

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
Ústav jižní a centrální Asie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Pahárští dómové

(případová studie dómských komunit v okolí města Bhímtál v indickém státě
Uttaráňčal)

The Pahari Doms

(The Case Study of Dom communities living in surrounding of the town Bhimtal in Indian
state Uttaranchal)

Autor: Bc. Lukáš Houdek

Vedoucí práce: PhDr. Jan Červenka, Ph.D.

Konzultant: Mgr. Michael Beníšek

Praha 2010

Poděkování

Rád bych poděkoval zejména svým dómským konzultantům, kteří se mnou hovořili a trpělivě odpovídali na většinu mých nezvyklých dotazů, svolili své výpovědi nahrávat na audiovizuální techniku a nechali mě se mezi sebou několik měsíců každodenně pohybovat. Zároveň děkuji několika bhímtálským obyvatelům, jimiž jsou Hem Chandra Suyal, Vineet Fulara a Frederick Smetacek ml., kteří mi během výzkumů v letech 2009 a 2010 ochotně a nezištně pomáhali vedle samotného výzkumu i v jeho praktických otázkách. V neposlední řadě děkuji Mgr. Michaelovi Beníškovi, který mi věnoval podstatnou část svého času a ochotně mi radil a konzultoval se mnou při psaní této diplomové práce. Děkuji také Janu Červenkovi za řadu podnětných připomínek a poznámek při vedení této diplomové práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Praze, dne

Lukáš Houdek

Anotace

Diplomová práce seznamuje s uskupením indických kast známých pod názvem dómové, kteří jsou považováni za skupiny obyvatel Indie, ze kterých pocházejí Romové. Práce je případovou studií několika vybraných lokalit v severoindickém regionu Kumáún (stát Uttaráňčal). Práce se zaměřuje na každodenní život dómských skupin v tomto regionu, jejich postavení v kastovním systému a na profese, kterým se věnují. Dále zmiňuje praktiky při výběru partnerů pro členy své komunity a popisuje některé jejich náboženské představy. V neposlední řadě poukazuje na paralely, které se mezi Romy a dómskými skupinami objevují.

Klíčová slova

dóm, Indie, kasty, Rom, uhranutí, hinduismus, animismus, nedotýkatelní

Synopsis

The thesis introduces gathered Indian castes that are known as Doms. The Dom castes are considered to be the groups in where Roma originated. The thesis is a case study of particular localities of the North-Indian region Kumaon (Uttarakhand province). The thesis focuses on the daily life of local Dom groups, their position in the caste system, and also targets the professions they are performing. It further targets the practices performed during choosing the partner and also focuses on their religious ideas about the world around them. Finally it introduces the parallels, that can be found between Doms and Roma.

Key words

Dom, India, Castes, Animism, Hinduism, Rom, Untouchables

Tato diplomová práce vznikla za podpory Univerzity Karlovy v Praze, Filozofické fakulty z prostředků specifického výzkumu na rok 2009.

Obsah

1. Úvod.....	9
2. Vymezení tématu a metody výzkumu	11
2.1. Předmět zkoumání a jeho cíle	11
2.2. Struktura práce	12
2.3. Vymezení zkoumané skupiny	12
2.4. Metody výzkumu.....	13
2.4.1. Vstup výzkumníka do lokality.....	13
2.4.2. Polostrukturovaný rozhovor.....	14
2.4.3. Zúčastněné a nezúčastněné pozorování	14
2.4.4. Způsob komunikace s konzultanty	15
2.4.5. Problémy při výzkumu.....	15
2.5. Charakteristika lokalit výzkumu	16
2.5.1. Bhímtál	17
2.5.2. Soungaon.....	17
2.5.3. Sangurigaon.....	18
2.5.4. Karkótak	18
2.5.5. Bérijagaon	18
2.5.6. Naukučijatál	19
3. Dómové a indická společnost.....	20
3.1. Kastovní systém	20
3.2. Rituální ne-čistota.....	22
3.3. Postavení dómů v kastovním systému	23
3.4. Problematika užívání označení DOM	26
3.5. Postavení dómů ve zkoumaných lokalitách.....	29
3.5.1. Oddělené studně	29
3.5.2. Sociální kontakty.....	30
3.5.3. Oddělené chrámy	32
3.5.4. Sociální změny	34
3.5.5. Dvojakost vztahů.....	36
3.5.6. Sanskritizace oproti skrývání dómského původu	38
4. Dómské profese.....	40
4.1. Literatura o profesích dómů.....	40
4.2. Dómské profese ve zkoumané lokalitě	43
4.3. Systém džadžmání.....	45
4.4. Dómové a státní správa	46
4.5. Profese – faktor vnitrokastovní hierarchie.....	47

4.6.	Nejčastější dómská tradiční řemesla ve zkoumané oblasti.....	49
4.6.1.	Košíkářství	49
4.6.2.	Kovářství.....	50
4.6.3.	Stavebnictví.....	52
4.6.4.	Hudba	53
4.6.5.	Zemědělství	55
4.6.6.	Akrobacie a žebrota – Kalendar colony	57
4.6.7.	Kremační ghát – poskytování dřeva na podpal	60
4.6.8.	Ostatní povolání	61
5.	Výběr partnera a role v dómské rodině	62
5.1.	Prostorová distribuce dómských obydlí.....	62
5.2.	Organizace dómských obydlí v rámci vlastní harijan basti.....	63
5.3.	Struktura rodiny.....	63
5.4.	Rozdělení rolí v rodině a dělba práce	64
5.5.	Příprava na vdavky.....	67
5.6.	Výběr partnera a svatba.....	68
5.7.	Svatba	73
5.8.	Symboly manželství	74
5.9.	Rozvod a smrt partnera	75
6.	Náboženské představy dómů a jejich víra v nadpřirozené síly	76
6.1.	Náboženské představy dómů ve zkoumané lokalitě.....	76
6.1.1.	Prvky animismu	76
6.1.2.	Hinduismus.....	77
6.1.3.	Ostatní náboženství	78
6.2.	Narození a ochrana dítěte.....	78
6.2.1.	Těhotenství.....	79
6.2.2.	Ochranné prvky při porodu.....	79
6.2.3.	<i>Nazar</i> (Uhranutí) – prevence a jeho léčení.....	81
6.2.4.	Stigma 11 dnů	83
6.2.5.	Důležité rituály v životě dítěte.....	86
6.3.	Smrt člověka a jeho posmrtný život	87
6.3.1.	Oplakávání	90
6.3.2.	Smrt dítěte a těhotné ženy	92
6.3.3.	Bhútové – duchové a zlé síly	92
6.3.4.	Důvod návratu ducha zemřelého	93
6.3.5.	Podoby a projevy bhútů	94
6.3.6.	Místo a denní doba výskytu bhúta.....	97
6.3.7.	Ochrana proti zlým silám.....	98

6.3.8.	Vliv bhúta na člověka	100
6.3.9.	Mýcení bhúta z těla.....	101
7.	Romsko-dómské paralely	103
7.1.	Společenské změny	103
7.2.	Sociální organizace.....	104
7.3.	Tradiční profese.....	106
7.4.	Religiozita.....	110
7.4.1.	Narození dítěte	110
7.4.2.	Duchové zemřelých.....	112
7.5.	Shrnutí	114
8.	Závěr.....	116
9.	Použitá literatura.....	118
10.	Přílohy	124

1. Úvod

Když se ve středověku na evropském území objevily neznámé exoticky vyhlížející skupiny Romů, obestírala jejich původ řada mýtů a domněnek. Oni sami se v některých místech vydávali za poutníky, kteří musí svým neustálým putováním učinit pokání pro odpadnutí od křesťanské víry. Jiní jako důvod patrně udávali neposkytnutí útočiště Panně Marii, když s malým Ježíškem prchala před krutostí krále Heroda. Z počátku přívětivé nebo laxní přijetí Evropany vystřídaloba vyhánění a nesnášenlivosti.¹

V současné době už víme, že Romové pocházejí z dnešního území indického subkontinentu. Indii pravděpodobně opustili kolem 8. nebo 9. století našeho letopočtu.² K tomuto zjištění ale vedlo několik století lingvistických analýz, jelikož je to právě romština, která napomohla k odhalení Indie jako romské „pravlasti“.

První dochované záznamy romštiny pochází z 16. století. Jeden z prvních je záznam třinácti vět a pochází od britského cestovatele, lékaře a spisovatele Andrewa Borda (publikovaný roku 1547).³ Nahodilé záznamy romštiny nahradila snaha romštinu zařadit. Proto byla zejména v 18. století porovnávána se zlodějským argotem, jelikož se věřilo, že se jedná o pouhou hantýrku bez systematické gramatiky.⁴

Poprvé na souvislosti mezi romštinou a jazyky mluvenými na indickém území upozornila historika o maďarském kalvínském teologovi Stefanu Vályim, publikovaná Agustiniem ab Hortisem.⁵ Stefan Vály se měl v holandském Leidenu setkat se třemi indickými studenty. Všiml si podobnosti jejich mluvy s řečí Romů v okolí jeho rodného města (Komárna). Proto se rozhodl zaznamenat více indických slov oněch studentů a porovnat je s romskými slovy užívanými v uherském Györu.⁶ Indický původ romštiny ale

¹ Fraser, A., *Cikáni*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002.

² Matras, Y., *Romany – a linguistic introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 18.

³ Miklosich, F., *Die ältesten Denkmäler der Zigeunersprache*. In: *Beiträge zur Kenntniss der Zigeunermundarten*, Band 1. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe, Wien 1875.

Název publikace, která romské věty obsahuje: *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge, the whyche dothe teache a man to speake parte of all maner of languages, and to know the usage and fashion of all maner of countreys. And for to know the moste parte of all maner of coynes of money, the whych is currant in every region. Made by Andrew Borde, of Physycke Doctor. Dedycated to the right honorable and gracious lady Mary daughter of our soverayne Lorde Kyng Henry the eyght.*

⁴ Matras, Y., Johann Rüdiger and the study of Romani in 18th century in Germany, *Journal of Gypsy Lore Society fifth series*, 9: 89–116. 1999, s. 16–20.

⁵ Poprvé anekdotu o Vályim publikoval právě Samuel Augustiny ab Hortis v díle: *O dnešním stavu, zvláštních mravech a způsobu života, jako o ostatních vlastnostech a poměrech Cikánů v Uhersku* (1775).

⁶ Fraser, A., *Cikáni*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002, s. 160–161.

prokázal teprve německý badatel Johann Rüdiger, když sintskou romštinu porovnával ve svém díle *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*⁷ s hindustánštinou.⁸

Empiricky prokázaný indoárijský původ romštiny ale dobové badatele přivedl k dalšímu otazníku. Tím byl sociální původ Romů, tedy ze které skupiny rozmanitého obyvatelstva indického subkontinentu pocházejí. Bylo to právě autoetnonymum Rom, které německého sanskrtilistu Hermanna Brockhause přivedlo k domněnce o původu v kastovním označení *ḍom*, resp. v sanskrtských textech vyskytující se pojmenování *ḍomba-*. Ten svou domněnku svěřil ve svém dopise datovaném 16. července 1841 Augustu Friedrichu Pottovi, který ji následně ocitoval ve své publikaci z roku 1844.⁹ Tato informace byla přijata většinou seriózních badatelů až počátkem 20. století.¹⁰

V předkládané diplomové práci na výše uvedená zjištění navážu a pokusím se v její převážné části některé dómské komunity z podhorských oblastí severoindického státu Uttarāñčal představit. Učiním tak zejména na základě dvou výzkumů, které jsem v letech 2009 a 2010 v těchto lokalitách realizoval. V jejím závěru se pokusím vyzdvihnout některé sociální a kulturní paralely, které se mezi současnými i dřívějšími dómy a Romy vyskytují, ovšem beze snahy původ zmiňovaných romsko-dómských podobností v Indii proklamovat.

⁷ Rüdiger, J. Ch. Ch., *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*, 1782.

⁸ Matras, Y., Johann Rüdiger and the study of Romani in 18th century in Germany, *Journal of Gypsy Lore Society fifth series*, 9: 89–116. 1999.

⁹ Pott, A., *Die Zigeuner in Europa und Asien. Ethnographisch-linguistische Untersuchung, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache, nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, 1844, Hale: Ed. Heynemann, reedice Leipzig 1964.

¹⁰ Beníšek, M., Ke kořenům slova ROM, in: *Romano džaniben*, jevend 2006, pp. 9–27, Praha 2006, s. 10.

2. Vymezení tématu a metody výzkumu

2.1. Předmět zkoumání a jeho cíle

Předložená diplomová práce je založena zejména na výstupech dvou stacionárních výzkumů, které jsem v letech 2009 a 2010 realizoval v severozápadní Indii v kumáúnském regionu. První z výzkumů trval devět týdnů, ten druhý pět týdnů.

Práce si klade za cíl představit současnou situaci skupiny různorodých kast, pro kterou se užívá, nebo spíše užívalo v minulosti, označení „dómové“.¹¹ Budu se zabývat dómy žijícími v tzv. paháráské oblasti v severoindickém státu Uttaráňčal (viz. mapy 1 a 4). Tuto sociální skupinu budu nahlížet hned v několika rovinách. Rád bych se v práci zaměřil na jejich postavení v indickém kastovním systému zejména v kontextu kumáúnského venkova, dále na aspekty jejich každodenního života jakou jsou profese, rituály životního cyklu a jejich náboženské představy. Zjištění obou výzkumů se budu v závěru této práce snažit konfrontovat se zvyky Romů, za jejichž „vzdálené příbuzné“ jsou právě dómové zejména od počátku dvacátého století řadou badatelů považováni.¹² Naopak nemám ambice původ některých romských zvyklostí a charakteristik v Indii proklamovat. Rád bych jen na některé podobnosti a paralely upozornil a otevřel tak případnou diskusi.

