem. Podle článku v deníku Kompas z roku 1994 preman měl funkci jakési ochranky smluvních dělníků – kuliů proti gangsterům a lupičům, kteří na plantážích řádili (*Kompas*, 6. února 1994). Podle Rytera ale ve skutečnosti šlo o mnohem kontroverznější jedince – častěji působili problémy a konflikty, místo, aby je

řešili (Ryter 2002: 129-130). Vrijman z Deli z počátku 20. století proto může svou ambivalentní povahou silně připomínat západojávanské bijce zvané *jawara*, kteří zhruba ve stejné době organizovali práci a dohlíželi na dělníky při stavbě Velké poštovní silnice na Jávě.

V kraji Deli a okolí Medanu diskutovaný termín přežil v poindonéštělém tvaru *preman* i do doby postkoloniální, kde se stal populárním označením mladých nezávislých mužů, lavírující těsně na hraně zákona, kteří žijí na volné noze, bez stálého zaměstnání, a jejichž příjmy pocházely ponejvíce z drobného kriminální činnosti. Někteří Batakové (národnost žijící na severní Sumatře) ovšem měli zájem zbavit *premany* jakýchkoli kriminálních konotací. Podle některých byli *preman* (v malajštině / indonéštině je toto substantivum nepočítatelné, autor této práce se rozhodl je počestit a tudíž je opatřit příslušnou koncovkou) hoši, jejichž „zálibou bylo potloukat se po městě, nosit fajnové oblečení a rozhlížet po děvčatech. Jakmile si našli ženu, svého postavení *premana* se zřekli“ (*Sinar*, 18. března 1995). Být *premanem* bylo v jejich očích předmětem jisté pýchy, protože podle lidové etymologie býval *preman* propuštěný plantážní otrok. Skutečnost však byla jiná, jak je zřejmé z vývoje okolo působení Pemuda Pancasila v Medanu, kde se tato organizace velmi dobře „uchytila“ právě díky tomu, že se k ní připojila spousta podobných místních typů – *premanů*, ať už je nazýváme gangstery nebo ne. Jisté však je, že PP plnila na politickou objednávku mnohé úkoly, za které by se často nemusela stydět ani chicagská mafie.

Mimo Sumatru ale *preman* v padesátých až sedmdesátých má zcela jinou konotaci: vztahuje se k policistů nebo vojákům mimo službu, tedy v civilním oblečení: *berpakaiian preman*, jednoduše v civilu. Termín se vztahoval i na předměty, které patřily soukromým osobám, nikoli státu nebo institucím, např. *mobil preman* (tedy osobní automobil v soukromém vlastnictví) (interview s Dr. Made Klaci Ramadhani, Praha, listopad 2006). Vzhledem k tomu, že mnoho vojáků a policistů mimo službu mělo podobné aktivity, které byly popsány v souvislosti s medanskými *premany* či jakartskými gangstery – „ochrana“ majetku, obchodů a podniků, vymáhání dluhů apod., je velmi pravděpodobné, že k popsanému významovému posunu tohoto termínu nepřispěli vedle gangsterů z řad *pemuda* právě také členové oficiálních bezpečnostních složek státu, t.č. v civilu.

Premanizace indonéské společnosti

Slovo *preman* má proto od osmdesátých let silně kriminální rozměr a značí typ zločince, který již byl několikrát popsán: šlo o dobře organizované „raketyry“ a mafiány, kteří ovládali trhy a tržnice, *dangdut* kluby a diskotéky, karaoke bary a nevěstince, parkovací byznys. Tento

jev má podle mého názoru silnou souvislost s celkovou kriminalizací indonéské policie a státní administrativy, která nastala v první polovině spolu s zavedením systému Siskamling, a počátkem premanizace indonéské společnosti vůbec. Když po brutální operaci Petrus gali-gali zmizeli, „nastoupili“ místo nich premani a jejich vliv postupně sílil. Zásadní rozdíl oproti situaci před rokem 1983 spočíval v tom, že premani se z lekce Petrus velmi poučili a pracovali na tom, aby minimalizovali svoji zranitelnost pod ochranou nějaké (kvazioficiální) organizace. Navíc se mnozí z těchto „*two-bit mafiosi*“ (šestákové mafiáni), jak premany překřtil Jesse Randall (Inside Indonesia, no. 53, březen 1998), začali snažit, aby jako premani vypadali a působili co nejméně.

A právě za této situace a podmínek se z fáze určité hibernace probudila „revoluční mládež bojující za ústavu, stát a národ“, tedy Pemuda Pancasila. Tato organizace se likvidace ze strany státu určitě obávat nemusela. Od roku 1982 totiž Suhartovu režimu velmi efektivně sloužila, přestože, paradoxně, původně vznikla na podporu řízené demokracie předchozího režimu prezidenta Sukarna. Jejím vzestupu velice napomohl její nový předseda, velmi schopný Yapto Suryosumanto, který měl úzké vazby na Suhartovy děti, které byly samy až neuvěřitelně aktivní v oblasti obchodu a podnikání. Tyto konexe mu významně pomohly např. v devadesátých let, kdy byl policií vyšetřován za mnoho kriminálních činů včetně podílu na umučení jednoho mladého muže. Všechna obvinění byla totiž policií stažena a Yapto byl pokaždé propuštěn. V tomto vzorci se odráží prastarý princip interakce mezi patronem a služebníkem, pánem a poddaným (*Manunggaling Kawula-Gusti*), který v moderním kontextu znamenal, že každý gangster měl svého patrona, pro nějž vykonával nejrůznější špinavou práci a který jej na oplátku chránil, přičemž gangster se navíc obohacoval mimo tuto linii. Za Suhartova režimu se toto spojení nazývalo příznačnějším *beking* nebo *bekking* (podpora). Neoficiální, ovšem široce rozšířenou spolupráci mezi gangstery zvanými jago a javánskou byrokracií *pamong praja* jsem zevrubně popsal v kapitole 2.4. Preman ostatně není v principu nikým jiným než jagem moderní doby.

Jednou z nejvýznamnějších „funkcí“, kterou byli Pemuda Pancasila pověřeni, bylo zajištění a organizace předvolebních kampaní Suhartovy vládní strany Golkar (viz výše). PP se dále specializovala na mobilizaci mas na kontrademonstrace, útoky na kanceláře (režimu nepohodlných) nevládních organizací a jiných politických stran. Pro ilustraci uvádím jen několik akcí: násilné zastavení předvolební kampaně PPP (*Partai Persatuan Pembangunan* neboli Strany sjednocení a rozvoje) v roce 1982, vypálení Institutu právní pomoci v Medanu, útok na studentská hnutí v Garutu a Surabaji atd. Způsob jejich provedení a další detaily nejsou podle mého názoru významné, pro téma této práce, ale i z obecného hlediska, je

mnohem podstatnější, jak a za jakým účelem tato organizace fungovala jako prodloužená ruka autoritativního Orde Baru.

Pemuda Pancasila se v devadesátých letech údajně mohla pyšnit šesti miliony členů a před režimem, kterému sloužila, svojí existenci logicky obhajovat nemusela. Jak je však možné, že tato gangsterská organizace obhájila svoji existenci před nejširší veřejností? Teoreticky se o nic takového snažit nemusela, protože cynismus a odosobnění Orde Baru od indonéskeho „lidu“ dosáhlo takového stupně, že názor veřejnosti režim již ani v nejmenším nezajímal, tedy pokud ho veřejnost nevyslovovala příliš hlasitě. Přesto Pemuda Pancasila měla dokonalé ideologické odůvodnění. Oficiálně totiž PP bojuje nejen za zásady indonéske ústavy a současně vládní ideologie Pancasila (odtud název organizace), ale také „otevřít náruč“ bývalým a potenciálním premanům a snaží se u nich probudit nacionalistické cítění a pomoci jim při návratu do společnosti. Fakt, že někteří z nich pak pracují jako samozvaná ochranka, vymahači apod., je považováno za jejich soukromou věc, nikoli záležitost organizace. A pokud je člen PP dopaden při kriminální činnosti, je to pouze *oknum* (doslova „osoba“, v zásadě však silně pejorativně zabarvený výraz typu „individuum“, tedy „kriminální individuum, darebák“).

I v případě Pemuda Pancasila se Suharto projevil jako vynikající technolog mocí. To, že PP mohli získat takový vliv a moc, bylo důsledkem potřeby Orde Baru téměř půl století od Indonéske revoluce transformovat revoluční nacionalismus a militantnost indonéskech pemuda do podoby nacionalismu, který byl plně loajální státu (tedy režimu Orde Baru), aniž by obětoval jejich revoluční nadšení (*semangat*), kterým byli pemuda vyhlášeni (Ryter 2002: 127). Důležité je však uvědomit, že termín pemuda již dávno neznamenal mladé hochy ve věku 15 až 22 let jako v dobách japonské okupace nebo pozdějších bojů za nezávislost. Na bojovnou energii a militantnost těchto hnutí to však nemělo a nemá žádný vliv.

Důležité je ovšem zdůraznit další paralelu mezi *pemuda revolusi* a Pemuda Pancasila. Jak známo, mezi bojovníky revoluce bylo mnoho kriminálních živlů (*jago*, *jawara*), kteří se upřímně ztotožnili s jejími ideály a byli ochotni za ni a nezávislost republiky nasadit život. Hranice mezi nimi a „slušnými“ pemuda se ovšem stírala v momentě, kdy bylo potřeba opatřit si proviant nebo jiné materiální potřeby – ze všech se rázem stali kořistíci *jago*. Toto kořistnické násilí, jak již víme, bylo vůdci vojenskými a politickými revoluce nejen tolerováno, ale záměrně využíváno. Využívání násilí jakožto legitimního prostředku k řešení problémů tak bylo institucionalizováno v okamžiku zrození nezávislého indonéskeho státu (Colombijn 2002: 51). A podobně jako se boj za republiku v padesátých letech transformoval

do gangsterských bojů o teritorium, v letech osmdesátých a devadesátých se pemuda stali premany a premani byli snadno zaměnitelní s pemuda.

V polovině devadesátých let, jak premanismus sílil, začaly být jejich organizace závažným problémem. Pro obyčejné obchodníky, živnostníky a širokou veřejnost představovaly problém již dlouho předtím, nyní však začaly atakovat i představitele moci. Jak známo, vládnoucí elity vedle kvazioficiálních skupin tolerovaly i další víceméně gangsterské organizace, pokud profit z jejich aktivit proudil směrem vzhůru po byrokratických liniích (viz *beking*).

V březnu 1995 byl premany smrtelně pobodán poručík indonéské policie, v jiném incidentu byl krátce poté zabit jiný důstojník a voják námořnictva. Fakt, že obyčejní premani měli tu drzost ubodat k smrti policejního důstojníka (jeho kolega, hodností kapitán, vyvázl s několika bodnými ranami), navíc za bílého dne a nedaleko významného obchodního centra, se stal okamžitou senzací a vyvolal šok napříč indonéskou společností. *Premanisme* plnil titulní strany všech významných médií. Bezpečnostní složky zareagovaly okamžitou čistkou a zajistili na 7 000 pouličních premanů. Na druhou stranu bylo však ihned jasné, že tyto „razie“ jsou víceméně naoko – množství premanů, kteří v uniformách svých „mládežnických“ organizací sloužili režimu, vycvičila právě armáda. Týdeník *Tiras* tehdy publikoval článek *Preman dan preman* (Preman a preman), kde jemně satirizoval vojenský výcvik, který jim poskytla indonéská armáda ve jménu *disiplin nasional* s fotografiemi několika stovek premanů, kteří na sobě měli zelené uniformy, a s vojenským sestřihem a dokonalém útvaru nejenže vypadali „hrozivě“ (*sangar*), ale také jako „opravdová armáda“ (*tentara beneran*) (*Tiras*, 6. dubna 1995).