Do lokalit výzkumu jsem přicházel na základě studia literárních pramenů s řadou očekávání a hypotéz. Pro zajímavost formuluji nejdůležitější z nich:

- Dómové budou obecně známou, snadno definovatelnou skupinou, která užívá do dnešní doby pro svou vlastní identifikaci označení DOM.
- Dómové budou do dnešní doby perzekuováni, budou nuceni žít za hranicemi okolních vesnic a kontakt ostatních skupin s nimi bude vnímán jako znečišťující.
- Dómové budou provozovat svá tradiční, Romům podobná řemesla (kovářství, košíkářství apod.), zejména potom hudební produkci, kterou jako pro ně typickou zmiňují již středověké literární prameny. Dále se budou aktivně věnovat akrobacii, magii, okultismu apod.
- Dómové budou mít zejména pro svou prostorovou i sociální odloučenost rozdílné náboženské představy o světě než jejich okolní obyvatelstvo, budou dodržovat pro své okolí netypické rituály.
- Dómové budou převážně nomádi, kteří se postupně usazují za branami obcí.

¹¹ Beníšek, M., References to the Dombas in Rajatarangini, in: *Archiv orientální*, 4 volume, 77/2009, s. 349.

¹² Brown, I., Roms are Doms. *JGLS*, Third.Series, Vol. VII (1928), pp. 170–177.

- Mezi dómy a Romy se bude vyskytovat řada kulturních i sociálních paralel.

2.2. Struktura práce

V této, druhé kapitole definuji předmět diplomové práce a metody výzkumu, které jsem pro získávání dat k její realizaci užíval. Ve třetí kapitole se zaměřím na postavení dómů v indickém společenském systému jak v minulosti (na základě dochovaných písemných pramenů), tak v současnosti na případu sledovaných lokalit v kumáúnském regionu. Ve čtvrté kapitole popíši tradiční profese, které dómové v lokalitách výzkumu provozovali a jaké jsou současné profesní trendy pod tíhou sociálních změn, kterých se dožaduje modernizace indické společnosti. V páté kapitole se pokusím na základě výpovědí konzultantů a svého pozorování popsat některé aspekty dómské rodiny – od rozdělení rolí v rodině po výběr partnera. V šesté kapitole se zaměřím na kosmologii svých dómských konzultantů s důrazem na dva důležité momenty životního cyklu, kterými jsou narození dítěte a smrt bližního. Pokusím se stručně popsat víru dómů v nadpřirozené síly a formy ochrany, které proti nim dómové ve sledovaných obcích užívají. V sedmé kapitole potom přejdu k vyzdvižení některých romsko-dómských paralel, které jsem během výzkumu v lokalitách i studiu literárních pramenů zaregistroval, avšak bez snahy jejich propojení deklarovat. V závěrečné, osmé kapitole shrnu závěry této práce.

Přílohou této diplomové práce je i CD-ROM, na kterém jsou uloženy fotografie a audionahrávky, na které budu v předloženém textu odkazovat.

2.3. Vymezení zkoumané skupiny

Řada vědců se domnívá, že dómové¹³ pochází ze skupin „původních“ obyvatel indického subkontinentu.¹⁴ R. S. Sharma uvádí,¹⁵ že byli nejdříve kmenovým společenstvím, kasta se

¹³ Pokud budu v následujícím příspěvku používat holého názvu „dómové“, nebudu se snažit o generalizaci situace všech indických dómů. Označení dómové budu obměňovat ve výzkumných lokalitách užívanými synonymem *haridžan*. Pokud se budu konkrétně rozepisovat o obyvatelích jednotlivých vesnic, budu nejčastěji pro snazší srozumitelnost používat pojmenování odvozené z názvu jejich obce, který se s reálným označením těchto dómů nemusí shodovat. Více o výše zmíněných korektních označeních dómů budu hovořit v kapitole 3.4.

¹⁴ Např. Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002. Nebo: Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953. Atp.

¹⁵ Sharma, R. S., *Sūdras in Ancient India – A social history of the lower order down to circa A. D. 600*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990, s. 290.

z nich stala až za vlády dynastie Guptovců, to znamená asi v období 275–544 našeho letopočtu.¹⁶ O jejich společenském postavení budu podrobněji hovořit ve 3. kapitole.

Ve zkoumaném regionu Kumáún se většinou vyskytují dómové ze skupiny *šilpkar dóm*¹⁷ (*šilpkar* v hindštině znamená řemeslník – doslova člověk dělající řemeslo), která se dále dělí na několik podskupin, jejichž název je často založen na bázi tradiční profese,¹⁸ kterou vykonávají nebo tradičně vykonávali v minulosti. Těmi nejčastějšími tradičními šilpkarskými povoláními jsou například košíkářství, kovářství, hudební produkce, stavitelství, oděvnictví apod.¹⁹ Šilpkary některé odborné prameny označují za *hill doms*,²⁰ horské dómy, jelikož nejčastěji obývají vrchy v podhůří Himálají. Výzkum se proto primárně zaměřoval na podhimalájskou oblast, konkrétně na dómy v kumáúnském městě Bhímátal a jeho bezprostředním okolí.

2.4. Metody výzkumu

2.4.1. Vstup výzkumníka do lokality

Obyvatelům podhimalájského městečka Bhímátal jsem byl představen v srpnu 2009 synem bráhmanské „starostky“ jedné z okolních vesnic (Soungaon), ve kterých výzkum probíhal. Všichni zúčastnění od počátku přesně věděli, jaký je můj záměr a o co se budu v průběhu výzkumu zajímat. Stejným způsobem jsem byl uveden i do komunity dómů z obce Sangurigaon, která se stala mou primární výzkumnou lokalitou. Tamní dómové mě posléze provázeli okolními vesnicemi a představovali dómům dalším a působili jako prostředníci a tlumočníci zároveň. Jelikož jsou v některých zkoumaných lokalitách vztahy mezi dómy a okolními kastami ještě dnes vesměs napjaté, obával jsem se reakcí příslušníků výše postavených skupin na téma mého výzkumu, tzn. na zabývání se situací této sociálně nízko postavené skupiny, což zahrnovalo i dotazování na reálné formy jejich diskriminace ze strany výše postavených skupin. Po několika týdnech pohybu v lokalitě ale i bráhmaští obyvatelé můj výzkumný záměr patrně přijali a snažili se mi s jeho realizací pomáhat. Dalším svým příbuzným a známým mě často představovali jako svého přítele a výzkumníka, který se zabývá kastovním systémem a hlavně jeho nejspodnějšími složkami.

¹⁶ Strnad, J., Filipský, J., Holman, J., Vavroušková, S., *Dějiny Indie*; Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003, s. 897–898.

¹⁷ Pro lepší srozumitelnost a čtivost budu v celé práci užívat pro toto hindské označení přepis šilpkar dóm.

¹⁸ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1182–1212.

¹⁹ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1182–1212.

²⁰ Např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 109.

Výzkum byl sice stacionární, tzn. že jsem ve sledované lokalitě po jeho dobu žil. Byl jsem ale ubytován v hotelových zařízeních ve městě Bhímtál, odkud jsem každý den do dalších lokalit výzkumu docházel. Tam jsem se vždy zdržel jen několik hodin. Nikdy jsem v žádné z těchto lokalit nestrávil noc.

2.4.2. Polostrukturovaný rozhovor

V době trvání obou výzkumů jsem využíval zejména tři základních metod. Tou primární byl polořízený rozhovor s dómskými i ne-dómskými konzultanty. Sadu otázek, které směř rozhovorů určovaly, jsem si na základě studia dostupné literatury připravoval předem, případně jsem čerpal právě z některých pro Romy specifických kulturních prvků. Rozhovory probíhaly nejčastěji v domácím prostředí přímo u konzultantů v domě nebo na dvorku. Všechny z rozhovorů probíhaly z mé strany v angličtině. Jelikož mnoho dómů (zejména z odlehlých rurálních oblastí) angličtinu neovládalo, využíval jsem pomoci jiných anglicky kompetentních dómů (v některých případech i ne-dómů), kteří rozhovory v angličtině nekompetentních překládali.

Většinu rozhovorů jsem zvukově nezaznamenával, jelikož jsem jejich nahrávání zejména zpočátku výzkumu nevnímal jako vhodné. Lidé měli z nahrávací techniky často strach – už jen proto, že se někteří s podobnými zařízeními osobně nikdy nesešli. Ty zbylé rozhovory jsem nahrával buď na audiorekordér nebo videokameru. To jsem si mohl dovolit zejména u konzultantů, kteří byli mými dobrými přáteli. Při používání videokamery jsem někdy zaznamenal stud konzultantů, kteří na kameru odpovídali diametrálně odlišně než na audiorekordér, případně mimo něj. I z těchto důvodů budu v předkládané práci užívat citace opakujících se konzultantů. Nepůjde většinou o unikátní informace, dosažené jen od citovaného konzultanta, ale o data získaná i z některých dalších stran.

Pokud to dovolovala situace, polořízené rozhovory na různá témata jsem se stejnými konzultanty v průběhu výzkumu opakoval, abych předešel případným nedorozuměním a zkreslení. Vedle toho jsem si byl vědom pravděpodobné nedůvěry, která se s postupem času odbourávala, a i konzultanti proto na již dříve diskutovaná témata odpovídali otevřeněji.

2.4.3. Zúčastněné a nezúčastněné pozorování

Zúčastněným i nezúčastněným pozorováním rozumím situace, kdy jsem se na okolních událostech nemusel přímo podílet, ale přesto jsem chování a jednání svých konzultantů sledoval. Bylo tomu tak například při výkonu jejich zaměstnání, kontaktu s okolním obyvatelstvem, nebo při pohybu v jejich domácí lokalitě během každodenních činností. Tyto

postřehy jsem potom konfrontoval jak s výsledky polostrukturovaných rozhovorů, tak s dostupnou tematicky zaměřenou literaturou. Pozorování v některých rovinách výzkumu považuji za zásadní, jelikož zejména zpočátku někteří konzultanti jinak o věcech vypovídali a jinak potom v reálném životě jednali. Jednou z takových rovin byly například jejich vztahy a kontakt se sousedy – příslušníky vyšších kast.

2.4.4. Způsob komunikace s konzultanty

Jak jsem již nastínil v oddílu o polostrukturovaném rozhovoru, vedl jsem z důvodu své neznalosti jazyků, kterými se ve zkoumaných lokalitách mluví, všechny rozhovory v angličtině. Jelikož se mezi mými konzultanty objevilo i několik vysokoškolských studentů a absolventů, byli v angličtině kompetentní. Většina konzultantů (zejména starších) se mnou ale hovořila prostřednictvím tlumočnicka, který byl nejčastěji člen stejné sociální skupiny – dóm. V některých případech jsem ale musel požádat o tlumočení do lokálních jazyků příslušníky výše postavených kast, to zejména ve městě Naukučijatál a jeho okolí.

2.4.5. Problémy při výzkumu

Při realizaci výzkumu jsem se setkával s několika problémy. Jedním z nich byla počáteční nedůvěra konzultantů, která se postupem času a hlavně s mým návratem do zkoumané lokality na jaře 2010 alespoň částečně prolomila. Některé výpovědi se tak s postupem času začaly různit, případně konzultanty sdělované informace nabývaly na svém obsahu.

Za největší problém a slabinu svého výzkumu považuji svou nekompetenci komunikace v některém z jazyků mluvených na území zkoumané lokality. I při sebelepším tlumočení je pravděpodobná dezinterpretace výpovědí konzultantů, podobně jako případná nechuť konzultanta vyprávět privátní informace skrz prostředníka. Často jsem si také všiml, že tlumočníci odpovědi konzultantů zestručňovali, čímž mi mohly některé detailní informace uniknout. Má neznalost lokálních jazyků také znesnadnila můj přístup ke zdrojům. Byl jsem v podstatě neustále odkázaný na pomoc svých konzultantů a závislý na jejich časových možnostech. Podobně problematicky vnímám i to, že jsem v žádné ze zkoumaných dómských vesnic nestrávil noc, případně více dní nepřetržitě, abych chování jejích obyvatel mohl nepřetržitě sledovat.

Při tlumočení se také objevily drobné problémy s možností pokládat některé otázky. Kladení některých dotazů mužem nebo teenagerem bylo vnímáno jako neslušné a vulgární. Jako příklad uvedu několik situací, kdy mi tlumočil asi patnáctiletý thákur (příslušník druhé varny) při rozhovoru o ochranných rituálech. Při některých otázkách se začal červenat

s vysvětlením, že nemůže takové otázky pokládat. *Do they give something under the bed when they are giving birth? (...) Not this type of questions. I will tell you afterwards. (Dávají při porodu něco pod postel? Tenhle typ otázek ne. Vysvětlím ti to potom.)*²¹ Museli jsme potom přejít k otázkám jiného typu a počkat na jeho vrstevnici, která se na takové informace z pozice dívky/ ženy zeptat mohla. Podobné situace se potom v některých případech opakovaly především při otázkách na kastovní příslušnost a postavení dómů. Na takové otázky se zpravidla výše postavení tlumočníci odmítali ptát. Pokud jsem k otázkám podobného typu využíval tlumočení některého dóma, nevyskytovaly se při jejich pokládání žádné zásadní problémy. Někteří dále například nepovažovali za vhodné pokládat otázky na víru v duchy zemřelých a pohřební rituály vdovám. To vysvětlovali jejich labilitou a náchylností ke smutku a pláči nad zemřelým druhem.

Původně jsem se obával neochoty výše postavených kast se mnou komunikovat za předpokladu, že budou vědět o mých návštěvách dómských komunit, které vnímají jako nečisté, tj. nedotýkatelné. Tato domněnka se ale následně v průběhu výzkumu jevila jako nesprávná. Zpočátku jsem se spíš setkával s obavami bráhmanů, abych jejich názory na dómy nevyzradil na veřejnosti, jelikož by pro ně mohly znamenat problémy se zákonem. S postupem času se tyto obavy aspoň částečně rozplynuly a naopak mě s vysokou frekvencí zvaly na různé soukromé události.

2.5. Charakteristika lokalit výzkumu

Samotný výzkum probíhal v přibližně patnácti uttaráňčalských lokalitách (viz. mapy 2 a 3), byť v některých byl intenzivnější než v druhých. Proto bych lokality výzkumu rozdělil do dvou skupin, podle toho, s jakou intenzitou jsem se na jejich teritoriu pohyboval. Do primární skupiny těchto lokalit patří město Bhímtál a v jeho okolí vesnice Soungaon, Sangurigaon, vzdálená dómská horská osada Karkótak, košíkářská kolonie Bérijagaon. Tyto lokality jsem zpravidla navštěvoval několikrát týdně. V době druhého výzkumu jsem několikrát týdně navštěvoval i městečko Naukučijatál. Do druhé skupiny méně nebo náhodně navštívených lokalit se dají zařadit vesnice v okolí města Naukučijatál, a to jmenovitě Sakhóla a Bidžraulí, dále obec Vinájak v blízkosti výše jmenované košíkářské vesnice, potom horská vesnice Džipty nedaleko města Bhímtál a několik desítek kilometrů vzdálené původně kovářské obce Sál a Gárgáří. Výzkum také probíhal na spalovacím ghátu ve městě Ráníbágh. Do této druhé skupiny bych ještě zařadil větší města, ve kterých výzkum do jisté míry probíhal také. Jsou to regionální města Nainítál a Haldvání. V Haldvání to byla

²¹ Rozhovor s Basanti Déví Arya (z angličtiny tlumočil Shubham Pokharia), *dómka*, přibližně 40 let, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

především *Kalendar colony*, kterou někteří obyvatelé tohoto města označují jako *Gypsy camp*. Následně se pokusím stručně charakterizovat složení obcí z první, primární skupiny.

2.5.1. Bhímtál

Bhímtál je jedno z lidnatějších měst kumáúnského regionu. Podle sčítání obyvatel z roku 2001 tvoří jeho celkovou populaci bez mála šest tisíc obyvatel. Podle slov samotných jeho obyvatel tvoří přibližně 60 procent jeho populace dómové a příslušníci jiných nízkých kast.²² Bhímtál je lokálním obchodním centrem pro řadu okolních vesnic. Dómští obyvatelé města žijí v domech podobných obydlím okolního obyvatelstva. Většina z nich žije na obdobné socioekonomické úrovni. Vztahy mezi dómy a ostatními kastami jsou podle samotných dómů dobré. Konzultanti často uváděli, že jelikož je dómská populace města tak vysoká, není zde pro rozlišování kastovní příslušnosti jeho obyvatel prostor. Mnoho dómských rodin ale žije v nové části města na jednom místě pohromadě v rodinných domech – v podstatě v prostorovém vydělení od ostatních kast. Jelikož jsem se ale touto problematikou na území města Bhímtál příliš nezabýval, neznám jiné typicky dómské městské čtvrti, ani nakolik žijí dómové roztroušeni mezi okolním obyvatelstvem.

2.5.2. Soungaon

Vesnice s počtem asi 150 obyvatel je umístěna ve vzdálenosti přibližně čtyř kilometrů od města Bhímtál. Tvoří ji tři vrstvy obyvatelstva. Jednou z nich jsou příslušníci první varny bráhmanů, thákurové připadají do varny druhé – kšatrijů. Třetí skupinou, která je ve vesnici zastoupena, jsou haridžané (dómové). Zejména bráhmani a thákurové vlastní drobná pole v okolí vesnice a živí se zemědělstvím. Movitější bráhmanské rodiny jsou majiteli sérií obchodů v Bhímtálu, ve kterých jsou zaměstnání jejich rodinní příslušníci. Skupinu haridžanů ve vesnici reprezentují jen dvě rodiny, které žijí v chatrčích na kopci ve vzdálenosti přibližně půl kilometru od ostatních domů. Tyto rodiny se živí sezónní výpomocí na polích příslušníků prvních dvou varn, případně tradičním pozemním stavitelstvím.

²² Tuto informaci si bohužel není možné nikde ověřit.

2.5.3. Sangurigaon

Sangurigaon se stala mou primární výzkumnou lokalitou (obr. 1). Je přibližně tři kilometry vzdálená od města Bhímtál a zhruba kilometr od obce Soungaon. Její obydlí jsou vystavěná do kopce. V její spodní části, která se pozvolna napojuje na město Bhímtál, žijí převážně muslimské rodiny. Ve vyšších polohách potom muslimy střídají rodiny bráhmanské a thákurské. S koncem vybudované prašné vozovky začíná v nejnvýše položené části obce její dómská čtvrť tvořená nízkými přízemními zděnými domy. Až na výjimky je obývány alespoň vzdáleně příbuzné rodiny. Obec má celkově odhadem mých konzultantů přibližně 200–300 obyvatel. Z toho poměr domů odhadovali na přibližně patnáct nukleárních rodin. Sangurigaon má podobně jako ostatní vesnice svůj vlastní *pañčájat*, tedy vedení vesnice (dříve rada pěti starších). Ten sangurigaonský je ale specifický tím, že v jeho čele v tomto volebním období stojí dómský předák, který se snaží o zlepšení socioekonomické úrovně a postavení místních domů. Místní domové se živí nejčastěji jako námezdní stavební dělníci nebo prací v bhímtálských továrnách.

2.5.4. Karkótak

Osada Karkótak je čistě dómskou kolonií (obr. 2). Nachází se na vrcholku lokálně nejvyšší hory přibližně šest až sedm kilometrů strmou kamennou cestou od města Bhímtál. Vesnice je odříznuta od dodávek elektřiny, tekoucí vody, ale i sociálních kontaktů s okolím. Osadu podle samotných domů obývá do deseti nukleárních rodin. Na rozdíl od okolních obcí žijí místní domové v patrových domech, kde je přízemí vyčleněno pro chov dobytka a lidmi obývané je až první patro (obr. 5). To naznačuje i primární zdroj obživy zdejších domů, kterým je vedle práce některých mužů na stavbách zemědělství. To karkótačtí provozují na svých malých políčkách vybudovaných přímo na vrcholku hory v okolí svých obydlí.

2.5.5. Bérijagaon

Přibližně pět kilometrů od města Bhímtál leží malá obec Vinájak. Malou prašnou cestou do hor se nachází po několika dalších kilometrech košíkářská vesnička Bérijagaon. Název osady vychází z názvu tradičně košíkářské dómské podkasty *béri/ bérijá*.²³ Formuje ji něco málo přes deset rodin, jejichž přízemní domy tvoří kompaktní sídliště (obr. 3), ale jsou od

²³ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1191–1192.

sebe vzdálené i několik stovek metrů. Jsou velké převážně v závislosti na počtu jejich obyvatel. Už sám název naznačuje, že se jedná o čistě dómskou osadu obydlenu příslušníky výše uvedené podkasty. Malé kolonie obývané ostatními kastami jsou vzdálené asi jeden až dva kilometry. S ostatními kastami podle slov košíkářů přicházejí do styku jen velmi omezeně. O důvodech tohoto trendu se budu rozepisovat níže. Bérijagaonští se tradičně živí výrobou pletených košíků.

2.5.6. Naukučijatál

Naukučijatál je jedno z více turisticky navštěvovaných míst kumáúnského regionu. Nachází se čtyři kilometry asfaltovou vozovkou od města Bhímtál. Obec má vzhledem k Bhímtálu zhruba poloviční populaci.²⁴ Je významná zejména nově rekonstruovaným chrámem zasvěceném hinduistickému bohu Hanumánovi, jehož socha v několikametrové velikosti představuje hlavní lákadlo pro návštěvníky jemu zasvěcenému chrámu. Přesný počet dómských rodin bohužel nebylo možné zjistit vzhledem k poměrně špatným vztahům mezi nimi a ostatními kastami. Takové vyčleňování je podle slov místních privilegovaných skupin nezákonné a pro samotné dómy degradující. Žijí na okraji města a ve vesnicích v jeho bezprostředním okolí. Jejich materiální úroveň je značně nižší než výše postavených kast. To stejné platí vzhledem k dómům z ostatních výše popisovaných osad. Příslušníci naukučijatálských rodin z jednotlivých skupin²⁵ se patrně navzájem po dlouhá léta znají, žijí tu vedle sebe řadu desetiletí, ale navštěvují se velmi omezeně. V jejich sociálních kontaktech se zdá být přítomná značná komunikační bariéra, o které budu mluvit později v oddílu o postavení dómů a jejich vztazích s okolním obyvatelstvem.

²⁴ Přesný počet obyvatel jsem nebyl schopen dohledat.

²⁵ Slova skupina budu v textu synonymně užívat pro označení kasta.

3. Dómové a indická společnost

3.1. Kastovní systém

Pro pochopení místa a postavení dómů v indické společnosti je nutné nejdříve stručně vysvětlit, na jaké bázi indická společnost jako celek funguje. Je rozdělena v rámci tzv. kastovního systému, který každému členu určuje přesné místo. Udává se, že je starý téměř čtyři tisíce let. Děлил obyvatele indického subkontinentu do čtyř základních skupin, varn (slovo varna se kdysi užívalo ve významu „barva“, přeneseně barva pleti)²⁶. Nejvýše stojí varna bráhmanů (obřadníků, kněží), druhou příčku zaujímá skupina válečníků a vládců kšatrijů, následuje varna obchodníků vajšjů a jako čtvrtí stojí nejnižší postavení šúdrové.²⁷ Některé popularizační prameny uvádí, že se tyto základní čtyři stavy v průběhu doby začaly dělit do dalších hierarchizovaných skupin – *džáti*, jejichž počet je odhadován na několik tisíc. Pro ty se dnes užívá označení portugalského původu kasta.²⁸ Existují ale i jiné hypotézy. Jednu z nich předkládá i Romila Thapar.²⁹ Ta zmiňuje, že mohlo nejprve dojít ke vzniku kast na klanové bázi, až posléze mohly vzniknout varny. Jejich původ mohl tedy být odlišný.

Mimo tyto čtyři varny se nacházejí dřívější kmenové skupiny, které dlouhou dobu žily (a někde stále žijí) v kulturní i geografické nezávislosti na okolní zemědělské společnosti.³⁰ Jednou z prvních takových ve starověku známých skupin (stojící mimo varnovní systém) byli zřejmě čandálové. Jak popisuje v jedné ze svých statí Milena Hübschmannová: *Chandalas originally must have been the indigenous aboriginal tribes – adivásí – who in course of time became aryanized and intercalated into the jati-system.* (Čandálové museli původně patřit k původním domorodým kmenům – ádivásíům –, kteří byli v průběhu času arijanizováni a zahrnuti do kastovního systému. Překlad: Houdek)³¹

²⁶ Strnad, J., Filipický, J., Holman, J., Vavroušková, S., *Dějiny Indie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003, s. 48.

²⁷ Thapar, R., *The Penguin History of Early India – from the origins to AD 1300*, Penguin books, New Delhi 2002, s. 63.

²⁸ Např. Krása, M., Marková, D., Zbavítel, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 339. Nebo dále: Hübschmannová, M., K počátkům romských dějin. In: *Černobílý život*, Gallery, Praha 2000, s. 22. Apod.

²⁹ Thapar, R., *The Penguin History of Early India – from the origins to AD 1300*, Penguin books, New Delhi 2002, s. 63.

³⁰ Misra, V. N., Prehistoric human colonization of India, In: *Journal of Biosciences* 26, 4 Suppl., 2001, pp. 491–531, s. 510.

³¹ Hübschmannová, M., What can sociology suggest about the origin of Roms, in: *Archiv orientální*, 1972/40/1, pp. 51–64, s. 52.

Kmenová společenství po svém začlenění do širší společnosti zaujala nízké příčky jejího žebříčku a byla považována vyššími kastami za nedotýkatelná.³² V angličtině pro ně existuje kromě označení *untouchable* výstižné slovo *outcaste*, které můžeme přeložit jako „bezkastovní“. Bezkastovní (neboli nedotýkatelní) byli některými badateli neformálně označováni za pátou varnu indického společenského žebříčku.³³ Do tohoto stavu vedle dalších skupin patřili i dómové.

Primární sanskrtský význam slova *džáti* je „zrození“.³⁴ To částečně poukazuje na jednu z hlavních charakteristik kastovního systému. Člověk totiž získává členství v určité kastě svým narozením. Mezi kastami panuje striktní endogamie, která míšení různých kast zabraňuje.³⁵ Za provinění vůči pravidlům endogamie v historii existovaly tvrdé tresty, které se objevují v tzv. *dharmášástrách*, dobových zákonících. Jedním z nejznámějších je Manuova *Mánavadharmašástra*, ve které najdeme celou strukturu trestů vyměřených mezivarnovním svazkům z několika stran.³⁶ Mezikastovní svazky byly porušením tzv. dharmy, souboru pravidel a zásad jedince příslušné jeho sociálnímu postavení.³⁷ Dharma na sebe ale vážala ještě další zásady, kterých se měl správný hinduista držet. Je jím například vykonávání kastově předurčeného povolání a jeho předávání dalším generacím. Provozování jiného řemesla bylo považováno za rituálně nečisté bez ohledu na jeho druh a prestiž.³⁸ Bylo porušením dharmy.

Vzájemné kontakty mezi kastami neupravoval jen zákaz interkastovních svazků, ale také řada pravidel, která jejich míru a povahu do značné míry určovala. Těmi z nejzásadnějších jsou pravidla komensality, neboli společného stolování, založená na pravidlech o rituálním znečištění, která zakazují některým vyšším kastám přijímat jídlo od kast nižších, případně udávají, jaký druh jídla může příslušník jedné kasty od člena té jiné přijmout.³⁹ Bráhman by se například konzumací oběda v rodině šúdry rituálně znečistil, a tím pádem by se stal následně kontaminovaným pro ostatní členy své vlastní skupiny i on.