Jinými slovy, premanizace se mediálně stala celostátním tématem, ale na přístupu vládnoucích autorit se mnoho nezměnilo. O rok později, v červnu 1996, Suharto dokonce otevřeně vyjádřil své požehnání aktivitám Pemuda Pancasila na jejich kongresu. Autoritativní vládce totiž „své“ premany potřeboval čím dál více, jeho pozice totiž už nebyla tak silná jako koncem osmdesátých let, kdy byl na vrcholu moci. Byl sice ještě pevně v sedle, nicméně jeho klidný spánek narušovalo několik faktorů, mj. posilování dvou jediných režimem povolených opozičních stran – PPP a PDI. Především PDI neboli Demokratická strana Indonésie se po zvolení Megawati Sukarnoputri, dcery (dosud stále oblíbeného) prvního prezidenta, do svého čela, stala pro Orde Baru potenciální hrozbou. Její elektorát totiž zahrnoval nejen indonéské křesťany, balijské hinduisty, ale také bývalé marhaenisty, socialisty a obecně sukarnoisty, a především ty nejchudší, kteří Sukarna považovali (a totéž očekávali od jeho dcery) za mluvčího (*penyambung lidah* neboli „prodloužený jazyk“) drobného lidu (*rakyat jelata*).

Megawati sice vystupovala poněkud plaše a neměla ono elektrizující Sukarnovo charisma, nicméně odlesk jména a slávy jejího otce stále přitahoval masy. Megawati a její stranu proto bylo zapotřebí včas eliminovat a k tomuto úkolu byli opět povoláni jeho spolehliví premani.

Suhartovi lidé svěřili tuto záležitost do rukou vlivného gangstera jménem Seno Bella Eymus, který stál v čele třítisícové skupiny Yayasan At-Taubah, napojené na PP. Její členové brutálně zaútočili na jakartské ústředí PDI, které zcela zdevastovali a jeho pracovníky vyhnali. Megawati byla sesazena z čela strany a na kongresu v Palu byl do čela jmenován loutkový předseda Soerjadi. Ještě před tím, než celá událost takto vyústila, deník Suara Independen otiskl velký článek o politice premanismu. Autoři v něm nehovoří pouze o najímání gangsterů za účelem politických represálií, ale především o stylu vládnutí, který zcela odmítá a ignoruje jakoukoli zodpovědnost za své činy a přehazuje ji na najaté zločinecké organizace (Randall, *Inside Indonesia*, no. 53, 1998).

O tehdejší strachu režimu z jakékoli opozice svědčí i další razantní akce ze strany PP. V roce 1996 pemuda uspořádali antidemonstraci proti bývalému významnému členovi parlamentu Sri Bintang Pamungkasovi, který posléze začal otevřeně vyjadřovat svůj nesouhlas se stylem Suhartovy vlády. Byl za to souzen a v době jeho procesu před soudní budovou vystoupilo množství pemuda s výkřiky: „Milujeme náš národ!“ a „Pověste Bintanga!“, za což každý z nich obdržel podle svědků nejméně deset tisíc rupií – cca jeden dolar (Randall 1998). PP také dokázali sehrát nejrůznější role podle potřeby platícího režimu. V témže roce PP proto předstírali na velké demonstraci, že patří k proindonéským Východotimořanům, přičemž jiná část členů PP útočila na skutečné obyvatele Východního Timoru, kteří hledali azyl na zahraničních ambasádách.

Jak je již zřejmé z výše popsaných souvislostí, tato ambivalence mezi vládnoucí autoritou a světem zločinu není a nebyla výlučnou záležitostí Suhartova Orde Baru, Sukarnova Orde Lama ani Indonéské revoluce. Systém šikany a zavražďování v hojně míře využívala v hojně míře již Nizozemci služeb gangsterů (často etnicky smíšeného, indoevropského původu – *orang Indo*) v rámci potlačování indonéského nacionalistického hnutí. V reakci na to naopak komunistická strana ve dvacátých letech minulého století zorganizovala své *anti-ribut bond* (jednotky na potlačení nepokojů) složené z bantenských jawarů – mistrů bojových umění a gangsterů (Randall 1998, Wilson 2002). Jinými slovy, vzorec najímání bijců a kriminálních za účelem zavražďování nebo přímo likvidace opozice zakořenil v Indonésii již v koloniální době a vydržel v nepatrných obměnách celé dvacáté

století. Ovšem ani pád Suharta a s ním spojený konec Orde Baru neznamenal konec premanských praktik.

4.3 Gangsterismus a politické a komunální násilí v období postsuhartovské transformace

Podle mnoha Indonésanů diktátor, podle jiných „jen“ autoritativní vládce, který však udělal mnoho dobrého pro svou zemi – tak kontroverzní postavou indonéských dějin byl generál Suharto. Tento všemocný vládce byl donucen abdikovat po 32 letech u moci uprostřed bouřlivých událostí v květnu 1998, které vyvolala kritická hospodářská a společenská situace spojená a asijskou krizí na přelomu let 1997 a 1998. S jeho pádem nastal i kolaps Nového řádu a počátek velmi obtížného a bolestivého období reformy (*zaman reformasi*). S odstoupením Suharta sice značně ubylo státem řízeného násilí, ale zároveň s rozbitím monopolu moci, který si Orde Baru vládou železné pěsti udržoval, vypukl chaos a s ním vlna etnických konfliktů, náboženských válek a separatistických rebelií proti metropoli. S oslabení centra současně došlo ke zvýšení komunálního násilí, šikany a vydírání ze strany nejrůznějších polovojenských, zločineckých, jakož i pořádkových skupin a ozbrojených politických milicí, které nyní byly zcela nezávislé na státní moci a kontrole. Romain Bertrand dokonce v případě post-Suhartovské Indonésie hovoří o archetypálním „selhavším státu“, kde ztráta politické legitimacy a vládní efektivity „otevřela dveře všem druhům sociálního a politického násilí (Bertrand 2004: 326).

Roztříštění centralizovaného státu a z něj pramenící rivalita mezi skupinami, které chtěly získat ekonomickou a politickou sílu na lokální, regionální a nakonec i národní úrovni, bylo ústředním faktorem v rozšíření násilného gangsterismu (Wilson 2005: 1). Skupiny a organizace nejrůznějšího zaměření využívaly, podobně za Orde Baru představitelé režimu a vládní strany, jako svojí hlavní politickou strategii ozbrojenou mobilizaci svých stoupenců. Decentralizační reformy, zahájené s rokem 1998, poskytly větší ekonomickou a politickou autonomii správním celkům od stupně provincií (*propinsi*), přes kraje (*kabupaten*) až po okresy (*kecamatan*). Mezi nově vzniklé provincie patří například jawary vyhlášený Banten, který se odštěpil od Západní Jávy (*Jawa Barat*), nebo severosulaweské Gorontalo. S uvolněním monopolu moci došlo i k nárůstu počtu konfliktů mezi skupinami, které fungovaly jako jakési ozbrojené milice politických a jiných civilních zájmových skupin, které mezi sebou začaly bojovat o území a zdroje, které dříve byly výhradně doménou Nového řádu.

Konflikty politicko-ekonomického charakteru různých zájmových skupin představovaly a bezesporu dodnes představují vážný problém, kterému musí mladá a křehká indonéská demokracie čelit. Mnohem vážnější však byly četné etnické, náboženské a separatistické konflikty, které byly přímým důsledkem ztráty politické legitimacy a oslabení centrální moci. Jeho následky jsou odstrašující: stovky lynčů a vražd v *ninja* stylu na Jávě, krvavé etnicko-náboženské střety na Molukách, brutální vyústění konfliktu mezi domácími Dajaky a madurskými přistěhovalci na Kalimantanu, o separatistických válkách v Aceh a na Papuy ani nemluvě. Do tohoto vzorce zapadá i řádění proindonéských milic na Východním Timoru v roce 1999 po vyhlášení výsledků referenda, ve kterém si Timořané zvolili nezávislost. Většina těchto konfliktů byla přitom uměle vyvolána nebo prohloubena provokatéry z řad najatých premanů. Ti byli vysláni do ohnisek střetů jakartskými politiky, a především suhartovskou klikou, která rozdmýcháním krvavých střetů sledovala své osobní zájmy: především odvrácení pozornosti veřejnosti od probíhajících soudních líčení s generálem Suhartem a jeho rodinou. Politický gangsterismus, i když již ne státní a s použitím téměř dokonalých mimiker, tedy sehrál zásadní roli v konfliktech po celém souostroví, které dovedly Indonésii do stavu, který byl již jen krok od „balkanizace“ tohoto ostrovního státu.

K rozpadu Indonésie nakonec nedošlo – výjimkou bylo oddělení protiprávně anektovaného Východního Timoru, který do anexe v r. 1975-1999 nikdy nebyl součástí Indonésie ani Nizozemské Východní Indie, do jejíchž hranic se Indonésie modelovala – ovšem za cenu mnoha obětí. Téměř tři dekády trvající acežská válka mezi separatisty a Jakartou měla za výsledek tisíce vražd, únosů, poprav bez rozsudku, vypálených vesnic a škol, kde většinou postižených a obětí tvořily acežští civilisté, pronásledování indonéskou armádou, někdy však také acežskými guerrilami, které potřebovaly opodstatnění pro své boje. Ukončení bojů a relativní smíření obou stran paradoxně přinesla až humanitární katastrofa, způsobená obří vlnou tsunami. Potlačení separatistického i autonomistického hnutí na Papuy (bývalý Západní Irian, později Irian Jaya) také přineslo intenzivní porušování lidských práv, politické vraždy a zastrasování proponentů hnutí. Celkově vzato, udržení územní integrity Indonéské republiky se podařilo za cenu mnoha lidských životů a hromadného porušování lidských práv, na druhou stranu balkanizace Indonésie by, vezmeme-li v úvahu již tradiční „kulturu násilí“, pravděpodobně skončila mnohonásobně větším krveprolitím.

Pro téma této práce je však podstatnější otázka „demokratizace“ násilí, tj. využití tohoto prostředku, který si (pro sebe) dříve monopolizoval Orde Baru, nejružnějším nestátními skupinami za účelem prosazení svých zájmů. Bylo řečeno, že Suhartův nový řád

pracoval na podobném principu jako zločinecký gang – využíval a normalizoval násilí, zavražďování a vydírání jakožto státem uznanou metodu. Odstranění Suharta v roce 1998 ovšem neznamenalo úplný rozpad zděděných sítí a autoritativních struktur, ale spíše ztrátu ústředí, které dávalo rozkazy a mělo dohled, takže tyto struktury se rozvolnily do decentralizovaných a mezi sebou soupeřící lokálních silových center (Wilson 2005: 2). Pro období demokratické transformace se proto více než *zaman reformasi* (období reform) lépe hodí označení „anarcho-demokracie“.

Událost, která zdůraznila rozsah a rychlost, se kterou mocný národní stát uvolňoval své struktury po Suhartově odstoupení, bylo založení „svépomocné“ civilní gardy *Pamswakarsa* (též PAM Swakarsa) generály Wirantem a Kivlanem Zeinem na konci roku 1998 (MacDougall, *Inside Indonesia* no. 73, leden-březen 2003). V listopadu toho roku bylo v rámci příprav na zvláštního legislativního zasedání Lidového poradního shromáždění (dolní komory indonéskeho parlamentu) armádou najmuto kolem 30 000 civilistů a vysláno do pohotovosti kolem budovy parlamentu.

Armáda, která po třiceti letech intenzivní služby Orde Baru měla v očích veřejnosti dost pochroumaný obraz, si nemohla dovolit podpořit přetíženou policii, která sama byla pod silným tlakem, při potlačení opozice vůči novému prezidentovi, bývalému viceprezidentovi a Suhartovu chráněnci, B. J. Habibiemu. Proto se musela uchýlit k náboru nohsledů a agentů v podobě této nesourodé chásky s bambusovými oštěpy, která měla za úkol chránit zájmy státu. Mnoho z členů *Pamswakarsa* se rekrutovalo z řad premanských organizací loajálních vůči Suhartovi jako *Tidar Boys*, vycvičených ještě za Orde Baru prosuhartovskou armádní klikou *Kopassus* z iniciativy generála Prabowa Subianta, nebo z milicí sloužících *YAKMI*, což byla charitativní organizace založená mj. Suhartovou dcerou Siti Rukmanou alias Tutut a významným členem Suhartova kabinetu, gen. Abdulem Gafurem (Aditjondro, 20. listopadu 2000, www.koteka.net/part1.htm). K této gardě se připojila i aliance většinou militantních muslimských skupin loajálních Habibiemu, jako *Furkon* (Muslimské forum na podporu ústavy a spravedlnosti) a *Forum Pembela Islam* (Fronta obránců islámu), jakož i další skupiny včetně cvičenců bojových umění, nacionalistických organizací a stovky z řad nezaměstnaných pouličních živlů (*Tempo* č. 30, 1998). Jejich přítomnost zde ještě zvýšila již tak silné napětí, které vyústilo v násilný střet se studenty a dalšími „prodem“ aktivisty, kteří požadovali odstoupení Habibiho a řádný soud se Suhartem a jeho *cronies*. Konflikt přinesl oběti na obou stranách a rozhořčení veřejnosti a politický tlak nakonec vedl k jejich rozpuštění. *Pamswakarsa* a její iniciátoři ovšem měli podíl na dění, které souviselo s etnicko-náboženským konfliktem na Molukách, který bude popsán níže.