³² Misra, V. N., Prehistoric human colonization of India, In: *Journal of Biosciences* 26, 4 Suppl., 2001, pp. 491–531, s. 510.

³³ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 2.

³⁴ Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 118.

³⁵ Např. Cox, Oliver C., Race and Caste, in *The American Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 5 (Mar., 1945), pp. 360–368, s. 367.

³⁶ Zbavitel, D., *Mánavadharmašástra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, Ex Oriente, Praha 2009, obecně kapitola desátá.

³⁷ Zbavitel, D., *Mánavadharmašástra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, Ex Oriente, Praha 2009, s. 14.

³⁸ Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 124.

³⁹ Thapar, R., *The Penguin History of Early India – from the origins to AD 1300*, Penguin books, New Delhi 2002, s. 62–68.

Tato pravidla rituální čistoty jsou ale přenositelná i dále. Příslušníci různých kast, mezi kterými je velká hierarchická propast, nesmí s podobným vysvětlením užívat společné nástroje, vzájemně se navštěvovat apod.⁴⁰

3.2. Rituální nečistota

Za jeden z nejdůležitějších faktorů sociální distance mezi jednotlivými kastami a skupinami můžeme považovat tzv. rituální čistotu/ znečištění. Rituální znečištění (v angličtině se uvádí jako *ceremonial/ ritual pollution*)⁴¹ bychom mohli definovat jako určitou abstraktní kvalitu, která svou přítomností rituálně (tedy ne ve smyslu hygieny) znečišťuje toho kterého jedince. Jak jsem se zmínil v kontextu interkastovní distance, rituální znečištění je v podstatě možné si vzájemně „předávat“ určitými kontakty s nečistými osobami, ať už ve smyslu společného stolování s nečistou osobou, fyzickým kontaktem s ním, návštěvou jeho vlastního prostoru (např. obydlí, nebo i celé vesnice), používání předmětů, kterých se nečistý dotýkal nebo nedodržení předepsané fyzické distance apod.⁴² O těchto jednotlivých případech v kontextu zkoumaných lokalit budu hovořit v dalších oddílech této kapitoly.

Zdá se, že existuje několik rovin rituálního znečištění. To dokládají i rozhovory se samotnými konzultanty výzkumu. Rituální znečištění může být dle mého názoru permanentní, neměnné nebo dočasné.

Neměnné je pro celé sociální skupiny, které jsou ostatními vnímány jako nečisté. Tato nečistota mohla být v minulosti způsobena několika faktory – zejména vykonáváním nečisté profese, zvyklostmi ve stolování, odlišnými hygienickými návyky, kulturními zvyklostmi apod.⁴³ I když tento koncept pochází již z minulosti, s některými skupinami se nese do dnešní doby. I proto člověk patřící ke kastám vykonávajícím nečistá povolání zůstane s největší pravděpodobností pro ostatní skupiny nečistým po celý svůj život.

Na druhé straně je znečištění dočasné. K tomu dojde například v tom případě, že se příslušník vyšší kasty nedopatřením znečistí od příslušníka skupiny nižší (např. pokud by bráhmaň konzumoval večeři v domě dóma). Podle mých konzultantů k jeho očištění v dnešní době postačí koupel v posvátné vodě z Gangy. To bude ale patrně dnešní již

⁴⁰ Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 121.

⁴¹ Např. Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008 (f.p. 1932), s. 98 a 307.

⁴² Srov. Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008 (f.p. 1932), s. 307.; Risley, H., *The People of India*, Asian Educational Services, New Delhi 1999 (f.p. 1915), s. 115.; Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 121–122.

⁴³ Misra, V. N., Prehistoric human colonization of India, In: *Journal of Biosciences* 26, 4 Suppl., 2001, pp. 491–531, s. 510.

neortodoxní model očištění. Některé starší prameny uvádějí, že takový člověk byl na určitou dobu exkomunikován a považován za nedotýkatelného.⁴⁴ To zejména v případě intimního vztahu s osobou nižšího statutu. Provinilec se mohl opět mezi členy své vlastní skupiny vrátit až po paňčájatem (kmenovou radou) stanovené době.⁴⁵

Jinou formou dočasné kontaminace má patrně znečištění v době menstruace nebo například tzv. přechodových rituálů. Nejedná se ale o kontaminaci na základě kontaktu s nečistým člověkem nebo věcí, ale spíše o absolvování nečistých období a rituálů, jako je například porod, úmrtí člena rodiny, apod. Dómská žena například podle všech mých konzultantů musí po dobu své menstruace zůstat v samostatné místnosti obydlí. Pokud si rodina nemůže pro ženu samostatnou místnost na několik dní dovolit obětovat, zůstane spolu s ostatními v jednom pokoji za kravím lejnem vyznačenou čarou. Během tohoto období se nesmí nijak podílet na chodu domácnosti (vaření, uklízení, praní). Stará se jen o své záležitosti. O funkci znečištění po narození a smrti v komunitě, budu hovořit v šesté kapitole.

3.3. Postavení dómů v kastovním systému

Jak jsem již zmínil výše, jednou z prvních nedotýkatelných skupin byli čandálové. Briggs ve své obsáhlé studii o dómeh z poloviny dvacátého století čandály s dómy spojuje, když uvádí: „*In a special sense Dom is Candala* (Ve zvláštním smyslu je dóm čandálem. Překlad: Houdek)⁴⁶ Vedle toho dále uvádí, že se dómové vyskytují po celé Indii s nejvyšší koncentrací v jejích severních provinciích. O tomto pro dómy v podstatě alternativním označení čandála hovoří i publikace G.S. Ghurye – *Caste and Race in India: „In the Census of 1951 we have the Dom, an unclean untouchable group, alternatively called Chandāla.* (Ve sčítání obyvatel z roku 1951 máme dómy, nečistou nedotýkatelnou skupinu, alternativně nazývanou čandálové. Překlad: Houdek)⁴⁷ Přesto se ale dá předpokládat, že se jednalo o dvě odlišné podobně postavené sociální skupiny obyvatel, jelikož je různé publikace vydělují.⁴⁸ Vyděluje je již historik Kalhana v desátém století, který dómy a čandály uvádí jako dvě odlišné skupiny.⁴⁹

O jejich špatném sociálním postavení a společenské deprivaci hovoří i několik klasických literátů. Al-Birúní (10.–11. st. n. l.) například popsal, že vykonávali nečistou práci jako čištění společných prostor. Okolí je podle něj vnímalo jako jednotnou podřadnou

⁴⁴ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 28.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 118.

⁴⁷ Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008 (f.p. 1932), s. 317.

⁴⁸ Mezi těmi současnějšími autory je to i například Al-Birúní (10.–11. st. n. l.).

⁴⁹ Beníšek, M., References to the Dombas in Rajatarangini, in: *Archiv orientální*, 4 volume, 77/2009, s. 351.

kastu, jejíž podskupiny se od sebe odlišovaly jen svými rozličnými profesemi.⁵⁰ Pozici a regulaci chování nedotýkatelných skupin do značné míry udávaly i známé *Manuovy zákony*, které zdůrazňovaly práva a povinnosti indických obyvatel v různých etapách jejich života, radily, jak by král měl správně vládnout a jak například i trestat prohřešky poddaných. Vedle toho udávaly charakter vztahů mezi různými sociálními skupinami, aby nebyla narušena jejich dharma, životní úděl.⁵¹ Manu například uvádí, že by čandálové měli společně s dalšími podobnými lidmi žít mimo vesnice, být zbaveni nádobí (měli jíst pouze z rozbitých talířů a střepů) a jejich jediným majetkem měli být psi a osli. Měli nosit jen oblečení zemřelých a jejich šperky měly být vyráběny výhradně ze železa. Nebylo jim dovoleno žít na jednom místě, a tak museli bez ustání putovat.⁵² Manu zakazuje okolnímu obyvatelstvu kontakt s těmito skupinami a uvádí, že by jejich ekonomické transakce měly probíhat jen mezi nimi. Míšení s nimi bylo zakázáno. Člověk, který se za příslušníka těchto deprivovaných skupin oženil nebo provdal, se stal jedním z nich (resp. jednou z předepsaných degradovaných sociálních skupin).⁵³ O tom, že bylo míšení s dómy pro společenství vyšších kast nepřijatelné, hovoří i kašmírský bráhmanský historik Kalhana ve svém díle *Rádžataranginí* (dokončeno v pol. 12. století), kde popisuje se značným znechucením historiku o králi Čakravarmanovi (vládl v letech 923–933 a potom 936–937),⁵⁴ jenž se zamiloval do dvou dómských dívek. Z jedné z nich později učinil královnu. Kalhana se v této zmínce nad chováním krále rozčiluje a odsuzuje zejména účast dómské královny na bohoslužbách v bráhmanském chrámu, který podle něj svou přítomností znečistila: *In the realm at that time surely powerful deities did not reside, how else could a Śvapāka women (Śvapāki) have entered their temples!* (V království se v této době dozajista nezdržovali mocní bohové, protože jak by jinak mohla švapácká žena (švapáčanka) vstoupit do chrámů! Překlad: Houdek)⁵⁵ Kalhana zde používá označení *švapāka* jako alternativu pro pojmenování dómské příslušnosti královny. Jeho překlad do angličtiny zní „dog-cooker“ (doslova vařič psů). Tohoto výrazu se užívalo již před Kalhanou k označení skupin lidí stojící v rituální opozici vůči bráhmanům.⁵⁶

Já jsem se s takovým mezivarnovním sňatkem setkal během svého výzkumu v obci Soungaon. Mladý bráhma (příslušník první varny) se oženil proti vůli svých rodičů

⁵⁰ Například Alberuni v knize: *Alberuni's India*, Indialog publications, New Delhi 2003, s. 67.

⁵¹ Viz. Zbavitel, D., *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, Ex Oriente, Praha 2009.

⁵² Zbavitel, D., *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, Ex Oriente, Praha 2009, s. 179–180.

⁵³ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 118.

⁵⁴ Strnad, J., Filipický, J., Holman, J., Vavroušková, S., *Dějiny Indie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003, str. 219.

⁵⁵ Kalhanův text v anglickém překladu převzat z: Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008 (f.p. 1932), s. 314.

⁵⁶ Srov. Beníšek, M., References to the Dombas in Rajatarangini, in: *Archiv orientální*, 4 volume, 77/2009, s. 351.

s dómkou (bezkastovní, nedotýkatelnou). Celá komunita muže i s jeho manželkou vykázala. Žili tak v plechové chatrči na jednom z kopců přibližně kilometr od vesnice. Lidé ze Soungaon včetně mužovy rodiny se od něj distancovali. Po několika letech dcera provinilé dvojice omylem převrhla petrolejovou lampu, a jelikož byla v domě sama, uhořela v něm. Komunita tuto tragickou událost podle mých konzultantů považovala za boží trest za jejich hřích a současně později i za jeho vykoupení. Muže s dómskou manželkou přijali mezi sebe. Dnes proto žijí společně s ostatními v bráhmanské a thákurské obci Soungaon.

Dómové stejně jako ostatní nedotýkatelné skupiny provozovaly pro ostatní kasty nečistá řemesla jako například uklízení ulic,⁵⁷ vynášení těl mrtvých zvířat,⁵⁸ popravování trestanců, spalování mrtvých⁵⁹ apod. To patrně jejich nízkému sociálnímu postavení napomohlo, a i proto si od nich zřejmě držely ostatní skupiny odstup.⁶⁰ Příslušník vyšší varny se od nich mohl rituálně znečistit pouhým dotykem, v některých případech i pohledem, stínem nebo zdržením se na místě, na kterém se nedotýkatelný vyskytoval před ním. Přítomnost nedotýkatelného při náboženském obřadu jeho účinnost anulovala. Sociální distanci ostatních skupin vysvětluje vybraná odborná literatura tím, že dómové vedle vykonávání nečistých řemesel *ate all manner of unclean food* (jedli všechny druhy nečistých jídel, Překlad: Houdek)⁶¹ a pokračuje: *For them no Brahmin could be found to administer to their religious needs; neither would the common barber nor the common washerman work for them.* (Nenašel by se žádný bráhma, který by pro ně vykonal náboženský obřad; ani obyčejný holič, ani obyčejný pradlák by pro ně nepracoval. Překlad: Houdek)⁶² Ve zkoumané lokalitě například do dnešní doby vedou dómské náboženské obřady jen obřadníci z jejich vlastních řad. Bráhmani jejich bohoslužby běžně neslouží. Nádobí, ze kterého dómové jedli, se muselo vyhodit. S tím se setkala při svých výzkumech v Indii i Milena Hübschmannová, která svou historku publikovala v jednom z čísel *Romano džaniben*.⁶³

Sociální distance se neprojevovala jen omezeným kontaktem ostatních vrstev s nimi, ale i prostorovou odloučeností jejich obydlí/ vesnic od okolního obyvatelstva. Ostatní kasty do jejich vesnice zpravidla nevstupovaly, jelikož by se jejich návštěvou rituálně znečistily.⁶⁴

⁵⁷ Risley, H., *The People of India*, Asian Educational Services, New Delhi 1999 (f.p. 1915), s. 76.

⁵⁸ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 192–193.

⁵⁹ Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 329.

⁶⁰ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 122–123.

⁶¹ Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008 [f.p. 1932], s. 319.

⁶² Tamtéž.

⁶³ Hübschmannová, M., Domští hudebníci v Indii, in: *Romano džaniben*, 3-4/97, Praha 1997, s. 11–25.

⁶⁴ Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 121.

S tím jsem se osobně setkal i v případě jedné komunity nízce postavené kasty hudebníků bhópa, kterou jsem v zimě roku 2008 na předměstí rádžasthánského města Džajpur po několik dní navštěvoval. Moji informátoři mě odrazovali od kontaktu s nedaleko žijícími příslušníky taneční kasty kalbelija, kteří byli i pro tuto nízko postavenou kastu nečistí a kontakt s nimi by i je ještě více degradoval. Proto se k jejich domům nepřibližovali a jejich vzájemný kontakt byl omezen jen na slovní formu. Kdybych například u kalbelijů něco jedl, stal bych se zřejmě nečistým pro rodinu mých konzultantů z kasty bhópů a pravděpodobně bych se s nimi nemohl nadále stýkat.

3.4. Problematika užívání označení DOM

Slovo *dom*⁶⁵ podle Michaela Beníška označuje *rozptýlené společenství příbuzných kast obývajících rozsáhlou oblast od Hindúkuše a Karákoramu na severozápadě indického subkontinentu až po Urísu a Ásám na východě*.⁶⁶ Navazuje na v sanskrtských textech doložené pojmenování *domba*.⁶⁷ Jedná se o v rámci Indie sociokulturně variabilní skupiny, které mají společné své označení - *dom*. Žádná homogenní skupina dómů tedy patrně neexistuje.⁶⁸ Označení DOM má potom v různých částech severní Indie i své nářeční varianty (*ḍūm, ḍōmb, ḍūmb* apod.).⁶⁹ Jeho původ obestírá několik hypotéz, z nichž jedna (lidová) uvádí jeho souvislost se zvukem bubínku, na který dómové v minulých dobách hráli.⁷⁰ Nedotýkatelní (tedy pravděpodobně i dómové) zpočátku bubínek používali při vstupu do vesnice obývané jinými (vyššími) kastami. Jeho zvuk byl pro dómy (jako i čandály) typický a upozorňoval okolí na zvýšené riziko možnosti rituálního znečištění, čímž je držel více na pozoru.⁷¹ Zajímavé je, že když jsem se svých primárních konzultantů z obce Sangurigaon ptal, jak říkají zvuku, který vydává buben, shodli se jednoznačně na citoslovci *ḍūm*. Když jsem se jich posléze zeptal, jestli může mít toto slovo něco společného se skupinovým označením *ḍūm* (ve zkoumané lokalitě se pojmenování dóm používá v této variantě), odpověděli na mou otázku smíchem a pokrčenými rameny. Tato souvislost je sice pobavila, ale nebyli schopni původ pojmenování *dom/ḍūm* určit.

⁶⁵ V celém textu záměrně používám počeštěného výrazu dómové. To i v případě zkoumané lokality, kde se používá toto označení ve varietě *ḍūm*. Číním tak pro větší přehlednost.

⁶⁶ Beníšek, M., Ke kořenům slova ROM, in: *Romano džaniben*, jevend 2006, Praha 2006, s. 10–11.

⁶⁷ Beníšek, M., References to the Dombas in Rajatarangini, in: *Archiv orientální*, 4 volume, 77/2009, s. 349.

⁶⁸ Srov. Tamtéž.

⁶⁹ Turner, R. L., *A Comarative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford University Press, London 1962–1966. Citováno in: Beníšek, M.: Ke kořenům slova ROM, in: *Romano džaniben*, jevend 2006, Praha 2006, s. 10–11.

⁷⁰ Brown, I., Roms are Doms, in: *Journal of the Gypsy Lore Society*, Third Series – Vol. VII., s. 170–177.

⁷¹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 58.

Když jsem začátkem srpna 2009 přijel do severoindického státu Uttaranchal a pokoušel jsem se dómské skupiny pro svůj výzkum najít, potýkal jsem se s řadou praktických problémů. Indická vláda pravděpodobně z důvodu nedodržování zákazu diskriminace na základě kastovní příslušnosti přistoupila k tvrdým postihům znevýhodňování nízko postavených skupin, a proto se řada místních občanů bojí o těchto skupinách mluvit nahlas. Několikrát jsem byl upozorněn, abych označení *ḍūm* nahlas nevyslovoval, jelikož bych mohl být zadržen místní policií a trestně stíhán. V této lokalitě má slovo *ḍom/ ḍūm* pejorativní nádech a lidé jej používají jako nadávku. Současně se zdá, že tímto pojmenováním lidé označují (označovali) nejen příslušníky rozličných příbuzných kast dómů, ale příslušníky několika různých nedotýkatelných skupin. To potvrzuje i Michael Beníšek, když uvádí, že skupiny obyvatelstva napříč Indií, pro které se tohoto označení užívá, nemusí mít shodný původ. Říká se jim tak pro vykazování vzájemně podobných rysů.⁷² Má tedy i z mého pohledu a mých zkušeností v dnešní době spíše charakter socionyma se silně urážlivým významem. Právě z důvodu pejorativního příznaku tohoto označení je veřejné uplatňování slova dóm podle slov mých informátorů zakázáno.⁷³

The laws are very strong. They are very much promote harijans. Like for example if somebody call the harijan in the bad name or something, then that person will not even get a meal. It's that strong. And what is the bad name for harijans? Generally people don't use it (smích)...

(Zákony jsou striktní. Velmi haridžany podporují. Například pokud někdo pojmenuje haridžana zlým jménem nebo tak něco, nedostane ten dotyčný snad ani najíst. Až tak striktní to je. **A co je pro haridžany špatné jméno?** Lidé to obecně neuvívají (smích)...)⁷⁴

Prodejce v jednom lokálním obchodě mě při otázce na přítomnost dómů v tomto regionu z obchodu vykázal a později mi doporučil, abych toto slovo již ve svém vlastním zájmu neuvívával. Jeho zákazník mi vysvětlil, že se pro tyto skupiny používá v současné době politicky korektní anglické označení *Scheduled Castes* (zavedené roku 1935, běžněji se uvívává zkratka SC)⁷⁵ a překládá se českým neodpovídajícím ekvivalentem „registrované

⁷² Beníšek, M., References to the Dombas in Rajatarangini, in: *Archiv orientální*, 4 volume, 77/2009, s. 349.

⁷³ Platný zákon zakazující uvívání tohoto označení se mi nepodařilo najít. Jelikož se ale neobjevil žádný z konzultantů, který by popisoval situaci odlišnou, budu vycházet ze slov mých konzultantů a dále s touto informací nakládat jako s pravdivou.

⁷⁴ Deepak Sharma, bráhma, asi 50 let, zaznamenáno 13. 3. 2010, Bhímatal

⁷⁵ Khan, A.M., *Identity formation and self identity among harijan elite*, Uppal Publishing House, New Delhi 1994, s. 4-5.

kasty“,⁷⁶ případně haridžan (toto pojmenování zavedl kolem roku 1932 Mahátma Gándhí a znamená „boží lidé“)⁷⁷ nebo *dalit*. Haridžany nazývají ve zkoumaném regionu původně nedotýkatelné skupiny i někteří vesničané, kteří jsou s dómy v každodenním kontaktu.

V některých lokalitách jsem se setkal i s problémy při užívání gándhíovského označení haridžan. O problematice tohoto pojmenování se zmiňovali zejména členové výše postavených skupin, kteří upozorňovali na jeho poměrně nově nabytý pejorativní nádech. Většina z nich potom doporučovala užívat v průběhu výzkumu politicky korektní pojem *Scheduled Castes* (registrované kasty), který je oficiálně uznávaným a užívaným označením. Samotní dómové z obce Sangurigaon slovo haridžan v komunikaci se mnou běžně užívali, stejně jako v komunikaci s příslušníky ostatních kast (v mé přítomnosti). Tvrdili, že mezi sebou označení sebe samých vesměs neužívají. Pokud ano, říkají si prý nejčastěji svým *džátinymem* šilpkar. Jak dále uváděli, v komunikaci s okolním obyvatelstvem uplatňují další z jejich pohledu korektnější označení *Aryans*, nebo potom již zmiňované haridžan a *Scheduled Caste*.

Přestože se označením dóm nesmějí nadále dómové pojmenovávat, užívají někteří toto pejorativní slovo patrně ve svých domácnostech, když jsou v bezpečí od striktních zákonů. To potvrdila i skupinka bráhmanských a thákurských teenagerů.

How do you call them? Do you use harijans or do you use some other names? In home we call them dums. In front of them we cannot say that, anything we cannot say. We can only say auntie or uncle. In front of them not harijans also. Harijans no? Yes. We can call their names.

(**Jak jim říkáte? Používáte slovo haridžan nebo spíš jiná jména?** Doma jim říkáme *dūmové*. Před nimi to ale říkat nemůžeme, nic takového říct nesmíme. Můžeme je jen oslovit jako tetičko nebo strýčku. Před nimi taky neříkáme slovo haridžan. **Haridžan taky ne?** Ano. Můžeme jim říkat jejich jménem.)⁷⁸

Jak vyplývá z uvedené citace, užívalo se pro vymezení jedince spíše jeho příjmení, které samo o sobě může být socionymem, jelikož často obsahuje informaci o kastovní příslušnosti svého nositele. V obci Sangurigaon se například vyskytovala pouze tři dómská příjmení: Arya, Kumar, Chandra. Se všemi jsem se setkával i v dalších dómských vesnicích.

I přesto, že existuje několik politicky korektních slov pro určování dómské (nebo řekněme haridžanské) příslušnosti, mohou se objevovat problémy s jejich jakýmkoliv

⁷⁶ Krása, M., Marková, D., Zbavitel, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 425.

⁷⁷ Strnad, J., Filipický, J., Holman, J., Vavroušková, S., *Dějiny Indie*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2003, str. 803.

⁷⁸ Shubham Pokharya, thákur, 15 let, zaznamenáno 12. 3. 2010, Naukučijatál.

vydělováním. Například v obci Naukučijatál moji tlumočníci a konzultanti vnímali jako velmi nevhodné vyptávat se na počet haridžanů ve vesnici. Odmítali se na to ptát s argumentací, že by se tamní dómové cítili uraženi.

V některých situacích se jako méně urážlivé jevílo mezinárodní slovo *Gypsy*, které se někdy užívá pro kočovné skupiny i v Indii a nemá tedy s Romy nic společného. Pokud jsem s některými konzultanty o dómeh hovořil na vybraných veřejných místech, žádali mě, abych raději používal slovo *Gypsy*, které nebude budit tolik rozruchu kolem.

Otazníkem, který se mi ale nepodařilo zodpovědět, je, jak si říkají samotní dómové mezi sebou. Jak jsem již zmiňoval výše, uváděli označení jako „*Aryans*“, haridžan nebo šilpkar. Jeden z nich ale dokonce zmínil, že v rodinném kruhu mezi sebou užívají pojmenování *dūm*. Vně rodiny by ho ale prý užívat nemohli, jelikož by i jejich sousedy toto slovo urazilo.

3.5. Postavení dómů ve zkoumaných lokalitách

Postavení dómů společně s dalšími nízkými kastami se dnes v Indii pod vlivem řady pozitivně-diskriminačních kampaní začíná měnit. Jak uváděli snad všichni obyvatelé Kumáúnu, se kterými jsem během trvání výzkumu hovořil, situace se hodně rychle mění na poli měst, kde žije různorodá skladba obyvatelstva i co do jejich kastovní příslušnosti. Na zabývání se příslušností jedince ke kastě už podle nich není čas ani prostor. Situace je ale jiná v kontextu venkova, kde se tamní rodiny navzájem po několik generací znají a jejich vztahy prošly určitým historickým vývojem. Jejich členové tudíž sdílejí historickou rodinnou paměť a současně i kastovní zařazení každého vesničana.

3.5.1. Oddělené studně

Jak uváděli bhímtálští obyvatelé, užívají ještě dnes v některých vesnicích nízké kasty odlišné prameny vody než kasty vyšší. Bráhman by se patrně v opačném případě nabíráním vody z dómské studny rituálně znečistil. Při svém prvním výzkumu v roce 2009 jsem se s praktikováním této zásady v celé její šíři nesetkal. Dómští obyvatelé mé primární výzkumné lokality, obce Sangurigaon, sice užívají od ostatních místních kast odlišný vodní pramen (obr. 6), ale podle nich samotných tato situace nemá vysvětlení v jejich potenciálním riziku poskvrnění bráhmanské studny. V jejich případě spíše hraje roli kratší vzdálenost k vlastnímu pramenu vzhledem k umístění jejich dómské čtvrti obce, *harijan basti*. *The harijans live up and all the other caste people live down*. (Haridžané bydlí nahoře zatímco

ostatní kasty bydlí ve spodní části vesnice.)⁷⁹ Někteří z tamních bráhmanů ale uváděli, že byla rituální nečistota dómů důvodem pro oddělené studně v kontextu vesnice Sangurigaon dříve. Dnes se v tomto dělení pramenů dle jejich slov přirozeně pokračuje avšak s absencí hlediska jejich kontaminace. Haridžané dnes z jejich studně při cestě kolem pravděpodobně běžně pijí. Toho jsem byl několikrát svědkem při společných procházkách.

Opačnou situaci jsem ale zažil při druhé fázi výzkumu na jaře 2010, kdy jsem pravidelně navštěvoval od mé primární lokality výzkumu přibližně pět kilometrů vzdálenou obci Naukučijatál, kde diskriminační chování ze strany výše postavených kast vůči dómům patrně nadále trvá. Jak na mou otázku odpověděl jeden z místních mladíků náležící do kasty thákurů, tedy příslušníků druhé varny: *Do they have the same point to get water or they have different? They have different. (Mají stejné místo pro získávání vody, nebo ho mají jinde? Mají ho jinde.)*⁸⁰

V centru vesnice jsou vedle sebe dva společné zdroje pitné vody, které zásobují ty rodiny, které nemají do svých příbytků ještě dnes zavedený vodovod. Jeden pramen (vyčnávající trubka z betonového plátu) doplněný o vybetonovaný prostor je vyčleněn pro od dómů odlišné kasty (tzn. všechny výše postavené „dotýkatelné“ skupiny). Druhá trubka na okraji celého prostoru bez vybetonované plochy je určena pro dómy, tedy v kontextu této lokality zřejmě pro nedotýkatelné (obr. 4).

3.5.2. Sociální kontakty

Podobná distance se objevuje i v sociálních kontaktech mezi dómy a příslušníky jiných výše postavených kast. Návštěva příbytku některé z haridžanských rodin je pro některé bráhmany nemyslitelná.