Podle Wilsona měly manévry Pamswakarsa, jakkoli představovaly značný neúspěch státní politické strategie, velký a trvalý dopad v mnoha ohledech. Pamswakarsa sice fungovala podle stejného vzorce najímání gangsterů jako *proxies* armádou za Nového řádu, ale v měřítku, jaké dosud nemělo obdoby. Šlo o největší mobilizaci civilních sil od šedesátých let, čímž stát *de facto* uznal, že (v tomto novém režimu) již nemůže legitimizovat přímé užití policejní a vojenské síly k potlačení opozice (Wilson 2005: 3). Existence, byť krátká, této obrovské civilní gardy byla v podstatě také reakcí státu na existenci početných a dobře organizovaných polovojenských milicí strany PDI-Perjuangan (jež vznikla na troskách rozvrácené PDI z frakce podporující Megawati po likvidačním zásahu Suhartova režimu) a silného hnutí tradicionalistických muslimů Nahdlatul Ulama. Vytvoření Pamswakarsa ale současně mělo i opačný efekt: politické strany a občanské a náboženské organizace začaly v reakci na vzrůstající přítomnost státem placených civilních gard vytvářet své vlastní ochranné gardy a milice. Výsledkem byl spirálovitě rostoucí počet nestátních i státem podporovaných gard a milicí.

Za Nového řádu stát ospravedlňoval využití civilních milic s odvoláním na ústavu, podle které mají občané povinnost vystoupit na obranu státu vždy, kdy je to zapotřebí. S oslabením moci národního státu a kolektivního nacionalismu se u mnoha organizací nyní objevil jakýsi nárok na spasitelsko-vlastenecké řešení chaotické situace, který někteří komentátoři přezdili na „Já jsem Indonésie“ syndrom. Způsob, jakým bylo oněch vznešených cílů dosahováno, je však již dobře znám. V následující pasáži se jej však pokusím popsat ještě zevrubněji.

Asijská ekonomická krize na přelomu let 1997 a 1998 způsobila obrovský nárůst chudoby a nezaměstnanosti, jejíž projevem byl nárůst kriminality, tedy i premanismu. Na obranu premanů je proto třeba říci, že jejich aktivity, jakkoli neblahé, byly do značné míry vedlejším produktem právě bídy a nezaměstnanosti, která tehdy v Indonésii dosáhla čtyřiceti procent, a která se, jako vždy, dotkla především mladých mužů bez vzdělání nebo jen s nízkou kvalifikací. S rozpadem starých struktur současně mnoho premanů přišlo o svého patrona a ochránce a tyto vztahy začala nahrazovat nová symbióza mezi gangstery a právě politickými stranami, společenskými a náboženskými organizacemi, obchodníky, politickou elitou a dalšími zájmovými skupinami.

Politická liberalizace post-Suhartovské Indonésie, jakkoli se v této nejranější fázi podobala spíše anarcho-demokracii, přinesla vznik více než sta politických stran, které se účastnily prvních demokratických všeobecných voleb v roce 1999. Pro tisíce drobných

premanů a bezprizorních nezaměstnaných mužů poflakujících se po ulicích indonéských metropolí, vyhlížejících, jak by co nejsnadněji k výdělku přišli, proto plán množství stran vybudovat své vlastní gardy představoval vynikající příležitost. Lákal je nejen pravidelný drobný příjem, ale také určitá „náplň a poslání“ a z nich pramenící pocit sebedůležitosti, přičemž možnost nosit uniformu, helmu a mít hodnost byl už jen bonus navíc.

Vzhledem ke způsobu, jakým byla za japonské okupace militarizována indonéská společnost, která pokračovala za Indonéské revoluce a vyvrcholila za Orde Baru, nebyly tendence zakládat polovojenská křídla stran zvaná *satgas* ničím novým. V podstatě šlo o jakousi reprodukci militarismu předchozích režimů v novém politickém kontextu. Paramilitární jednotky *satgas* (*Satuan Tugas*, neboli Úkolové jednotky) ostatně existovaly od osmdesátých let, kdy si je založily tři strany fungující za Orde Baru. Ovšem, jejich potřeba vznikla s obnovením multipartajního systému parlamentních voleb, které odstartovalo tvrdou konkurenci a politický boj. Oficiálně, funkce *satgas* měla zajišťovat vnitřní bezpečnost strany, včetně ochrany jejího majetku a kontroly členství. Realita však byla taková, že *satgas* byli v principu podobní žoldákům soukromých armád, kteří měli v popisu obtěžovat a zastrašovat oponenty a kritiky jak uvnitř, tak vně strany, a současně měli možnost vést po straně svoje bezpečnostní „agentury“ a věnovat se podobným mafiánsko-vyděračským aktivitám (King 2003, *Inside Indonesia* no. 73). Jinými slovy, představovali spojku mezi světem politiky a zločinu.

Milice *satgas* fungovaly i jako určitá politicko-zločinecká mašinérie, která premanům zajišťovala legitimitu a určité „licence“ v politickém systému, a současně politici skrze ni mohli spolupracovat se světem zločinu (Wilson 2005: 5), odkud jim plynul finanční profit. V tomto ohledu bylo spojení mezi kriminálním podsvětím a politickými elitami v principu shodné s tím, jak fungovalo za Orde Baru. Liberalizace, jež nastala s novou érou, ovšem přinesla i (zdánlivě) nový prvek: násilné incidenty mezi jednotlivými milicemi *satgas* hlavních politických stran, tedy PDI-P, PPP, Golkaru a PKB (politický nástroj Nahdlatul Ulama). Zdánlivě nový byl tento prvek v tom smyslu, že boje nebyly vedeny kvůli politice, ale o přístup k místním zdrojům. Nebyly tedy ničím jiným než válkou gangů o území.

Nejvíce ozbrojených milicí měla k dispozici PDI-P. Na národní úrovni pro ní pracovaly čtyři organizace: *Satgas PDI-P*, *Banteng Indonesia Muda* (Mladí indonéští buvoli – divokého býka *bantenga* má strana Megawati také ve znaku), *Komando Bela Mbak Mega* (Komando na ochranu paní Mega) a 'elitní' *Brigass* (*Brigáda Siaga Satu*, neboli Brigáda 1. pohotovostního stupně). Z těchto čtyř je pouze *Satgas PDI-P* formálně napojena na PDI-P a jejímu vedení se také zodpovídá. Mladí buvoli byla neformálně připojena 'mládežnická'

organizace, vedená neblaze proslulým vůdcem východotimorských proindonéských milicí Aitarak Euricem Gutteseem. Ty po vyhlášení výsledků východotimorského referenda o nezávislosti v září 1999 zmasakrovaly několik stovek lidí a vypálily množství budov (*Sriwijaya Post*, 9. listopadu 2002).

Komando Bela Mbak Mega je neformální militantní skupina, tvořená loajalisty šéfky PDI-P, zatímco Brigass má představovat jakousi elitní jednotku z řad pro-Mega milicí. Původně měla jen jen dvě stě členů, i když velmi dobře vycvičených. Pro srovnání, ostatní milice měly členskou základnu v řádu desetitisíců. Nicméně, jestliže Satgas PDI-P byli v uvozovkách stranickými pěšáky, pak Brigass byl speciální jednotkou. Velmi zajímavou souvislost přináší také domněnka, která se objevila v indonéském tisku, že vznik Brigassu financoval sám manžel Megawati Sukarnoputri Taufik Kiemas, a to za účelem zajistit své ženě-političce co největší podporu pro její (nakonec) neúspěšnou prezidentskou kampaň v roce 1999 (Wilson 2005: 6). Parlament tehdy zvolil Megawati viceprezidentkou, stojící po boku Abdurrahmana Wahida, kterého nakonec po jeho *impeachmentu* z postu prezidenta v r. 2001 nahradila.

Taufik Kiemas ale zřejmě spolupracoval s premany na více úrovních. Server *laksamana.net* hovoří o jeho spolupráci se šéfem pro-golkarovských (!) Pemuda Pancasila Yaptem Suryosumarnem a napojení na mnoho dalších postav podsvětí (www.laksamana.net, 1. března 2004). Ke Kiemasovi vede i další linie: v roce 2003 se na dvě stě členů „Mladých buvolů“ podílelo na vypálení redakce prestižního indonéského týdeníku Tempo poté, co publikoval článek, který vyvozoval, že za požárem známé tržnice v Tanah Abang v Jakarta stojí magnát Tommy Winata, mj. Kiemasův obchodní partner, jenž chtěl vylézt (*The Jakarta Post*, 7. dubna 2003). Spojení Taufika Kiemase, který má reputaci velmi bohatého obchodníka – mj. vlastnil síť čerpacích stanic, kterou dal mj. v době demonstrací proti zvyšujícím se cenám paliv svými satgasy chránit – se světem premanů, je o to ironičtější, že je manželem prezidentky, která se vždy stavěla do role demokratky a také „ibu bangsa“ – tedy jakési matky-ochránkyně svého národa.

V post-Suhartovské Indonésii tedy již gangsteři nesloužili všemocnému národnímu státu, ale obrovskému množství zájmových skupin, politických stran, frakcí, obchodníků apod. Premanismus ovládl všechny společenské vrstvy a struktury, včetně prezidentské rodiny. Politické reformy od 1998 a s nimi spojená liberalizace dozajista přinesly Indonésii mnoho dobrého, největší profit ale z nich měli právě premani par excellence – političtí gangsteři a velitelé a členové ozbrojených civilních milicí. A velmi jim v tom napomohly

právě politické strany, které s omluvně argumentovaly, že spoluprací představuje způsob, jak reformovat premaný a učinit z nich „užitečné členy společnosti“ (*Republika*, 28. září 2003).

Tento argument je samozřejmě velmi praktický a dobře známý a odráží racionalizaci, kterou používali i představitelé Orde Baru pro ospravedlnění existence skupin jako Pemuda Pancasila (Wilson 2005: 7). Vždy ovšem při tom „opomněli“ zmínit ten nejdůležitější fakt – že právě jejich premanství je tím největším přínosem pro jejich režim resp. politickou stranu. A navíc, jak bylo zaznamenáno v roce 2003 na Bali a Lomboku, místní kandidáti politických stran byli jednoznačně přesvědčeni, že podpora za strany klíčových kriminálních postav a civilních milicí je považována za důkaz politické síly.

Zdálo by se tedy, že politická situace v Indonésii se dostala do jakéhosi bludného kruhu, kdy využívání organizovaného násilí vyhovuje těm nejmocnějším, tedy klíčovým politickým stranám, a proto z něj není úniku. Stupňující se srážky a konflikty mezi milicemi jednotlivých stran v letech 2001 až 2003, které přinesly i oběti na životech, jakož i možný odliv voličské základny ovšem vedly přehodnocení situace ze strany státu i některých politických stran. Na předvolební kampaních v roce 2004, ve kterém se konaly troje volby (parlamentní, komunální a v září prezidentské), byla vlastně zajímavá neúčast jednotek satgas a dalších milicí politických stran. Částečně to bylo dáno tím, že Indonéská volební komise na poslední chvíli uvalila restriktce na mobilizaci oddílů satgas během kampaně pod hrozbou sankcí, částečně to však vysvětluje i celková změna politického klimatu. Pro rozpuštění satgas horovali již předtím policejní prezident Sutanto i ministr obrany Abdul Jalil, s tím, že paramilitární praktiky „nemají místo v demokratickém systému“ (*Sinar Harapan*, 1. dubna 2003). Jejich snahy je možno vysvětlit dvěma motivy, které spolu navájem souvisely: jednak sílící milice podrývaly autoritu policie a armády, současně však jejich tlaky mohly odrážet úsilí o skutečnou demokratizaci země.