Do you visit each other? No!!! So when we came to the family, now, he would give you a chair, you cannot sit? No. We can't go in the house. Just outside? Yes.

*(Navštěvujete se navzájem? Ne!!! Takže když jsme teď byli v té rodině, kdyby ti podali židli, nemohl by ses posadit? Ne. My nemůžeme sedět u nich v domě. Jenom venku? Ano.)*⁸¹

Ještě nemyslitelnější je pro některé představa konzumace dómem připraveného jídla, případně jen jím podaná sklenice vody. K tomu může docházet i v případě, že se rodiny dlouhá léta znají a v posledních letech spolu začaly veřejně komunikovat. Přesto se ale zdá, že existují hranice, které se prozatím nepřekračují. Řada bráhmanů by například nepozřela

⁷⁹ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

⁸⁰ Shubham Pokharya, thákur, 15 let, zaznamenáno 12. 3. 2010, Naukučijatál.

⁸¹ Shubham Pokharya, thákur, 15 let, zaznamenáno 12. 3. 2010, Naukučijatál.

pohoštění na některé z rodinných oslav svých dómských konzultantů. O tom hovořil i na videokameru jeden z mých konzultantů.

If you have wedding, (...) do they join the wedding in your house? No. Sometimes, but they cannot eat. They don't eat in our house. Still today? No, they don't eat. Still today. I see. But only some people, not all, some people.

(Když máte svatbu, přijdou se podívat? Přijdou s vámi slavit do vašeho domu? Ne. Někdy, ale nemohou od nás jíst. Nejedli by v našem domě. I v dnešní době? Ne, nejedli by. Ani dnes.)⁸²

Bráhmanské rodiny se ale samozřejmě nemohou, zejména v dnešní době, kontaktu s nízkými kastami úplně vyvarovat. Jelikož jsou to v kumáúnském regionu právě dómové, kdo provozuje řadu řemeslných prací, potřebuje je čas od času snad každá rodina bez ohledu na své kastovní zařazení. Někteří bráhmáni a thákurové mi například vysvětlovali, že mají na zahradě (případně v nějakém neužívaném rohu domu) nádoby, které v případě potřeby služeb dómů dělníkům dávají. Takové nádoby se dává jen těmto návštěvám, rodina ho běžně neužívá. Jeden z thákurů mi potvrdil, že by po užití svého vlastního talíře příslušníkem nízké kasty musel nádobu rozbít nebo vyhodit. To popisoval i patnáctiletý Shubham Pokharya.

If you give tea to them, we put the glass or cup (...) into next corner. We cannot put with our glass. So you will break it? Yes. We are not using that glass.

(Když jim nalijeme čaj, dáme potom sklenici do jiného rohu. Nemůžeme ji dát dohromady s našimi skleničkami. Takže je rozbijete? Ano. Tu sklenici nepoužíváme.)⁸³

Na podobný problém podle některých mých dómských i ne-dómských konzultantů narážejí vysoké kasty i v případě, že si nechají od dómů z lokálně početné skupiny *órh* postavit dům. Jelikož ho stavěli vlastníma rukama, je dům podle konceptu rituální čistoty kontaminovaný. Je ho proto zapotřebí vysvětit ceremonií pod vedením obřadníka a očištěním domu vodou z Gangy, případně kraví močí. Až potom je možné se do domu nastěhovat.

Například v obci Naukučijatál, kde žije i mladistvý thákurský konzultant, od něhož pochází předchozí citace, probíhá kontakt mezi dómy a výše postavenými skupinami ze vzdálenosti. I dnes by se patrně neměli vzájemně dotýkat. O tom hovořilo i několik dómů z různých lokalit. I přesto, že jsou dnes vztahy vřelejší a diskriminace není tak otevřená, je patrná přetrvávající sociální distance. O tom jsem několikrát diskutoval i se svými konzultanty z řad bráhmanů. Přestože byli moji dobří přátelé, měli někdy problém o podobných věcech otevřeně hovořit.

⁸² Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 9. 3. 2010, Sangurigaon.

⁸³ Shubham Pokharya, thákur, 15 let, zaznamenáno 12. 3. 2010, Naukučijatál.

Why Brahmins couldn't touch the harijans? Because they think that harijans do lower work and agriculture work, bad things, so Yeah, what? (stydlivý smích) What? They are ... (stydlivý smích)... They think they are infected and... Something like untouchable? Yeah. Untouchable. So if they touch them, they...? They will also infected and...

(Proč se bráhmani nesměli haridžanů dotýkat? Protože si myslí, že haridžané provozují nižší profese a zemědělství, prostě špatné věci, takže...(ticho) **Takže co?** (stydlivý smích) **Co?** Oni jsou... (stydlivý smích)... Bráhmani si myslí, že jsou infikovaní a... (ticho) **Něco jako nedotýkatelní?** Jo.)⁸⁴

V kontextu některých vesnic, které jsem navštěvoval, dochází podobně jako ve větších městech k viditelným společenským změnám. Proto už tento problém nemusí být tak jednoznačný. Sám jsem si všiml, že sociální distance postupně upadá u příslušníků mladších generací, kteří se s haridžanskými dětmi setkávají nebo setkávali ve škole, tudíž jsou na kontakt s nimi zvyklí. Přístup se ale může lišit už u jejich rodičů, kteří si někdy přátelství svých dětí s dómy nepřejí. Toho jsem si všiml i v sousedních dvou obcích Sangurigaon a Soungaon. Mladí sangurigaonští dómové se přátelí s bráhmanskými a thákurskými soungaonskými chlapci. Scházejí se buď v sangurigaonské *harijan basti*, nebo na nedalekém kopci, kde je vystavěná budova soungaonského paňčájatu. Jednoho dne, když chlapci hráli společně karty o peníze a já jsem je chtěl u hry fotografovat, byli soungaonští thákurové proti s vysvětlením, že se jejich rodiče o setkání s dómy nesmí dozvědět. Rozzlobili by se.

3.5.3. Oddělené chrámy

Jako problematické se jeví spory ohledně návštěv chrámů pro uctívání hinduistických bohů. Na území měst, jako je například Bhímtál nebo ještě větší Nainítál, jsou většinou chrámy určené všem kastám společně. Souvisí to patrně s výše jmenovaným nezájmem se těmito problémy v městském prostředí zabývat. Na venkově tomu ale může, a často i je, jinak. Snad ve všech lokalitách, které jsem během výzkumu navštívil, mají dómové své vlastní svatostánky, protože do těch bráhmanských nemají přístup.

Which kind of things do they do? When we go to the temples, they always lock the temples. And when we go there, so they maybe say to us that: Don't come in to our temple! And: It is not allowed you! And: You impure the god. But if you come inside even if they tell you no,

⁸⁴ Vineet Suyal, bráhman, 29 let, zaznamenáno 10. 3. 2010, Bhímtál.

so what do they do? Because the temple is then unclean, no? So they have to do something? Yeah, they wash all the temples with Gangajal or something.

(Jak se chovají? Když jdeme do chrámů, zamykají je. A kdybychom do nich přesto šli, asi by řekli: Nechoď do našeho chrámu! Nebo: Nemáš tu co dělat! Nebo: Znečistíš Boha. No, a kdybys šel dovnitř, přesto že ti to zakážou, co by udělali? Protože ten chrám potom bude znečištěný, ne? Takže musí něco udělat? Jo, umývají chrámy vodou z Gangy nebo tak.)⁸⁵

Jak vyplývá z výše zmíněné citace, která je jen zlomkem všech podobných informací, které konzultanti z různých kast uváděli, je návštěva chrámu dómem znečišťující. Bráhmani a jiné výše postavené kasty si proto z Haridváru dováží v barelech Gangádžal, její posvátnou a očišťující vodu. Tou potom musí v podobných případech chrám očistit, aby se ho mohlo nadále užívat. Stejný efekt má podle mých konzultantů i kraví moč, jelikož je kráva v hinduistické tradici posvátná. Používá se z toho důvodu podobně jako Gangádžal k rituální očiště.

Dómové si svůj nízký statut samozřejmě uvědomují. Stejný konzultant, kterému patřila výše citovaná pasáž, dále na mou otázku odpovídá.

And why you cannot go to the temple? Because they mean that we are not pure and we are from small caste. And they feel that. Why you shouldn't be pure for them? We don't know. We think that we are all people and all people are together living in the village, but they can't, they didn't think that.

(A proč nemůžete chodit do chrámu? Protože si myslí, že nejsme čistí a že jsme z nízké kasty. Mají to v sobě. A proč byste pro ně neměli být čistí? Nevíme. Myslíme si, že jsme všichni jenom lidé a všichni spolu žijeme pohromadě ve vesnici, ale oni ne, oni si to nemyslí.)⁸⁶

Výše popisované chování je z pohledu dnešní indické ústavy nelegální. Jak ale popisovala řada dómských i ne-dómských obyvatel kumáúnského regionu, něco jiného jsou zákony, jiná je potom praxe. O tom hovořil i bhímtálský humanitně zaměřený badatel Deepak Sharma, který byl vedoucím několika výzkumů v rurálních podhorských lokalitách kumáúnského regionu.

They are permitted to pray, they have to have their own temples, separately. If they want to pray, they can pray. And legally, nobody can stop them from entering. But still, you know, there is a lots of... Ok, law is a one thing, the local politics is different.

⁸⁵ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 9. 3. 2010, Sangurigaon.

⁸⁶ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

(Oni se mohou modlit, ale musí mít své vlastní chrámy, odděleně. Pokud se chtějí modlit, mohou. A podle zákona je nikdo nemůže zastavit při vstupu do chrámu. Pořád ale tu je hodně... Vlastně, zákony jsou jedna věc, lokální politika je něco jiného.)⁸⁷

V několika lokalitách jsem se ale setkal s tím, že mohli podle místních dómové obecní chrám běžně navštěvovat. Často se ale vyskytovala ta podmínka, že musí vyčkat do doby, než příslušník výše postavené kasty chrám opustí, než vykoná vlastní modlitbu. Potom se může pomodlit i příslušník nízké kasty. Takovou situaci jsem zažil na posvátném místě na vrcholku Karkótak nedaleko výše popisované stejnojmenné dómské osady. Při oslavách a uctívání kobří inkarnace hinduistického boha Šivy se v areálu posvátného místa odehrávaly modlitby příslušníků vysokých kast. Dómové z nedaleké osady plánovali místo navštívit až po jejich odchodu, a tak se zatím modlili doma pod vedením jednoho z nich. Někteří potom bráhmanskému obřadu přihlíželi ze vzdálenosti (Obr. 7). Obecně ale zdejší chrám patrně navštěvují příslušníci všech kast bez rozdílu.

3.5.4. Sociální změny

Dvacáté století přineslo do Indie značné sociální změny, které nastartoval významný indický vůdce Mahátmá Gándhí. Deprivované, dříve nedotýkatelné skupiny, byly v roce 1950 registrovány a od té doby se v podstatě začalo s jejich systematickou podporou. V dnešní době je diskriminace lidí na základě jejich kastovní příslušnosti nelegální.⁸⁸ Kastovní příslušnost není povinné veřejně uvádět. Již není možné pro nízké kasty beztrestně užívat hanlivá označení jako například *dom*. Výrazné změny například přineslo nařízení o předepsaných procentuálních kvótách v každém odvětví státních profesí. Ty udávají, kolik procent pozic ve které instituci musí být rezervováno pro deprivované skupiny, haridžany. Tato pozitivní diskriminace přinesla i dómům z lokalit výzkumu řadu výhod. V dnešní době velké množství mladých lidí studuje na středních a vysokých školách, kde jsou pro ně rezervovaná místa podobně jako v zaměstnání. Navíc dostávají stipendium, které finanční zátěž vysokoškolským vzděláváním jejich rodinám snižuje.

Otázkou může být, nakolik je tímto směrem cílená pozitivní diskriminace dobrým krokem. V roce 1990 například zasáhla Indii vlna nepokojů, kdy se několik vysokoškolských studentů protestem proti zvyšování pro haridžany rezervovaných míst ve

⁸⁷ Deepak Sharma, bráhma, asi 50 let, zaznamenáno 13. 3. 2010, Bhímtál.

⁸⁸ Krása, M., Marková, D., Zbavitel, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 342.

státní sféře upálilo.⁸⁹ Jak ale často říkala řada mých konzultantů napříč různými kastami, díky striktní pozitivně-diskriminační politice míra otevřené nevraživosti značně poklesla. Málokdo by například vědomě riskoval několik měsíců vězení pro užívání hanlivého označení *dom*.

If he goes to the company and he say that this guy has called me a particular name, then he will be put into jail number one, he will not be given meal and the punishment I think, I am not sure, but it's about six months.

(Pokud si bude stěžovat, že ho ten člověk nazval příslušným jménem, bude zaprvé zavřen za mříže, nedají mu ani najíst a ten trest, nejsem si jistý, je okolo šesti měsíců.)⁹⁰

Přestože se pravděpodobně podařilo otevřené diskriminaci původně nedotýkatelných skupin částečně zamezit, mohou se následkem rezervace pracovních pozic vztahy mezi jednotlivými kastami vyostřit. Během obou výzkumů jsem ze stran několika lidí vyslechl příběhy těch, kteří nedostali příslušné pracovní místo v regulárním výběrovém řízení, přestože měli potřebné vzdělání a zkušenosti. Místo naopak dostal haridžan, který byl podle slov mých konzultantů co do profesních kvalit pod úrovní svého soupeře. Uvedu příkladem jednu z nich, kterou se mi podařilo zaznamenat.