[Zda-li existuje přímá vazba Aitaraku a Gutterese na předsedkyni a pozdější prezidentku Megawati, nemohu prokázat, nicméně jisté indicie tu, podle mého názoru, jsou. Navzdory její určité plachosti a rezervovanému chování se mezi mými indonéskými přáteli o Megawati tradovalo, že pokud ona by byla u moci v letech až 1998 až 1999, kdy vládl Habibie a kdy se referendum připravovalo, nikdy by k němu nedošlo a Východní Timor se nezávislost nikdy nezískal. V každém případě však bylo prokázáno, že Gutteresovy milice byly vyzbrojeny indonéskou armádou a přinejmenším na popud jejích generálů, pokud ne samotné Megawati. Ostatně, odcházející indonéská armáda tehdy na Východním Timoru ničila vše, co jí přišlo pod ruku, se zřejmým cílem ztížit počátek existence nového státu. Údajně tam po ní na zdech zůstalo několik nápisů: „Svobodný Východní Timor bude jíst kameny.“ To hovoří za vše. Gutteres byl souzen a několikrát osvobozen, nakonec však „dostal“ za své zločiny deset let. Ne tak žádný z generálů, kteří armádní operace na Východním Timoru vedli.

Nejmilitantnější ze všech stran na indonéské scéně PDI-P na to reagovala s tím, že armáda již nemá právo se vměšovat do záležitostí politických stran a „satgas jsou interní záležitostí strany“, za což si Megawati jakožto její předsedkyně, která existenci milic vehementně obhajovala, vysloužila tvrdou kritiku (*The Jakarta Post*, 3. června 2003). Nicméně v popsaných volbách zmíněná strana prohrála, resp. její předsedkyně Megawati Sukarnoputri nebyla jako prezidentka znovuzvolena, což může být chápáno i jako vyjádření voličské veřejnosti, že se již nenechá zastrašit (či uplatit) k tomu, aby volila zástupce strany, která na ně vytváří tlak pod hrozbou násilí. Militantnost satgasů PDI-P souvisí s množstvím premanů, kteří do milicí této strany oportunisticky vstupovali s vidinou vítězství Megawati a její strany ve volbách, což by mnohým z nich zaručilo další posty a prebendy a s tím spojenou legitimizaci jejich postavení. Odvažují se tvrdit, že právě jejich nepopulární metody v kombinaci s nekompetencí prezidentky a neúspěchy její vlády přinesly vítězství v prezidentských volbách 2004 Susilovi Bambangi Yudhoyonovi.

Role bezpečnostních jednotek satgas tedy v nedávné době poněkud ustoupila, především pod vlivem hrozby negativní reakce voličů, jakož i odvety ze strany politických rivalů (Wilson 2005: 9). Paradoxně, nikoli touha stran po demokratizaci společnosti, ale strach ze znechucení a odvrácení voličů vedl k omezení mobilizace civilních milicí satgas, a tudíž ke posílení demokratických poměrů v zemi. Snad i to je jeden z důvodů, proč je Indonésie navzdory výše popsaným problémům období demokratické transformace s určitou opatrností nazývána třetí demokracií světa (po Indii a USA) a jedinou demokracií v jihovýchodní Asii. První tvrzení je patrně lehce nadnesené, pravdou však je, že v kontextu jihovýchodní Asie si Indonésie skutečně významně polepšila.

Vedle civilních milicí politických stran, jejichž vliv s vývojem v letech 2003 až 2004 zeslábl, se fenoménem první dekády 21. století ve velkých indonéských městech staly nové organizace, které využívali premanských gard ve svých řadách k prosazování svých pragmatických (tedy ekonomických) zájmů, jejich násilné metody ovšem ospravedlňovaly boj za vyšší cíle – obranu morálních a náboženských hodnot či etnické zájmy své komunity. Slovy Benedicta Andersona, tyto ideologie představují prostředek sloužící k obraně zájmů pomyslných etnických a náboženských komunit (*imagined communities*). K nejvlivnějším organizacím tohoto druhu patří *Forum Betawi Rempug* (FBR, Fórum batávského bratrstva) a *Front Pembela Islam* (FPI, Fronta obránců islámu).

4.3.1 Forum Betawi Rempug

FBR bylo formálně založeno 27. června 2001 a toto datum není vůbec náhodné. Šlo totiž o páté výročí svržení Megawati z čela PDI, na kterém se podílel i šéf FBR Fadloli, který tehdy byl předsedou anti-Megawati frakce PDI. Jak uvidíme později, tato souvislost bude mít ještě další důsledky. Fadloli spustil FBR oficiálně jakožto kulturní a pracovní platformu pro původní obyvatelé Jakarty (dříve Batávie) a jejich potomky, kteří se nazývali *orang Betawi*. Jejich kultura byla jakýmsi etnickým amalgámem kultury malajské, východoindonéských vlivů (mnoho z nich kdysi přišlo z Ambonu a dalších částí Moluk) a portugalsko-asijské mestizo kultury. Fadloli tvrdil, že cílem FBR je především zajistit práci svým členům z řad nekvalifikovaných dělníků, nezaměstnaných a premanů. Hnutí má v současnosti kolem 10 000 členů převážně z nejnižších vrstev jakartské společnosti (Fadloli 2003: 1-3).

FBR se podle jakartských médií zpočátku starala o boj s chudobou, i když pouze mezi svými členy, kterým dávala bezúročné půjčky na spuštění drobného podnikání. Spíše se však ale soustředila na kontrolu nad šedou ekonomickou zónou, jejíž podnikatele podle výše popsaného vzorce za poplatek „ochraňovala“. Největší výzvou pro FBR je ovšem „etnický problém“ (<http://www.hrw.org/reports/2006/indonesia0906/3.htm>). Neřízená migrace umožnila podle nich nárůst sociálních zel tyou prostituce a hazardu, které ovládaly nejakartské gangy. V důsledku toho nemůže být překvapení, že lidé FBR několikrát napadli bary a kluby majitelů, kteří nebyli rodilí orang Betawi, kvůli nemorálnostem, které se tam odehrávají. Jelikož FBR „mělo obavy o budoucnost komunity v důsledku ztráty sociální, morální a hospodářské soudržnosti“, chápali jeho představitelé použití násilí jakožto legitimní prostředek k její obraně (Wilson 2005: 11).

Batávské bratrstvo představovalo jakýsi ministát ve státě a v souladu s tím mělo velmi propracovanou strukturu včetně ústřední „vlády“ s odbory pro kulturu, ekonomii, právo a bezpečnost. Důraz byl ovšem kladen na „bezpečnost“ (*keamanan*). Bezpečnostní křídlo využívalo stejný model hierarchické struktury jako místní asociace bojového umění pencak silat, ze kterých se také mnoho členů FBR rekrutovalo (Wilson 2002: 13). V čele bezpečnosti stál charismarický muž a bojovník zvaný jawara. V batávské (betawijské) kultuře, podobně jako v sousední bantenské, je jawara uctívaným a zároveň obávaným mužem, který dokonale ovládá bojové umění a disponuje nadpřirozenou silou. (Bantenský jawara je zevrubně popsán v kapitole 2.5) Druhým mužem v hierarchii velení je *pendekar*, čestný tradiční titul pro mistr a učitele pencak silatu. Pod každým pendekarem pak slouží několik stovek řadových členů zvaných *pitung* podle legendárního batávského bandity Si Pitunga, který se zapsal do

lidových tradic jakožto javánský Robin Hood a bojovník proti Holanďanům (více rovněž v kap. 2.5).

Jinými slovy, FBR má svojí vlastní armádu v podobě této neformální milice, která naoko nahrazuje nefungující policii a z bezpečnostních postů zvaných *gardu* monitoruje „své“ území podobně jako systém místní ochrany Siskamling zavedený za Orde Baru. Pitungové sledují okolí *gardu* oblečení do černých a maskovaných uniforem, vyzbrojeni bambusovými tyčemi a často i špatně ukrytými mačetami. Podle Van Tillové, která se věnovala intenzivně studiu života Si Pitunga i této organizace, má FBR vlastní „zpravodajskou službu“, která sleduje podezřelé živly jako drogové dealery, hazardní herny, drobné kriminálníky a potenciální „trouble-makers“ (Van Till 1995: 477). Tento fakt ale nepředstavuje nic výjimečného. Vlastní výzvědnou službou totiž disponuje většina post-Suhartovských milicí a politických organizací.

Podle Fadloliho je činnost *gardu* a jejich strážců – pitungů – velmi efektivní. Díky ní se podařilo významně snížit kriminalitu v teritoriu. Členská základna se v té době rozrostla. Podle Wilsona to naznačuje jediné: zločinnost se snížila, protože její pachatelé nyní nosí uniformy FBR. Jinými slovy, vydírání a násilné obtěžování podnikatelů a obchodníků je nelegitimní a tudíž kriminální, pokud je páchá někdo, kdo k tomu nemá „licenci“ organizace (Wilson 2005: 12). V praxi ovšem FBR pracovala na stejném principu jako „obyčejní“ premani bez uniforem a bez podpory velké organizace, kterých je Jakarta stále plná: vybírají „mýtné“ od každého nákladního auta a dodávky, které vjede do jejich území, mají pod palcem parkoviště, ochranu obchodů a jiných podniků. Toto neoficiální mýtné je většinou označováno jako *pungli* (akronymum z *pungutan liar* – „divoké výběry“, vlastní interview s Dr. Made Klaci Ramadhani, listopad 2006, Praha)

Do médií FBR vstoupilo v březnu 2002, kdy jeho členové brutálně napadli pokojné demonstranty z organizace Konsorcium městské chudiny, které ve spolupráci s indonéskou Komisí za lidská práva protestovalo proti nezákonnému vyhnání a věznění pouličních prodejců, rikšařů a dětí ulice. Útok pitungů FBR, vyzbrojených bambusovými holemi, byl tak brutální, že 17 demonstrujících skončilo v nemocnici. Někteří žurnalisté byli toho názoru, že se FBR domnívalo, že nábor městské chudiny jinou institucí na jejich území pro ně představuje teritoriální rivalitu a tudíž hrozbu. Většina komentátorů, stejně jako organizátorka demonstrací Wardah Hafidz, považovali akci za důkaz toho, že FBR zakročilo (a nebylo to poprvé) na objednávku guvernéra Jakarty Sutiyosa, který jakožto administrativní představitel hlavního města byl terčem kritiky a protestů (nejen) městské chudiny (www.hamline.edu/apakabar/basisdata/2001/04/13/0029.htm).

Spojení mezi Fadlolim a Sutiyosem se datuje nejméně od roku 1996, kdy bylo na příkaz Suharta vydrancováno a vypáleno ústředí PDI v Jakartě. Jak již bylo řečeno, Fadloli byl tehdy předsedou anti-Megawati frakce PDI, podporované Suhartem. Sutiyoso byl tehdy jakartským vojenským velitelem a měl být zapojen do koordinace najatých gangsterů z PP, kteří útok provedli. Mnohá indonéska média došla poté k závěru, že za splnění úkolu byl Suhartem osobně jmenován guvernérem hlavního města (http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/IL06Ae01.htm). Zajímavé je i načasování vzniku FBR – kromě výše zmíněného neblahého výročí je podstatný i fakt, že bratrstvo bylo založeno pouhé dva měsíce poté, co Sutiyoso vyhlásil svojí válku proti gangsterům. A právě dobře vycvičení členové FBR mu v ní měli být nápomocni. Krom toho najal dalších téměř dva tisíce civilních asistentů policie (*Banpol: Bantuan Polisi*, neboli „Asistence policii“). Ironický je však ten fakt, že *banpol* byli najati právě z řad premanů, které měli (sami) eliminovat (www.hamline.edu/apakabar/basisdata/2001/05/04/022.htm). Jinými slovy, Sutiyoso, ztělesnění premana *par excellence*, najal premany, aby eliminovali sami sebe. Najatí premani v uniformách banpolu a bijci FBR ovšem obrátili svoji sílu na vcelku neškodné pouliční prodejce a děti ulice. Z hlediska FBR a jejího Fadloliho je třeba uznat, že příležitost spolupracovat se státní administrativou, k čemuž promptně nabídl dokonale promazanou premanskou mašinérii k pronájmu, načasoval skvěle. O dva roky později, poté co byl Sutiyoso znovuzvolen guvernérem, jej FBR požádalo o podporu založit „výcvikové centrum“ pro nezaměstnané členy Bratrstva. Guvernér jejich žádost zdvořile odmítl – už je nepotřeboval.

4.3.2 Front Pembela Islam

Front Pembela Islam (FPI) neboli Fronta obránců islámu byla dalším významným hráčem na poli kvazioficiálních organizací, které plnily důležité „mise“ na (mnohdy tajnou) objednávku politiků. Na rozdíl od ostatních, především kořistnických skupin a organizací, se dá říci, že představovala v důsledku svého militatního pojetí islámu i určité mezinárodně-politické nebezpečí.

FPI byla jednou ze skupin, které se podílely na vytvoření kontroverzních oddílů Pamswakarsa v roce 1998, jejichž úkolem bylo podpořit Habibieho prezidentství a zastrašit prodemokratické aktivisty. Svůj první samostatný vstup na politickou „scénu“ podnikla v září 1998 necelý měsíc po svém založení, kdy zaútočila na studenty křesťanské Universitas Atmajaya s tím, že má jít o „levičáky a křesťany placené americkými židy“ (webová stránka *Radio Nederland Wereldomroep* 2000, jak ji cituje Wilson 2005: 16).

Fronta obránců islámu patřila do skupiny militantních a, řekněme, radikálních islámských organizací, které v Indonésii vznikly po rozpadu Orde Baru, jako např. Laskar Jihad nebo Hizbut Tahrir. Podle časopisu *Tajuk* byla FPI původně založena jakožto celonárodní platforma pro rozšiřování členské základny pro islámskou stranu PPP (Partai Persatuan Pembangunan, neboli Strana jednoty a rozvoje), vedené Hamzahem Hazem, podle modelu ozbrojené milice Banser hnutí Nahdlatul Ulama (*Tajuk* no. 18, 28. října 1999). Jejich uniformy v podobě dlouhých bílých rób a turbanů vykazovaly stylizaci ve stylu populárních představ o legendárních šířitelích islámu *wali sanga*. Tato romantická image v kombinaci s vytvářením „ochranných gard“, bojovým výcvikem a silně antiamerickou rétorikou byla (jako obvykle) velmi atraktivní pro bezprizorní příslušníky městského lumpenproletariátu. Již o rok později měla na stotisíc členů ve 22 pobočkách.

Ideologie FPI se soustředí na dvě ústřední témata. První z nich je prosazení návratu tzv. Jakartské charty (*Piagam Jakarta*) do indonéské ústavy. Jakartská charta, která zavazuje všechny muslimy bez rozdílu prosazovat islámské právo šarí'a, byla původně součástí první verze indonéské ústavy z r. 1945, tak jak ji navrhla komise indonéských nacionalistů, ale po nátlaků křesťanských politiků z ní byla vyňata. Jako kompromis byla jako první z Pěti velkých zásad (Pancasila) ustavena Víra v jednoho Boha. Jestliže (ve své podstatě antiislamistický, nikoli antiislámský) Orde Baru jakoukoli diskusi na toto téma zapovídal, s jeho pádem se její prosazení stalo motivací pro řadu muslimských skupin a stran.

Druhým tématem Obránců islámu se stala veřejná morálka – na rozdíl od jiných skupin, které otevřeně bojovaly proti demokratickému systému. Vůdce FPI, Habib Rizieq, na toto téma řekl: „jestliže se nezmění morálka a charakter (národa), je zbytečné hovořit o reformách v ekonomice, politice a právu“ (http://atimes.com/atimes/Southeast_Asia/FJ26Ae02.htm). Toto přesvědčení vychází z islámského výnosu, že dobří muslimové musejí vést ostatní k dobru a co nejdále od zla. FPI si tento výnos vyložila tak, že jejím úkolem je vyvést Indonésii z nástrah západní dekadence a zkažené morálky, které je jejich země stále silněji vystavena. Je proto logické, že Obránci islámu zaměřili svoje aktivity na bary, kluby, herny, diskotéky a zábavní centra.

Nejvýraznějším způsobem se jejich „práce“ projevovala během posvátného a postního měsíce islámského kalendáře – ramadánu, který má symbolizovat rituální očistu muslimské komunity. V prosinci 1999 čtyři tisíce členů hnutí zablokovalo úřad jakartského guvernéra Sutiyosa na deset hodin, aby ho donutilo dát úředně zavřít všechny noční podniky právě během ramadánu (http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/DI12Ae01.htm). To se jim překvapivě podařilo a FPI dokonce získala neoficiální pravomoc kontrolovat, zda je toto

nařízení dodržováno. V souvislosti s tímto mandátem v letech 1999 až 2002, kdy byla činnost hnutí pozastavena, útočily jeho paramilitární jednotky na noční kluby, diskotéky, biliárové a hazardní herny, nevěstince a další místa „hříchu“ po celé Jakartě (www.laksamana.net, 14. června 2003). Zpočátku se jejich útoky skutečně omezovaly na dobu ramadánu, později však k nim docházelo v průběhu celého roku. Někdy jejich komanda převrhla jen pár stolů a rozbila vývěsní štít, jindy však zlikvidovala veškeré zařízení a dokonce ohrožovala majitele a zaměstnance mačetami a baseballovými pálkami. Policie, která zprvu neměla mandát ani právní páky, jak postihnout celé hnutí, se musela omezit na krátkodobá zatčení a slabé individuální tresty. Později však Sutiyoso na nátlak zábavní lobby zrušil „ramadánové“ omezení, a to ke značné nelibosti proponentů čistek hříšných míst ve jménu islámu. Tentokrát již policie zasahovala razantněji a výsledkem byly tvrdé střety mezi oběma stranami včetně útoku na policejní stanici, resp. policejní střelby na dodávku plnou islamistů.

FPI rovněž začala mocně mobilizovat v souvislosti s americkým útokem na Afghánistán po 11. září 2001 a při početných demonstracích vyvíjela tlak na vládu, aby přerušila veškeré styky se Spojenými státy a hrozila provést zásah proti jejich občanům v Indonésii (http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/D112Ae01.htm).

Situace se pro FPI změnila v souvislosti s teroristickými útoky na Bali v roce 2002. Atentáty znamenaly konec vládní tolerance vůči šířitelům nenávistného a militantního islámu, jako byly právě FPI a Laskar Jihad. Tyto dvě skupiny ostatně v letech 1999 až 2000 sehrály velmi negativní roli v souvislosti s etnicko-náboženským konfliktem na Molukách, který si vyžádal přes deset tisíc životů. Tato válka mezi křesťany a muslimy byla podle všech indicií vyprovokována jakartskými premany původem z Ambonu především za účelem odvrácení pozornosti široké domácí i zahraniční veřejnosti od soudního procesu s bývalým prezidentem Suhartem a jeho dětmi, nařčenými z korupce v obrovském rozsahu (Aditjondro 2000, 2000www.geocities.com/naulu67/gja080601.txt). Na zapojení jakartských premanů v konfliktu měl mj. podíl i bývalý Suhartův nohsled, zmíněný generál Abdul Gafur, krátkodobě i guvernér provincie Severní Moluky. Ten ihned po vypuknutí (patrně předem naplánovaného) konfliktu vyslal na Ambon jednotky neoblíbené milice Pamswakarsa, kterou sám pomáhal vytvořit.

Do těchto bojů se také okamžitě zapojili „obránci islámu“ z FPI a nedlouho poté *Laskar Jihad* (Bojovníci svaté války). Vraždění ale samozřejmě probíhalo na obou stranách. Antropolog a známý aktivista George Aditjondro (mj. velmi nepohodlný proponentům bývalého režimu, několik let byl v Indonésii nežádoucí) patří k jednoznačným zastáncům premanské teorie, tj. že výše popsané události byly součástí obrovského *masterplanu*: Suharto

a armáda měly zájem vyvolat chaos, který by přiměl řadové Indonésany požadovat obnovení pořádku a bezpečnosti ve stylu Orde Baru (2000www.geocities.com/naulu67/gja080601.txt). Jiní komentátoři teorii takového plánu odmítají a poukazují na války o teritorium a zdroje mezi lokálními vojenskými a civilními úřady.



Habib Rizieq, šéf hnutí Front Pembela Islam

Podle Lorena Rytera jde v podstatě o kombinace obojího. Nejenže podle ní nikdo není schopen realizace takového masivního plánu (s čímž nesouhlasí právě Aditjondro, který dokládá neuvěřitelný řetězec organizátorů z řad armády a bývalých prominentů Suhartova režimu, jakož i způsob a zdroje, jakým byly akce financovány – tj. premanské aktivity napojené na představitele bývalého režimu), ale současně, přestože lokální konflikty mohou vyvolávat nostalgii po starých časech a autokratických metodách, místní vojenské a policejní síly se o profit nechtěly připravit a zapojily se na obou stranách. Armáda na straně muslimů, policie na straně křesťanů (Ryter 2002: 153). Lákadlo výnosů premanského racketeeringu, jaký i policie a vojáci mohli za nastalé situace pravozovat, bylo příliš vysoké. Podle znalce východní Indonésie Martina Točíka, který během posledních několika let prováděl na Molukách terénní výzkum, jsou však lokální příčiny konfliktu podceňovány a naopak je přikládán přílišný význam konspirativním teoriím (vlastní interview s Martinem Točíkem, Praha, prosinec 2006).

Jak jsem již zmínil, s bombovými atentáty na Bali r. 2002 byla tolerance vlády vůči otevřeně nenávisným hnutím jako bylo FPI či Laskar Jihad, který si mohl za vlády Habibieho

i Abdurrahmana Wahida dovolit mít dokonce obří výcvikový tábor pro několik tisíc bojovníků, kde byli cvičeni i ve střelbě automatickými zbraněmi (*Tempo*, 12. března 2000), u konce. To bylo dáno jednak silným mezinárodním tlakem, jednak vědomím vlády, že militantně islamistická image její země bude ranou jak pro turistický ruch, tak i pro zahraniční investice.

Na druhé straně byly tresty pro provinilce jako šéf FPI Rizieq poměrně nízké. Během jeho uvěznění, paradoxně, nedošlo k oslabení FPI, ale k jejímu semknutí a konsolidaci, co se týká nejen jejích organizačních struktur, ale i přehodnocení a zpřesnění ideologie a cílů. Do té doby v podstatě FPI nebyla (kromě své neblahé mise na Molukách) ničím jiným než tlupou vymahačů výpalného v náboženském hávu. Pokusila se také eliminovat rozpor mezi ideologickými cíli, ustanovenými vedením, a partikulárními zájmy jednotlivých členů. V době Riziegovy nepřítomnosti proto FPI zpřísnila kritéria pro své fungování: zpřísnila podmínky pro přijímání nových členů, kteří nyní museli absolvovat náročné přijímací testy, a v případě úspěchu projít intenzivním výcvikem (Wilson 2005: 21). Milice FPI přestaly fungovat jako poloautonomní jednotky, ale byly řízeny centrálně. Během Ramadánu v roce 2004 již byla FPI opět v plné síle a šla za svým původním cílem – v nočních podnikcích v jižní *Jakartě* nepožadovala výpalné, rovnou je likvidovala (http://atimes.com/atimes/Southeast_Asia/FJ26Ae02.htm). Protože policie opět nebyla s to zasáhnout, místní lidé byli nuceni zorganizovat svoje ochranné milice, čímž se dále roztáčí spirála násilí a s ním spojená „militarizace“ občanské společnosti.

Jak je zřejmé, FPI a FBR, jakož i další výše popsané organizace, jsou většinové populaci přinejmenším na obtíž, některé obyčejné Indonésany přímo terorizují (ty z vyšších příjmových společenských skupin z praktických důvodů vynechávají – co kdyby měli kontakty na policii, která by pak skutečně zakročila, což jindy nečiní), a přesto většina z nich hladce funguje, navzdory své vyloženě kriminální činnosti nebo ideologii, která nabádá k rasové nebo náboženské nenávisti, a je tudíž trestná. Tyto skupiny tedy musejí nějakého mocného patrona, nejsou však agenty státu či režimu (*state proxies*), pro což platí presumpce existence státu jako homogenního celku jako tomu bylo v době Orde Baru. Wilson nazývá vztah mezi FPI či FBR a státem v postsuhartovské éře „vztahem strategické částečné patronace“ (Wilson 2005: 22). To znamená, že spolupráce s nimi je shledána výhodnou nějakým významným politikem, který je velmi vysoko ve státní hierarchii (včetně postu nejvyššího), ale patronace pramení jen z jeho autority a moci, nikoli moci státu. K těmto politikům se tak zařadili například bývalý prezident B. J. Habibie, generál Wiranto nebo bývalý viceprezident Hamzah Haz.