My wife has experienced this situation. She is doing PhD from Kumáún University. So of her classmate is also doing PhD. Once there post a post in the Almora Campus for lectureship and my wife has done five papers published in other universities. The other one, she was Scheduled Caste, another paper was also published, only one paper. But she get the post and my wife doesn't. (Má žena takovou situaci osobně zažila. Děla si doktorát na Kumáúnské univerzitě. Její spolužačka dělá také doktorát. Jednou byla možnost učitelská pozice na univerzitě v Almóře. Má žena publikovala pět referátů ve sbornících jiných univerzit. Ta druhá, patřila mezi registrované kasty, publikovala jen jeden příspěvek. Tu práci ale nakonec na rozdíl od mé ženy dostala.)⁹¹

O těchto situacích jsem několikrát diskutoval i se svými dómskými konzultanty. Oni v pozitivně-diskriminační politice problém zpravidla neviděli, považovali ho za správný vzhledem ke svému odvěkému strádání. *Do you think it can be also negative? No, it is positive.* (Myslíš si, že to může mít i negativní dopad? Ne, je to pozitivní.)⁹² Většina

⁸⁹ Krása, M., Marková, D., Zbavitel, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 342.

⁹⁰ Deepak Sharma, bráhman, asi 50 let, zaznamenáno 13. 3. 2010, Bhímtál.

⁹¹ Vineet Suyal, bráhman, 29 let, zaznamenáno 10. 3. 2010, Bhímtál.

⁹² Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

bráhmanů, se kterými jsem na stejné téma hovořil, vidí ale situaci jinak. Podporování haridžanů bez rozdílů se jim logicky nelíbí. Vládní politika podle nich dělá rozdíly na kastovním základu (resp. na tom varnovním). Někteří z nich doporučovali spíše rozhodování o materiální podpoře na základě socioekonomického zázemí té které rodiny, jelikož některé pozvednuté haridžanské rodiny podle nich podporu státu již nepotřebují. I to je důvodem jejich novodobých třenic, případně skryté nenávisti.

They have got reservations in almost every field, so they get a benefit even they don't fit in the right sort of percentage in the exams, still they are getting a job. So this is causing a lot of antagonism also.

(Mají rezervované pozice téměř v každém odvětví, takže získávají podporu i v případě, že nesplní požadovaná procenta u zkoušek. Beztak práci dostanou. Takže to také způsobuje mnoho antagonismu.)⁹³

3.5.5. Dvojakost vztahů

Z výše uvedeného vyplývá charakter chování některých bráhmanů vůči svým dómským sousedům. Jak ale zmiňují některé uvedené citace, za ambivalentní jednání bráhmanů směřované k haridžanům se údajně rozdávají po jejich provalení tvrdé postihy, kterých se lidé snaží vyvarovat. Proto se patrně jinak jedná na veřejnosti a jinak v domácím prostředí. Během výzkumu jsem se setkal s několika paradoxními situacemi, kdy konzultanti v přítomnosti příslušníků kast z opačného spektra žebříčku vypovídali diametrálně odlišně, než v jejich nepřítomnosti. Zpočátku mého výzkumu v roce 2009 bylo zjišťování vztahů mezi různými skupinami obyvatelstva ve sledovaných vesnicích poměrně složité. Dómové začali (v porovnání s bráhmanskými konzultanty) popisovat negativní jednání svých bráhmanských sousedů podstatně dříve, kteří je i přes platnost silných antideprivačních zákonů diskriminovali.

Bráhmani mě zpočátku zpravovali o velmi pozitivním povaze svých vztahů s místními dómy, které označovali za své přátele a na důkaz dlouholetého vztahu je přede mnou poklepávali na rameno. Po několika týdnech každodenních hovorů v jejich obchodech v centru Bhímtálu začali ale vypovídat jinak. Při jedné návštěvě v bráhmanské rodině v obci Soungaon po delší diskusi moji hostitelé přiznali, že haridžany nemají rádi zejména z důvodu nespravedlivé pozitivně-diskriminační politiky. Současně popisovali, že jsou pro ně i přes svůj ekonomický vzestup nečistí, nevzdělaní, špinaví a líní. Domnívají se také, že jedí nečisté maso divokých zvířat z kumáúnské džungle a že konzumují zbytky z předešlého

⁹³ Deepak Sharma, bráhman, asi 50 let, zaznamenáno 13. 3. 2010, Bhímtál.

dne, což moji hostitelé vnímali jako nečisté. Někteří bhimtálští obchodníci ve věci přetrvávající distance sváděli vinu na samotné haridžany, kteří si podle nich za sociální propast mezi kastami mohou sami, jelikož se za své špatné sociální postavení stydí a sami se o kontakt s bráhmamy nesnaží. Straní se. Přesto ale přiznali, že zejména jejich manželky sociální distanci udržují. Uváděli, že se muži spíše domluví a kastovní rozdíly je do jisté míry nezajímají. Ženy, které tráví většinu času ve vesnici u rodiny a na svých polích, kastovní příslušnost svých sousedů vnímají a podle nich právě ženy přetrvávající pravidla sociální distance udržují.

I přesto, že se čím dál více mládeže z deprivovaných skupin přátel s dětmi bráhmánů nebo thákurů, se zdá, že jsou témata, o kterých se otevřeně nediskutuje. Jedním z nich patrně je i distance mezi rodinami. Během výzkumu jsem byl svědkem vědomého zamlčování dříve proklamovaných názorů mladých dómů na chování jejich výše postavených sousedů. V přítomnosti svých bráhmanských přátel ale na tyto otázky odpovídali diametrálně odlišně. Pro dokreslení uvádím část rozhovoru na téma sociální distance s dómským chlapcem Ajayem a jeho bráhmanským přítelem Lalitem.

Can for example harijans go to visit brahmins at home?

Ajay (dóm): Yeah! Yeah!

Lalit (bráhma): Yeah?!

What do you think Lalit?

Lalit: I am not very prepared to it...

Sorry?

Lalit: I not agree.

You don't agree?

Lalit: Yeah.

(Mohou například haridžané navštěvovat bráhmány doma?)

Ajay (dóm): Jo! Jo!

Lalit (bráhma): Jo?

Co myslíš ty, Lalite?

Lalit: Nejsem na to moc připravený...

Cože?

Lalit: Nesouhlasím.

Nesouhlasíš?

Lalit: Jo.)⁹⁴

⁹⁴ Ajay Arya (dóm) a Lalit Kanpal (bráhma), oba přibližně 21 let, zaznamenáno 8. 3. 2010, Sangurigaon.

Jak bráhmani, tak dómové ale byli v některých názorech zajedno. Uváděli, že se vztahy v jejich vesnicích v průběhu posledních let změnilly a očekávají jejich další posun v letech následujících.

3.5.6. Sanskrtizace oproti skrývání dómského původu

Sanskrtizace je proces, kdy „*kasta, která se snaží o vzestup, přejímá postupné zvyklosti a rituální symboly některé vyšší kasty*“.⁹⁵ V kontextu dómů by to znamenalo, že se určitá dómská komunita v určitém regionu snaží chovat jako příslušník kasty vyšší, ke které aspiruje. To by mělo být dáno i počátkem vykonávání, na rozdíl od toho tradičního, prestižnějšího řemesla, které bude doplněno o přejímání chování, zvyklostí, představ, vystupování atp. vyšší kasty, ke které deprivovaná rodina směřuje.⁹⁶

Se sanskrtizací jsem se v lokalitách výzkumu nesetkal. Setkal jsem se ale velmi často se snahami o nabytí vyššího sociálního statutu u jednotlivců, případně jednotlivých rodin. Někteří dómové si zejména následkem rezervovaných míst ve státní sféře osvojovali povolání donedávna příslušející jen vysokým kastám (například administrativa, obchod, politika apod.).⁹⁷ Pokud by ale některá rodina chtěla změnit své sociální postavení a plně být i svým okolím za novou kastu se vším všudy považována, bylo v podstatě nutné se odstěhovat do jiné lokality a začít tam od samého začátku. Na venkově, kde se všichni jeho obyvatelé znají po dlouhá léta osobně, není sanskrtizace jednoduchá. Podle Mileny Hübschmannové je pro to zapotřebí kontinuální snahy a dodržování zvyklostí aspirační kasty stejně jako vytvoření fiktivního mýtu o vzniku své vlastní kasty.⁹⁸

Se snahou o zvýšení statutu jednotlivce, případně zamlčování jeho pravé identity, jsem se ale setkával v běžném životě mnou sledovaných dómů poměrně často. Jak jsem nastínil již v oddílu o užívání pojmenování *dom*, dá se v mnoha případech i na základě příjmení jedince dešifrovat kasta, ze které pochází. Proto mi několik dómů vysvětlovalo, že

⁹⁵ Srinivas, M. N., *Caste in Modern India: And other essays*, Mysore Narasimhachar, Asia Publishing House, Bombay 1962, s. 48.

⁹⁶ Staal, J. F., Sanskrit and Sankritization, in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 22, No. 3 (May, 1963), pp. 261–275.

⁹⁷ Například můj známý dómský hoteliér Makesh, který v Bhímtálu ubytoval mladé bráhmanské studenty, o svém sociálním důvodu mlčel a domníval se, že o něm jeho klienti nevědí. Snažil se ho před nimi utajit, neboť v jeho hotelu konzumovali jídlo a pití, které připravovala jeho manželka, taktéž dómka. Nepřímo se obával, že by to mohlo v jejich očích jeho pověsti uškodit. „Domorodí“ obyvatelé města ale o jeho dómském původu věděli, proto je pravděpodobné, že se tato informace dostala i k ubytovaným studentům. Přesto ale u mého konzultanta Makeshe bydleli nadále.

⁹⁸ Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 131.

pokud členové jejich rodiny vyjíždějí do některých vzdálenějších lokalit, vymýšlejí si fiktivní příjmení typická pro kasty lepšího sociálního postavení (většinou to byli kasty v rámci druhé varny *kšatrijů*).

When I also go to Delhi or some other out of town and out of state, so I also tell that I am not harijan and not like this. I tell my caste other because all their behavior is not good and I tell them caste thakur and all this. Because all this they think that __ they are not good. If I tell that I am thakur and my name is like Rohit Singh (...) so they get happy and the behavior is good for us. If I tell them I am harijan or like this, so their behavior is not good. (Také já, když jedu do Dillí nebo někam ven z města nebo státu, tak také říkám, že nejsem haridžan nebo tak. Říkám jinou kasty, protože se nechovají dobře, takže jim řeknu třeba kasty thákurů. Myslí si, že haridžané nejsou dobří. Když řeknu, že jsem thákur a jmenuji se Rohit Singh, budou šťastní a budou se k nám chovat dobře. Pokud přiznám, že jsem haridžan nebo tak, nebudou se chovat hezky.)⁹⁹

Jak je z citace patrné, slibovali si od takového chování lepší jednání ze strany neznámého okolí, které je na základě jejich nízkého původu nebude odsuzovat. Opačná situace je, pokud dómové žádají o práci. Jelikož mají jako registrovaná kasta řadu výhod. Tam své pravé jméno podle slov některých z nich přiznávají.¹⁰⁰

⁹⁹ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

¹⁰⁰ Jinou z možností úniku před nízkým sociálním postavením, kterou někteří dómové podobně jako jiné dříve nedotýkatelné skupiny obyvatelstva využili, může být postupující christianizace a islamizace indické společnosti. Obě náboženství slibují oficiální rovnost všech lidí.

4. Dómské profese

4.1. Literatura o profesích dómů¹⁰¹

Jak dobová, tak současná odborná literatura zmiňuje řadu řemesel, které pro některé dómské skupiny v určitých lokalitách označuje jako typické. Jejich provozování se již v dnešní době patrně nemusí shodovat s realitou, natož potom mimo zmíněné lokality. Vedle nečistých povolání, jako je například úklid vesnice a tím pádem styk s nečistými předměty, vykonávali v minulosti někteří dómové hudebnickou profesi. Některé publikace uvádějí, že byli zpěváci a hráči na loutnu.¹⁰² Několik dómských skupin z kasty šilpkar, která se stala předmětem mého terénního výzkumu, hraje tradičně na různé druhy bubnů.¹⁰³ O současném stavu jedné z těchto hudebnických skupin budu mluvit později. Poměrně známou hudebnickou kastou je skupina genealogů *mírásí*, někdy uváděná jako dóm-*mírásí*. Tato kasta při speciálních příležitostech za bubnování zpívá historii rodu svého klienta. I když jsou sami konvertité k islámu, zpívají často rodové genealogie i pro hinduistické rody.¹⁰⁴

Hudební profese si týkaly i nejstarší zmínky, které se o dóměch (resp. *dombech* uchovaly). V předchozích oddílech zmiňovaná kniha chórézmského učence Al-Birúního (10.–11. st. n. l.) doslova říká: *Next follow the Doma, who play on the lute and sing.* (Dále to jsou dómové, kteří hrají na loutnu a zpívají. Překlad: Houdek)¹⁰⁵ Podobně o dómbech jako o hudebnících a tanečnicích hovoří taktéž v předchozím oddílu citovaná Kalhanova kronika *Rádžatarangíní* z poloviny 12. století.¹⁰⁶ O dómských hudebnících se ale poprvé dozvídáme z ranějšího díla *Brhatsamhitá* astrologa *Varáhamihiry*, které je datováno do 6. století, kde nejprve popisuje nebezpečí, které ze strany dómů lidem hrozí, následně hovoří abstraktněji o potulných hudebnících.¹⁰⁷ Hudební profesi mezi dómů v Hunze začátkem 20. století

¹⁰¹ Hned zpočátku je nutné podotknout, že níže citovaní a odkazovaní autoři zmiňují profese dómských skupin v určitém čase a místě, stejně jako v kontextu určitých (a ne jiných) dómských a jim příbuzných skupin. Jak se totiž ukazuje, nemůžeme hovořit o typických povoláních shodných pro všechny skupiny, které se pojmenováním DOM a jemu etymologicky podobnými názvy označují nebo označovaly. Jde o kasty profesně velmi rozmanité. Proto je důležité k uvedeným datům s tímto vědomím přistupovat. Přesto se dá ale hovořit o povoláních, která se u těchto skupin objevují častěji, než řemesla jiná.

¹⁰² *Alberuni's India*, Indialog publications, New Delhi 2003 s. 67.

¹⁰³ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1182–1213.