Závěr

Současná politická a sociální situace v Indonésii, kdy gangsteři zvaní preman mají značný vliv na chod indonéské společnosti, je výslednicí mnoha historických a kulturních faktorů indonéských dějin. Tito organizovaní zločinci pracují na všech úrovních: od drobných pouličních vyděračů přes kvazioficiální premansko-mládežnické organizace, poskytující politikům svaly svých pěšáků, až po gangsterskou elitu v kravatách zasedajících v regionálních parlamentech či dokonce v dolní komoře celostátního poradního shromáždění.

Bandité a gangsteři byli integrální součástí indonéské společnosti, především jejího okraje, od hlubokého středověku, jsou jejím historickým rysem. Jejich aktivity pravidelně zesilovaly v časech války, hospodářské krize nebo rebelie. Hranice mezi banditismem a otevřeným povstáním ovšem byla velmi tenká a nejasná, bandité zvaní jago často byli k takovému způsobu obživy donuceni okolnostmi, protože v mnohých případech šlo o psance, nepohodlné muže na útěku před autoritami. V okamžiku, kdy nastala správná historická konstelace – politický chaos, oslabení metropole v důsledku dynastické války apod. – se jagové stávali přirozenými vůdci těchto povstání. Pokud zvítězili, legitimizovali tím svoji pozici a stali se novými regionálními nebo dokonce zemskými vládci. Někdy panovník takto vyzdvihl status celé skupiny rebelů, která mu pak sloužila jako ochranná garda, výzvědná služba či policie.

Metodu integrace namísto metod likvidačních a represivních používali javánští vládci nejen pro rebely, ale také pro řešení problému gangsterismu a banditismu. Vycházeli přitom z prastaré javánské tradice najímání zlodějů za účelem chytání zlodějů. Jejich vůdce nebo významné solitéry jmenovali do významnějších pozic v zemské správě výměnou za uznání své autority a polepšení jejich mravů, z těch řadových pak učinili své špehy, vyzvědače, dráby. Tento staletími osvědčený vzorec se stal mj. předlohou pro masivní systém integrace gangsterů Siskamling, zavedený za Suhartova režimu. S jeho zavedením se kriminalita sice výrazně nesnížila, ale gangsteři byli „pod kontrolou“ a současně se mohli efektivně podílet na kontrole a represivních opatřeních vůči většinové populaci. Zavedení Siskamlingu, podobně jako později existence paramilitárních milicí politických stran, ale otevřelo cestu ke kriminalizaci těchto „pořádkových“ jednotek a dalších složek, do kterých byli gangsterští premani najímáni. Ti pak skrze milice často infiltrovali i do státní správy. Tito zločinci tak rázem získali legitimitu, jakož i oficiální platformu, díky které mohli být v těsném kontaktu s politiky. Tento princip legitimizace statutu zločinců výměnou za jejich služby je možno zobecnit pro všechny vládnoucí režimy v dějinách Jávy.

Masivní využívání nájemných gangsterů a obecně jejich vlivné postavení v současné indonéské společnosti dnes však není pouze odrazem nebo pokračováním středověkých metod. Zásadní vliv na tento fenomén měly také události 20. století – především japonská okupace a Indonéská revoluce. Japonský vojenský režim pro své účely mobilizoval stovky tisíc především mladých Indonésanů, což přineslo nepoznanou militarizaci a politizaci indonéské společnosti. Tisíce z nich získaly i důkladný vojenský výcvik v duchu japonských bojových tradic. Takto vycvičené milice *pemuda* sehrály klíčovou roli v rámci bojů Indonéské revoluce (1945–1949) a velmi významně se zasadily o vznik samostatné Indonésie. Významnou součástí těchto milicí byly i skupiny kontroverzních jagů i vyložených gangsterů, kteří se s ideály revoluce ztotožnili a rozhodli se za ni bojovat, s vervou a nasazením, ale také metodami sobě vlastními. V souladu s výše uvedeným postulátem jim tyto zásluhy vynesly společenské uznání a legitimitu.

Legitimizace statutu mnohých kriminálních a polokriminálních postav v indonéských dějinách je v podstatě odrazem ambivalence vztahu mezi státem a světem zločinu. Ta je ještě výraznější v době politických turbulencí, kdy je v sázce velmi mnoho, a proto záleží i na zapojení v běžném životě nepopulárních zločinců a gangsterů, jejichž potenciál může sehrát v politických a válečných konfliktech roli pověstného jazýčku na vahách, který rozhodne o výsledku. To činí z banditů, gangsterů a zlodějů téměř respektované bojovníky, což byl, jako jeden z mnoha, i právě popsáný případ Indonéské revoluce. Jejich metody od nich převzali i mnozí bojovníci *pemuda*, což v důsledku vedlo k tomu, že rozlišit gangstera od řadového člena milicí bylo téměř nemožné. Jestliže *jago revolusi* díky svému hrdinskému nasazení získali uznání a určitou legitimitu, *pemuda* jako celek byli přímo heroizováni. Oba tyto faktory pak sehrály významnou roli v postkoloniálních dějinách Indonésie. Na podobném principu byla založena i legitimizující integrace *premanů* skrze systém *Siskamling* nebo civilní milice politických stran *satgas*. Negativním důsledkem této legitimizace celková byla kriminalizace bezpečnostních sil, státní administrativy a indonéské společnosti vůbec.

Kdo je tedy *jago*? Historický *jago*-bojovník je zdrojem určité národní hrdosti, pozitivní součástí identity Javánců a dalších Indonésanů. Ambivalentní *jago*-spojka byl naopak mnohdy po zásluze neoblíben, často však byl jako vyjednaváč v rámci hierarchie potřebný a užitečný. Tato studie ovšem prokazuje, že taková kategorizace je z badatelského hlediska nevhodná, oportunistický *jago* je vším, čím je za daných okolností výhodné být.

Definice premana je rozhodně jednoznačnější, a tedy i snazší. Preman je v očích řadových Indonésanů bez výjimky hrozbou a škůdcem. Tento nájemný gangster je užitečný jen těm, kteří ho platí a zadávají mu úkoly. I přes značný časový odstup však tyto dvě kontroverzní postavy indonéských dějin stále vykazují tři základní společné rysy, na jejichž principu pracovaly, resp. dodnes pracují: spolupráce s patronem na ambivalentní bázi; kriminální aktivity mimo tuto linii, z nichž vládnoucí elity finančně profitovaly; zpravodajská a represivní funkce ve prospěch režimu. Pokud bych měl tento závěr ještě dále zobecnit, jagové i premani představují opěrný pilíř všech vlád na Jávě od klasických javánských království, přes Nizozemskou Východní Indii až po Suhartův unitární stát. S nástupem decentralizace a určitého stupně demokracie v roce 1998 se premané stali především mocenským nástrojem konkurenčních zájmových skupin.

Otázka na závěr: Je současná Indonésie premanským státem?

Přestože hlavní teze této práce byly shrnuty, dovoluji si ještě položit tuto poněkud kontroverzní otázku na závěr. Zodpovědět ji by shledalo jako nelehký úkol mnoho rodilých Indonésanů. Značná část by, v souvislosti s tím, co bylo popsáno, bez váhání odpověděla kladně. Jiní by se patrně snažili svoji zemi, zvláště před cizincem, obhajovat. Velmi záleží na úhlu pohledu a postavení respondenta. Za velmi nesnadné zodpovědět ji stručně a zároveň komplexně považuje i autor této práce, přestože se Indonésií zabývá na akademické (a částečně také žurnalistické) úrovni patnáct let, desetkrát tuto zemi navštívil a strávil v ní dva velmi intenzivní roky života. Pro začátek se pokusím vyhnout jednoznačné odpovědi ambivalentním „ano i ne“. Přesněji řečeno, z celkového pohledu „nikoli“, tím Indonésie byla za Suhartova Orde Baru, kde premané v uniformách nebo bez nich pracovali jako dozorcí a agenti režimu, který, zjednodušeně řečeno, sám fungoval podobně jako gangsterská organizace. Z perspektivy principů, na jakých funguje současná indonéská národní i regionální politika, obchod i administrativa je ale třeba říci jednoznačné „ano“.

Období demokratické transformace přineslo viditelný pokrok v demokratizaci země, který se odráží především v demokratickém volebním systému, ve svobodě tisku a shromažďování. Reformy, jež vedly ke vzniku decentralizovaného systému moci, ovšem paradoxně nejvíce posílily právě politické gangstery a nejrůznější „pořádkové“ oddíly. Ozbrojené civilní milice a političtí gangsteři se stali cenným politickým kapitálem a vlivnými agenty moci, podobně jako jejich předchůdci jagové v koloniální éře. Paramilitární křídla politických stran se stávají platformami spolupráce mezi dobře organizovanými gangstery a

politiky (Pemuda Pancasila, Banteng Muda, Satgas PDI-P, Banser atd.), což jim zajišťuje finanční příjem, ale také nepřímý podíl na moci. Některé z nich mají ovšem eminentní zájem získat přímý přístup k moci. Nejdéle fungující z těchto kvazioficiálních/premanských skupin, nechvalně známá Pemuda Pancasila, dokonce založila svoji vlastní politickou stranu, *Partai Patriotik Pancasila* (Vlastenecká strana Pancasila), což bylo zřejmě důsledkem jejich zklamání, jak chabě byla oceněna jejich dlouholetá spolupráce a loajalita vůči pro-Suhartovskému Golkaru. Tato strana nakonec ve volbách do parlamentu v r. 2004 neuspěla, nicméně jejich potenciál není zanedbatelný, a vznik této strany představuje určité narušení legitimacy volebního systému. V současnosti kolem 400 členů PP zasedá v regionálních poradních shromážděních po celé Indonésii, především jako zástupci zmíněného Golkaru. Jejich strana to sice oficiálně nezapovídá, nicméně tito jednotlivci jsou označováni vedením PP jako „padlé kádry“ (*Kompas*, 12. června 2003). Jeden z nejznámějších gangsterů Indonésie, dlouhodobý člen vedení PP Yorris Raweyai, dokonce zasedá za Golkar v národním parlamentu. Přítomnost nemalého množství premanů a podobných figur v legislativě a místních samosprávách je samozřejmě varující, Indonésie však v tomto ohledu není mezi ostatními zeměmi výjimkou.

Vážným a aktuálním problémem je demobilizace stranických milicí satgas, jejichž členové se začali hromadně vracet do soukromého sektoru, kde zakládají „bezpečnostní agentury“. Jejich služeb začaly využívat průmyslové podniky k „organizaci“ a zastrašování svých zaměstnanců, rozbíjení odborů a stávek. Jedním z nejznámějších případů byla kauza indonéské pobočky světoznámé firmy na sportovní potřeby Nike, která s pomocí najatých gangsterů šikanovala své zaměstnance. Dalším cílem premanských „firem“, placených bohatými klienty, jsou novináři a média (týdeník Tempo, deník Kompas a další). O gangsterských organizacích pracujících pod hlavičkou náboženské či kulturní platformy, které jsou najímány politiky k potlačování pouliční kriminality a zajištění pořádku a morálky, také netřeba hovořit.

Nejběžnějším a každodenním problémem, se kterým se potýká většinová indonéská společnost je fakt, že gangy premanů mají pod kontrolou veřejná místa a prostory jako autobusové terminály, nádraží, parkoviště, tržnice a mnohá další, čímž znepříjemňují všem, kteří pracují na ulici nebo cestují hromadnou dopravou. V dnešní době, když již nedisponují ochranou ze shora, není jejich byznys teritoriální ochrany a kontroly zdaleka jistou a trvalou záležitostí. Mohou se snadno stát cílem útoku konkurenční skupiny nebo dokonce veřejnosti, která již odmítne platit každodenní neformální daně za vynucenou „ochranu“, o kterou nestojí. Jde především o řidiče taxi, městských autobusů a minibusů nebo pouličních

prodejců, kteří po neúspěšných demonstracích ve snaze upozornit policii na svůj problém vzali spravedlnost do svých rukou. Za poslední dva roky tak média zaznamenala průběžný nárůst v počtu odvetných akcí proti premanům. Jak výstižně podotýká Ian Wilson z australské Murdoch University, něco takového by bylo za dob Orde Baru nemyslitelné (Wilson 2005: 23). Tento druh agresivního řešení, který postrádá oporu v právním systému, je však sebeospravedlňující a je součástí cyklu komunálního násilí a následného vzniku neformálních strážních gard a milicí.

Situace v ulicích indonéských měst se nezmění, dokud z premanismu bude profitovat policie a další složky státu, které z tohoto důvodu nebudou mít motivaci efektivně zasáhnout a organizovaný zločin potlačit. Premanismus v Indonésii je neblahým dědictvím autoritativního režimu Orde Baru, ovšem jeho současný rozsah je spíše odrazem funkčního rozkladu státních institucí, ke kterému došlo s decentralizací státní moci. Razantní změny ve fungování indonéské společnosti proto vyžadují komplexní reformu státní správy, zvládnutí hlubokých sociálních a ekonomických příčin násilí a organizovaného zločinu, jakož i změnu v uvažování kolektivní mentality indonéského národa. To však vyžaduje „politickou vůli“ shora, jakož i značnou dávku osobní odvahy postavit se premanům zdola. Jinými slovy, premanismus nezmizí, dokud bude výnosný pro nezanedbatelnou část indonéské společnosti. Zprávy z indonéských médií z posledních dvou let mě však utvrzují v dojmu, že cesta k pozitivním změnám byla odstartována. Hluboká zakořeněnost historických jevů, které tvoří výslednici zvanou premanismus, ovšem naznačuje, že půjde o záležitost jedné či více generací.

Abstrakt

Práce se zabývá historickým vývojem banditismu a gangsterismu v Indonésii na pozadí vztahů s vládnoucí elitou. Autor vyvozuje, že bandité zvaní *jago*, resp. gangsteři známí pod názvem *preman* představovali opěrný pilíř moci všech vládnoucích režimů na Jávě od klasických javánských království, přes nizozemský koloniální stát až po Suhartův autokratický Nový řád. S nástupem decentralizace a demokratizace indonéské politiky v roce 1998 došlo k zásadní změně tohoto paradigmatu – nájemní gangsteři *preman* přestali být agenty státu a stali se mocenským nástrojem politických stran a dalších konkurenčních zájmových skupin. Autor rovněž dokládá, že prostřednictvím integrace zločinců do svých represivně-kontrolních systémů se režimy snažily jejich kriminální aktivity eliminovat. Obecným projevem těchto integračních snah byla kriminalizace pořádkových složek a nepřímo i státní administrativy všech popsaných režimů.

Disertant dále dokazuje, že mezi *jagy* a *premany* existuje přímá historická a kulturní souvislost a že navzdory značnému vzájemnému časovému odstupu tyto kontroverzní postavy indonéských dějin stále vykazují tři základní společné rysy: spolupráce s patronem na ambivalentní bázi; kriminální aktivity mimo tuto linii, z nichž elity výměnou za zajištění jejich beztrestnosti finančně profitovaly; zpravodajská a represivní funkce ve prospěch režimu. Vývoj *jaga* z charismatického vůdce přes „spojku“ a špeha koloniálního režimu až po agenta autokratického režimu je odrazem vývoje konceptu moci v javánské a obecně indonéské společnosti.

Přínos disertace spočívá jak v rovině teoretické, protože jde o první monografickou práci svého druhu v českých zemích a patrně i na mezinárodním poli, tak v rovině praktické, protože poskytuje ucelenou analýzu aktuálního problému, který paralyzuje indonéskou společnost napříč všemi jejími složkami a znemožňuje její plně demokratický rozvoj.

Klíčová slova: bandita, gangster, *jago*, *preman*, moc, vládnoucí režim, Jáva, Indonésie, historie

Abstract

The dissertation deals with the historical development of banditry and gangsterism in Indonesia against the background of its relationship with the ruling elite. The author argues that bandits, called *jago*, or modern gangsters, known as *preman*, represented the basic pillar of power of all ruling regimes in Java from the classical Javanese kingdoms and the

Netherlands East Indies' colonial state to the Suharto's New Order. This pattern changed, however, with the onset of decentralisation and democratization of Indonesian politics – thugs for hire ceased to be agents of state and became a power tool of political parties and other competing interest groups. The author also shows that the regimes tried to eliminate the thugs' criminal activities by integrating them into their respective repressive systems. The general consequence of these intergrational attempts was criminalization of security forces and the state administration.

The author further proves the existence of a direct historical and cultural connection between the jago and the preman. These controversial figures also share, despite a substantial time span, three essential features: cooperation with the patron on an ambivalent basis; criminal activities on the side outside this relationship, which secured profit for the elite in return for protection; intelligence and repressive functions in favour of the regime. The development of the jago from charismatic leader to power broker to agent of the autocratic regime is a reflection of the shift in the concept of power within the Javanese, and generally Indonesian society.

The contribution of the dissertation is both theoretical, as it is the first monography of its kind in the Czech Republic and indeed on an international scale, as well as practical, as it offers a complex analysis of a topical problem which continues to paralyze the Indonesian society across all its strata, preventing the country's full democratic development.

Key words: bandit, gangster, jago, preman, power, ruling regime, Java, Indonesia, history

Slovník termínů:

adipati (jav.) – kníže, regent (vysoký šlechtický titul)

babad (jav.) – veršovaná javánská kronika, epické dílo javánských dvorských literátů, sepsané především za účelem stvrzení legitimacy nástupnictví javánských králů

Binnenlands bestuur (niz.) – doslova: vnitrozemská správa, označení nizozemské koloniální správy v Nizozemské Východní Indii

blater (jav.) – „ten, kdo ví“, neformální prostředník využívaný javánskou administrativou k manipulaci venkovského obyvatelstva

bupati (jav.) – regent, místokrál, v době nizozemského koloniálního režimu na Jávě vysoký javánský úředník stojící v čele správní jednotky zvané *kabupaten* (přibližně: „kraj“)

camat (jav.) – javánský úředník, správce podokresu (*kecamatan*)

dewaraja (dévarádža) (jav., sanskrt) – božský král, vladař jako prostředník mezi světem bohů a lidí, koncept vycházel z principu hinduistické kosmogonie, který se ujal na Jávě

jago (jav., indon.) – v kontextu 17. století vůdce skupiny banditů nebo námezdních žoldněrů, v 18. a 19. století lupič a bijec, napojený na lokální komunitu, někdy sloužící jako informátor místním správcům, ovládá bojové umění a budí dojem, že má magické schopnosti; drobný politický boss javánského venkova

jawara (sund.) – bantenský a sundánský ekvivalent jaga; bijec, mistr bojových umění, dozorce na velkých průmyslových stavbách

ilmu – (indon.) věda, poznání, v indon. kontextu „vyšší, tajné poznání“

kebal (indon., jav.), – nezranitelný, nezranitelnost

kebayan (jav.) – asistent, nohsled; oficiální pravá ruka venkovského starosty na Jávě v 19. století, měl na starost např. výběr daní

kiai, kyai (jav.) – islámský učenec, svatý muž, jedinec, který byl okolím považován za člověka, ovládající nadpřirozené a magické síly, též posvátný předmět

lurah (jav.) – venkovský starosta

ngelmu (jav.) – jav. ekvivalent *ilmu*

palang (jav., indon.) – „spojka“, zástupce venkovských starostů (*lurahů*), který měl pravomoc vyjednat s bupatim / regentem

panembahan (jav.) – javánský panovník, král, vladařský titul používaný do začátku 17. století

pangeran (jav., indon.) – titul knížete či prince

pangreh praja – javánská administrativa, napojená na a pracující pod dohledem nizozemské koloniální správy (viz *Binnenlands bestuur*)

patih (jav., indon.) – zemský či krajský správce, pravá ruka bupatiho

pesantren (jav.) – internátní škola islámu, autonomní společenská instituce, středisko neformální moci, hospodářsky soběstačná jednotka

prabu (jav.) – starý javánský panovnický titul, přibližně odpovídá ekvivalentu knížete

preman (indon.) – gangster, vysoce organizovaný zločinec různého stupně, v 50. až 70. letech 20. století měl výraz konotaci vojáka či policisty v civilu, v důsledku jejich častých kriminálních excesů došlo k posunu do významu zločince

priyayi, pryayi (jav.) – javánská úřednická šlechta

pujangga (jav.) – dvorský básník, literát

raden (jav.) – šlechtický titul

resident (niz.) – vysoký nizozemský úředník stojící v čele residentury (viz níže)

residentura (niz.) – administrativní celek nižší než provincie a vyšší než kraj (*kabupaten*)

santri (jav.) – zbožný muslim, který zasvětil svůj život studiu islámu, potulný student náboženství, který studoval islám v náboženské škole v *pesantrenu*

satria (jav.) – rytíř, aristokratický bojovník

satria lelana (jav.) – potulný aristokratický bojovník, hledající dobrodružství či vyšší poznání

sunan, susuhunan (jav.) – ctěný panovník, titul javánského krále, který užívali vládci Mataramu a Surakarty od 17. století

ulama – islámský učenec nebo učitel islámu, vlivná osobnost javánské společnosti, držitel určité neformální moci v kontextu javánské venkovské společnosti

wali sanga (jav.) – legendární šířitelé islámu

wedana (též *wedono*) (jav.) – okresní správce, okresní hejtman (úřednická pozice v rámci jav. administrativy)

weri (jav.) – neoficiální informátor sloužící javánské administrativě, špion

Bibliografie:

Slovníky:

Ali Lukman et al.: *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta 1991

Echols, J.M., Shadily, H.: *Kamus-Indonesia Inggris*, Gramedia, Jakarta 1992

King, P. a M.: *Concise Dutch-English Dictionary*, Hodder and Stoughton, Sevenoaks 1987

Kordigordskij, R.N. a kol.: *Kamus Besar Bahasa Indonesia-Rusia*, Russkij Jazyk, Moskva 1990

Mardiwarsito, L.: *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, Nusa Indah, 1981 Ende

Partaatmadja, S., Suripan Sadi Hutomo: *Kamus Praktis Jawa Indonesia*, Djoyo Bojo, Surabaya 1992

Sugianto, Widya Kirana: *Kamus Indonesia-Daerah: Jawa, Bali, Sunda, Madura*, PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 1995

Wojowasito: *Kamus Kawi-Indonesia*, CV Pengarang, Jakarta 1977

Encyklopedie:

Album Pahlawan Bangsa, Mutiara Sumber Widya, Jakarta 2004

Indonesia Indah, Yayasan Harapan Kita, Jakarta

Všeobecná encyklopedie, Diderot, Praha 2002

Publikované prameny:

Babad Tanah Jawi, Semarang a Surabaya 1917

Babad Dipanagara, viz Carey, P.B.R.

Deśawarnana (Nagarakrtagama), přel. Stuart Robson, KITLV Press, Leiden 1995

The Pararaton, A Study of Southeast Asian Chronicle, přel. a edit. I Gusti Putu Phalgunadi, Sundeep Prakashan, Delhi 2002

Literatura:

Andaya, L.Y.: *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad ke-17*, Ininnawa dan Media Kajian Sulawesi, Makassar 2004

Anderson, B. R. O'G.: *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca a Londýn 1990

- Anderson, B. R. O'G.: *Java in a Time of Revolution*, Cornell University Press, Ithaca a Londýn 1972
- Awaloedin Djamin: *Pengalaman Seorang Perwira Polri*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta 1995
- Barker, J.: *State of Fear: Controlling the Criminal Contagion in Suharto's New Order*, Indonesia vol. 66, říjen 1998 (7– 42)
- Barker, J.: *Surveillance and Territoriality in Bandung*, SEAsia Program Publications, Cornell University, Ithaca, New York 1999
- Bertrand, J.: *Legacies of the Authoritarian Past: Religious Violence in Indonesia's Moluccan Islands*, Pacific Affairs, University of British Columbia 2002
- Bertrand, J.: "Behave like Enraged Lions": *Civil Militias, the Army and the Criminalization of Politics in Indonesia*, Routledge, Global Crime Vol. 6, 2004
- Boomgaard, P.: *Anak Jajahan Belanda. Sejarah sosial dan ekonomi Jawa 1795–1880*, KITLV-Jakarta a Djambatan, Jakarta 2004
- Bourchier, D.: *State, Crime, Law and State Authority in Indonesia*, v Arief Budiman (ed.) *State and Civil Society in Indonesia*, Monash University, Clayton 1994
- Boxer, C. R.: *The Dutch Seaborne Empire 1600–1800*, Hutchinson, Londýn 1965
- Brown, D., Wilson, I.: *Ethnicized Violence in Indonesia: The Betawi Brotherhood Forum in Jakarta*, Working Paper no. 145, červenec 2007, Murdoch University, Perth 2007
- Carey, P.B.R., *Babad Dipanagara, An Account of the Outbreak of the Java War (1825–1830)*, Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society (MBRAS), Monograph 9, Kuala Lumpur 1981
- Colombijn, F.: *Explaining the Violent Solution in Indonesia*, The Brown Journal of World Affairs, Vol. IX, 2002
- Colombijn, F., v Colombijn, F., Lindblad, T. (eds), *Roots of violence in Indonesia; Contemporary violence in historical perspective*, KITLV Press, Leiden 2002
- Cribb, R.: *Gangsters and Revolutionaries. The Jakarta's People's Militia and the Indonesian Revolution 1945–1949*, University of Hawaii Press, Honolulu 1991
- Dubovská, Z., Petru, T., Zbořil, Z.: *Dějiny Indonésie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2005
- El-Muhir Fadloli, interní dokument FBR, Jakarta 2003
- Fauzi, M.: *Lain di Front, Lain di Kota. Jago dan Bajingan di Jakarta Tahun 1950-an*, Jaringan Kerja Budaya, Jakarta 2005

- Friend, T.: *Indonesian Destinies*, The Bellknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts a Londýn 2003
- Furnivall, J. S.: *Netherlands India*, Cambridge University Press, Cambridge 1939
- Gaynor, J.L.: *Maritime Ideologies and Ethnic Anomalies: Sea Space and the Structure of Subalterity in the Southeast Asian Littoral*, University of Michigan, Ann Arbor, nedatováno
- Hersri S., Joebaar Ajoeb: *S. M. Kartosuwirjo, Orang Seiring Bertukar Jalan*, Prisma 11, 5 (1982), str. 89–91
- Hobsbawm, E. J.: *Bandits*, Liedenfeld and Nicolson, Londýn 1969
- Horst, H. van der: *Dějiny Nizozemska*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2005
- King, P.: *Putting the (Para)Military Back Into Politics*, Inside Indonesia no. 73, leden-březen 2003
- Klerck, S. de: *History of the Netherlands East Indies*, vol. I a II., W. L. & J. Brusse N. V., Rotterdam 1938
- Koentjaraningrat: *Kebudayaan Jawa*, Balai Pustaka, Jakarta 1984
- Legge, J.D.: *Sukarno. Sebuah Biografi Politik*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta 1996
- Lombard, D.: *Nusa Jawa: Silang Budaya. Kajian Sejarah Terpadu I-III*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 1996
- Lucius R. E.: *A House Divided. The Decline and Fall of Masyumi (1950 – 1956)*, disertační práce, Naval Postgraduate School, Monterey 2003
- Marwati Djoened Poesponegoro, Nugroho Notokusanto: *Sejarah Indonesia III-IV*, Balai Pustaka, Jakarta 1993
- McDougall, J. M.: *Self-reliant Militias*, Inside Indonesia no. 73, leden-březen 2003
- Mrázek, R.: *The United States and the Indonesian Military*, Vol. 1, doktorská disertační práce, Orientální ústav AV, Praha 1978
- Ongkhokham: *The Thugs, the Curtain Thief, and the Sugar Lord. Power, Politics, and Culture in Colonial Java*, Metafor Publishing, Jakarta 2003
- Ongkhokham: *Dari Soal Priyayi sampai Nyi Blorong: Refleksi Historis Nusantara*, Kompas, Jakarta 2002
- O'ong Maryono.: *The Rise of the Jago in Colonial Times*, Rapid Journal Vol 6, No. 1, 2001
- Okamoto Masaaki: *Local politics in decentralized Indonesia: the Governor General of Banten Province*, IAS Newsletter, No. 34, červenec 2004

- Pancasila Abadi*, interní publikace Pemuda Pancasila, červen 1996
- Pelras, C., *Manusia Bugis*, Nalar a Forum Jakarta-Paris, EFEO, Jakarta 2006
- Petrů, T., Dubovská, Z., Zbořil, Z., *Dějiny Indonésie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2005
- Petrů, T.: *Kulturní a náboženský synkretismus střední Jávy*, nepublikovaná magisterská diplomová práce, Univerzita Karlova, Praha 1998
- Pigeaud, Th.: *Javaanse Volksvertoningen*, Volkslectuur, Batavia 1938
- Retnowati Abdulgani-Knapp: *Soeharto. The Life and Legacy of Indonesia's Second President*, Marshall Cavendish International, Singapur 2007
- Ricklefs, M. C.: *A History of Modern Indonesia*, Stanford University Press, Stanford 1993
- Robison, R.: *Indonesia: the Rise of Capital*, Allen & Unwin, Sydney 1986
- Ryter, L.: *Pemuda Pancasila, the Last Loyalist Free Men of Suharto's Order*, Cornell University Press, Ithaca 2001
- Ryter, L.: *The morning after*, Inside Indonesia, no. 56, říjen-prosinec 1998
- Ryter, L.: *Reformasi gangsters. Preman have had to change in order to stay in business*, Inside Indonesia, no. 82, duben-červen 2005
- Sartono Kartodirdjo: *Modern Indonesia: Tradition and Transformation : A Socio-Historical Perspective*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta 1984
- Sartono Kartodirdjo: *Pengantar Sejarah Indonesia Baru 1500–1900*, Gramedia, Yogyakarta 1990
- Schrieke, B.: *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings, Part Two. Ruler and Realm in Early Java*, W. van Hoeve Ltd., Haag a Bandung 1957
- Schulte Nordholt, H.: *The Jago in the Shadow. Law and 'Order' in the Colonial State of Java*, RIMA vol. 25/1, zima 1991, str. 74-91
- Schwarz, A., Paris, J. (eds.): *The Politics of Post-Suharto Indonesia*, Council on Foreign Relations Press, New York 1999
- Scott, D. P.: *Amerika Serikat dan Penggulingan Soekarno 1965-1967*, Vision 3, Depok 2003
- Siegel, J. T.: *A New Criminal Type in Jakarta. Counter-Revolution Today*, Duke University Press, Durham a Londýn 1998
- Siegel, J. T.: *Solo in the New Order. Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princeton University Press, Princeton 1993

Soemarsaid Moertono: *State and Statecraft in Old Java*, Cornell University Modern Indonesia Project, Ithaca 1968

Sunatra: *Integrasi dan Konflik: Kedudukan Politik Jawara dan Ulama dalam Budaya Politik Lokal*, nepublikovaná disertační práce, Universitas Pajajaran 1997

Sutherland, H.: *Notes on Java's Regent Families: Part I*, Indonesia, vol. 16, str. 113-147, Cornell Southeast Asia Program, říjen 1973

Sutherland, H.: *The Making of a Bureaucratic Elite. The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi*, Heinemann, Singapur 1979

Sutherland, H.: *The Priyayi*, Indonesia, vol. 19 (duben 1975), str. 57-77

Taylor, J. G.: *Indonesia. Peoples and Histories*, Yale University Press, New Haven a Londýn 2003

Van Till, M.: *In Search of Si Pitung: The History of an Indonesian Legend*, Bijdragen KITLV č. 152, str. 461-482, 1995

Vlekke, B. H. M.: *Nusantara. A History of Indonesia*, Cambridge, Mass. 1959

Wilson, I.D.: *The Politics of Inner Power: the Practice of Pencak Silat in West Jawa*, disertační práce, Murdoch University, Perth 2002

Wilson, I.D.: *The Changing Contours of Organized Violence in Post New Order Indonesia*, Murdoch University Press, Perth 2005

Zbořil, Z., Dubovská, Z., Petrů, T.: *Dějiny Indonésie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2005

Masmédia (noviny, časopisy, internet):

“Indonesia's moral defenders take a swipe at sin”,
http://atimes.com/atimes/Southeast_Asia/FJ26Ae02.htm

New Palakat, 2002, vol. 4, str. 12–15

www.hamline.edu/apakabar/basisdata/2001/04/13/0029.htm

<http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/2001/04/13/0029.htm>

“Cobra Jinakkan Preman”, *Republika*, 17. září 2006

“Financing Human Rights violations in Indonesia”, George J. Aditjondro, 20. listopadu 2000,
www.koteka.net/part1.htm

“FPI Threatens Ramadhan Bar Raids”, www.laksamana.net, 14. října 2003

“Jadi Preman itu Gaya Hidup”, *Sinar*, 18. března 1995

<http://home.iae.nl/users/arcengel/NedIndie/diponegoroengels.htm>

“Kapolri Tertibkan Premanisme di Seluruh Indonesia”,
www.kapanlagi.com/h/000076418.htm

“Kiemas Accused of Misusing State Facilities”, www.laksamana.net, 1. března 2004

<http://www.kpsnusantara.com/rapid/rapid8.htm>

“Laskar dan Satgas Berbau Militer Sebaiknya Bubarkan Diri”, *Sinar Harapan*, 3. dubna 2003

Ricklefs, M. C.: “Lessons from natural disasters”, *Australian Financial Review February*, 12. února 2005

“‘Listen to Order’ Poros Cilacap-Jakarta-Nusakambangan”, *Suara Muslim*, 12. ledna 2004

“Military challenger to Yudhoyono's crown”,
http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/IL06Ae01.htm, 6. prosince 2007

“Mitra Bulog harus Setor ‘Uang Jago’ ”, *Pikiran Rakyat*, 10. června 2004

Aditjondro, George: Orang-orang Jakarta di balik tragedi Maluku,
2000www.geocities.com/naulu67/gja080601.txt

“PDI-P Tolak Bubarkan Satgas“, *Sriwijaya Post*, 9. listopadu 2002

“Pembinaan Pasca Perang”, *Tiras*, 6. dubna 1995

“Pemuda Pancasila: Pejuang Konstitusi atau Centeng”, *Kompas*, 26. září 2001

“Preman atau Centeng”, www.suaramerdeka.com/harian/0403/26/surat.htm

“Preman dan Preman”, *Tiras*, 6. dubna 1995

“Shouldn’t this convicted thug be in jail?”, www.laksamana.net/read.php?gid=204

“Sopir Metromini Tuntut Polisi Tindak Preman”, *Tempo Interaktif*, 13. listopadu 2006

“Runtuhnya Seorang Tiran: Pangeran Madura itu Raden Trunajaya”, *Tajuk* No. 8, 11. června 1998

“The Evidence Against Wiranto: Pro-Indonesian Militia Vower Integration or Death”,
13. února 2000, www.globalpolicy.org/intljustice/wanted/2001/wiranto1.htm

“Two Betawi brotherhood members die in war over parking lot dispute”, *The Jakarta Post*,
23. května 2007

“War on ‘preman’: Fighting crime or joining in?”, *The Jakarta Post*, 5. května, 2001

“War on thugs”, *The Jakarta Post*, 18. března 2003

“We should all fight against the thugs”, *The Jakarta Post*, 19. března 2003

“Mega criticized over her comments on armed militias”, *The Jakarta Post*, 3. června 2003

“Preman Pinggiran, Preman Politik”, *Kompas*, 4. dubna 2001

“‘Tempo’ news reporter questioned for 11 hours”, *The Jakarta Post*, 7. dubna 2002

<http://www.kompas.com/kompas-cetak/0305/08/jatim/300417.htm>

Internetové odkazy a stránky:

www.antara.co.id

www.antenna.nl

www.aseanfocus.org

www.icg.com

www.giga-hamburg.de

www.gimonca.com/sejarah

www.globalpolicy.org

www.hamline.com

www.historycooperative.org

www.hrw.org

www.indonesia-house.org

www.insideindonesia.org

www.jawapos.co.id

www.kapanlagi.com

www.kompas.co.id

www.kompas.com

www.koteka.net

www.kpsnusantara.co.id

www.laksamana.net

www.media-indonesia.com

www.parasindonesia.com

www.pikiran-rakyat.com

www.polarhome.com

www.poskota.com

www.republika.co.id

www.serve.com/inside

www.sinarharapan.co.id

www.suaramerdeka.com

www.suarapembaruan.com

www.tempointeraktif.co.id

www.thejakartapost.com

www.tokohindonesia.com