¹⁰⁴ Hübschmannová, M., Domští hudebníci v Indii, in: *Romano džaniben*, 3-4/97, Praha 1997, s. 12–13.

¹⁰⁵ *Alberuni's India*, Indialog publications, New Delhi 2003, s. 67.

¹⁰⁶ Beníšek, M., References to the Dombas in Rajatarangini, in: *Archiv orientální*, 4 volume, 77/2009.

¹⁰⁷ Beníšek, M., Varáhamihira a nejstarší zmínka o *dombech*, in: *Romano džaniben*, říj 2007, Praha 2007, s. 18 a 20.

popisoval i Lorimer.¹⁰⁸ O obživě některých dómských skupin prostřednictvím hudby se dozvídáme i v řadě dalších starších i současnějších děl.¹⁰⁹

Mimo to některé skupiny (např. *dombara*) provozují také akrobacii (např. v okolí Bangalore).¹¹⁰ Briggs vedle toho k dómům obecně poznamenává, že se někteří živili jako potulní žebráci a zloději.¹¹¹ To stejné zmiňuje i další publikace vztahující se k některým dómům v Biháru.¹¹² Britský etnograf Herbert Risley například skupinu dómbů popisuje jako „*strolling clowns*“ (doslova chodící klauni).¹¹³ V jiné starší publikaci je skupina *dombar*, která s dómy sdílí etymologicky podobné nebo příbuzné jméno, označována za šarlatány a profesionální tanečníky.¹¹⁴ Jedna z publikací z 19. století doslova popisuje: „..., *the castes who follow these professions are vilified, and universally looked down upon, though the practitioners are, at the same time, considered as expert magicians, initiated in all occult and necromantic arts, who are to be feared as well as distrusted.*“ (Kasty, které provozují tato povolání (pozn. akrobat, tanečník, klaun apod.) jsou ponižované, a obecně se na ně lidé dívají svrchu, přestože jsou jejich provozovatelé současně považováni za znalce magie zasvěcené do všech okultních a nekromantických (pozn. věštění za pomoci duchů zemřelých) umění, kterých je zapotřebí se bát a také jim nedůvěřovat. Překlad: Houdek)¹¹⁵

Stejní autoři také popisují, že se někteří členové skupiny *dombar* živili odchovem jedovatých hadů tančících na hudbu krotitelovy flétny. Dále se dozvídáme, že byli tito krotitelé hadů dokonce přivoláváni do domů okolního obyvatelstva, aby jejich obydlí oprostili od nezvaných návštěvníků. Při jejich hraní na flétnu uvnitř příbytku měli plazi vylézt ze svých skrýší a odejít společně s krotitelem.¹¹⁶

V dnešní době se mnoho dómů v některých oblastech živí zemědělstvím¹¹⁷ a vybrané prameny uvádějí, že se někteří (např. kandžárové a natové) v minulosti živili i lovem

¹⁰⁸ Lorimer, D. L. R., *The Dumāki Language – Outlines of the Speech of the Dōma, or Bērīcho, of Hunza*, Dekker & van de Vegt N. V., Nijmegen 1939, s. 5.

¹⁰⁹ Např. Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002. Dále: Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953. Dále: Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 (f.p. 1896). Atp.

¹¹⁰ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 470.

¹¹¹ Např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 129.

¹¹² Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008, s. 318.

¹¹³ Risley, H., *The People of India*, Asian Educational Services, New Delhi 1999 [f.p. 1915], s. 325.

¹¹⁴ Dubois, J.A., Pope, G.U., *A Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India and Their Institutions Religious and Civil*, Asian Educational Services, New Delhi 1992 [f.p. 1879], s. 339.

¹¹⁵ Dubois, J.A., Pope, G.U., *A Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India and Their Institutions Religious and Civil*, Asian Educational Services, New Delhi 1992 [f.p. 1879], s. 339.

¹¹⁶ Tamtéž.

¹¹⁷ Srov. Thorat, S., *Dalits in India*, Sage, New Delhi 2009.

zvěře.¹¹⁸ Zajímavou teorii rozvíjí ve svém poněkud kontroverzním článku József Vekerdi,¹¹⁹ který se na základě absence slov z okruhu zemědělství a lovu v romštině domnívá, že se předci Romů (tedy dómové) v těchto profesních odvětvích před svým odchodem z Indie nevyskytovali, a tak si je dómské skupiny, pokud je v dnešní době provozují, musely osvojit později. Zemědělství tak u nich podle něj nemá hlubokou tradici jako například košíkářství apod.

Výrazné zastoupení mají dómové v nejrůznějších druzích řemesel. Mezi typická povolání dómů v mnou sledované oblasti (přesněji řečeno u skupiny šilpkar) patří výroba košíků, kovářství, práce s jinými – i drahými – kovy, obuvnictví, krejčovství, výroba keramických nádob.¹²⁰ Jiní dómové byli například pro svůj úzký kontakt s přírodou a znalost himálajských bylin úspěšní v alternativním léčení.¹²¹

Dómové také podle několika pramenů dříve v některých místech pracovali jako kati (resp. *hangmen*),¹²² zejména se potom starali o vynášení těl mrtvých odsouzených po výkonu nejvyššího trestu. Někteří navíc provázeli odsouzence na popraviště hrou na buben.¹²³ K tomu se vztahuje jedna historka, která se o této profesi, vykonávané dómy, zmiňuje. Jeden dómský kat připravil na strom oprátku pro odsouzenou zlodějkou. Ta předstírala svou neznalost a navedla ho, aby jí předvedl, jak se hlava do oprátky dává. Aby dóm na provaz hlavou dosáhl, musel se postavit na svůj buben. Jen co hlavu do smyčky strčil, žena do dómova bubnu kopl a ten se oběsil namísto ní.¹²⁴

Od dávných dob do současnosti pracují někteří dómové na kremačním ghátu, kde poskytují rodinám posvátný oheň pro zapálení hranice s jejich zemřelým příbuzným. Jejich postavení na spáleništi je například ve městě Váránasí (Benáres) výsadní a podle indické antropoložky Meeny Kaushik místní obyvatelé věří, že pokud na jednom z benáreských ghátů neposkytne oheň pro podpal pravý dóm, nedojde duše zemřelého procitnutí a vykoupení.¹²⁵ Proto jsou hinduisté ochotni dómům za posvátný oheň zaplatit nemalé peníze

¹¹⁸ O jedné takové skupině píše například Al-Birúní. Zmínka je publikována v: Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008, s. 316.

¹¹⁹ Vekerdi, J., On the social prehistory of the Gypsies, in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXV; s. 243–254.

¹²⁰ O tom např., Singh, K.S.: *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1182–1213.

¹²¹ Beníšek, M., Ke kořenům slova ROM, in: *Romano džaniben*, jevend 2006, Praha 2006, s. 11.

¹²² Např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 195.

¹²³ Vekerdi, J., On the social prehistory of the Gypsies, in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXV; s. 2511.

¹²⁴ Sómadéva, *Oceán příběhů (Kathásaritságaram)*, Odeon, Praha 1981, s. 107–108.

¹²⁵ Kaushik, M., The symbolic representation of death, in: *Contribution to Indian Sociology*, Vol. 10 No. 2, 1976, s. 265–292.

a někteří z nich tak patří i přes svůj velmi nízký sociální statut mezi poměrně bohaté obyvatele města.¹²⁶

4.2. Dómské profese ve zkoumané lokalitě

Tradičně provozují dómové ze skupiny šilpkar různá, navzájem hierarchizovaná, řemesla. Mezi ta nejčastější ve zkoumané lokalitě patřilo stavebnictví, kovářství, truhlářství, košíkářství, oděvnictví a oprava obuvi. Některé skupiny dómů se živí hudební produkcí. V dřívějších dobách tyto dómské skupiny povětšinou kočovaly,¹²⁷ jelikož bylo pro produkty jejich výroby, případně služby, potřeba nacházet stále nová odbytí. Výrazným faktorem, který mohl na donedávna praktikované kočování nedotýkatelných skupin mít vliv, mohly být negativní postoje okolních obyvatel, kteří bezkastrovním při jejich snahách o usazení zřejmě bránili, a přístup k půdě jim byl odpírán.¹²⁸ O tomto problému mi vyprávělo několik pamětníků ve zkoumané lokalitě. Mnoho dómských (nebo dómům příbuzných) skupin v minulosti vlastnily převážně jen drobný, snadno přesunovatelný majetek včetně mobilních přístřešků.¹²⁹ Podobně jako jiné nedotýkatelné skupiny nevladnili podle Crooka dómové půdu, na které by si mohli vybudovat alespoň drobné hospodářství.¹³⁰ Briggs k některým dómským skupinám uvádí, že pokud byly usazené, vlastnily sice na pozemku postavený dům, majitelem půdy byla ale obec nebo soukromník.¹³¹

V dnešní době jsou téměř všechny skupiny, se kterými jsem se během výzkumu setkal, usedlé, což povahu a vývoj jejich tradičních profesí do jisté míry determinuje. Monoprofesionální (nebo profesním druhem velmi blízký) charakter většiny kast obecně, jak uvádí Milena Hübschmannová, byl pro jejich příslušníky zavazující. Byl jejich životním posláním, dharmou.¹³² Kovářskou profesi vykonávaly vždy jen příslušné skupiny a pro ty ostatní bylo takové řemeslo tabu. Jeho provozování bylo pro jiné kasty nečisté. To značně regulovalo jejich vzájemné postavení, jistotu pracovních příležitostí a do určité míry i jejich sebeuvědomění. Jelikož se později tyto skupiny na základě příslušnosti k jedné podkastě

¹²⁶ Brown, I., Roms are Doms, in: *Journal of the Gypsy Lore Society*, Third Series – Vol. VII. [pp. 170–177], s. 173.

¹²⁷ Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 318.

¹²⁸ Thorat, S., *Dalits in India*, Sage, New Delhi 2009, s. 46.

¹²⁹ Např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 125–126.

¹³⁰ Např. Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 319.

¹³¹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 127.

¹³² Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 126.

nebo rodině často usazovaly v jedné lokalitě (nebo přímo vytvořili jednu samostatnou vesnici), znamenala sedentarizace pro tyto na pohybu ekonomicky závislé skupiny zvýšení jejich populace v jednom místě, což dosavadní jistotu pracovních příležitostí narušilo. Pokud se například v jedné vesnici usadily tři kovářské rodiny, z nichž každá měla tři syny, kteří podle indické patrilokální tradice zůstávali v jedné lokalitě společně se svými rodiči, nebylo možné pro ně jako pro kováře najít s postupem času uplatnění. Já jsem se osobně setkal se dvěma různými modely, ke kterým tato situace vedla. Například ve městě Bhímtál vykonávali kovařinu dómové z několika různých severoindických lokalit, případně ze sousedního Nepálu, protože bylo jejich služeb právě v tomto městě pro absenci podobných domovských řemeslníků zapotřebí. Tito kováři bydleli společně na ubytovně a za svými rodinami jezdili každé dva až tři měsíce. Naopak lóhářská komunita od Bhímtálu přibližně šedesát kilometrů vzdálené obce Sál se tradičně živila kovářstvím. Osada je podle slov tamních obyvatel čistě dómskou aglomerací přibližně čítající na padesát rodin. Z důvodu rostoucího počtu obyvatel prý bylo nutné, aby si její členové osvojili různorodá zaměstnání, pro která by mohl být v kontextu vesnice prostor. Proto se v obci vedle kovářů vyskytují košíkáři, zedníci, truhláři, osada má vlastní základní školu, na které vyučují dómští učitelé, a v lokalitě působí i dómský obřadník, který vede většinu ceremonií životního cyklu. Vývoj společnosti a postupné překonávání striktního kastovního systému, si tak patrně vyžádal i posun ve vnímání dharmy členů jednotlivých skupin.¹³³ Dnes už vykonávání kastovně netypického povolání není minimálně ve zkoumané lokalitě považováno za nečisté, ale je nutností současné indické společnosti.¹³⁴

Tomu pravděpodobně napomáhá sílící emancipace původně nedotýkatelných skupin, kterou indická vláda řadou pozitivně diskriminačních zákonů podporuje. Na vysokých školách je pro haridžany rezervováno dvacet až třicet procent míst stejně tak jako na pracovních postech ve státním sektoru. Ty podle mých konzultantů vedle pravidelného příjmu slibují finanční podporu v důchodovém věku, které se vysloužilým zaměstnancům z komerční sféry nedostává. I proto čím dál více dómů těchto výhod využívá a dává přednost pro ně dříve netypickému vzdělání na středních a vysokých školách.¹³⁵

Vedle posunu v druhu vykonávaných profesí dochází (alespoň ve sledovaných lokalitách) i k zániku tradičního modelu džadžmánání.

¹³³ Setkal jsem se i s případem, kdy muž při zednické práci přišel o chodidlo. Poté nebyl schopen pohybu bez berlí, proto už tradiční profesi své skupiny vykonávat nemohl. Přešel tedy ke krejčovství, respektive k drobným opravám šatů, což bylo ve zkoumané lokalitě hodnocené jako nižší povolání, kterým navíc muž nebyl téměř schopen uživit svou rodinu.

¹³⁴ Jedno z vysvětlení by také mohlo být to, že v této lokalitě nekladli dómové takový důraz na svou monoprofesnost, jednotlivá typická povolání mohla střídát povolání jiná – např. práce v zemědělství apod.

¹³⁵ Více např. Viswanath, L., *Social Mobility Among Scheduled Caste Women in India*, Uppal Publishing House, New Delhi 1993.

4.3. Systém džadžmání

Systém džadžmání je uváděn jako jeden z typických znaků zejména rurálních oblastí indického subkontinentu.¹³⁶ Tento systém upravuje výměnu služeb nebo výrobků mezi jednotlivými (neidentickými) kastami.¹³⁷ Je založen na vztahu patron (*džadžmán*) – chráněncem (*kamín*).¹³⁸ Džadžmán je ve svém primárním významu člověk, který si najímá obřadníka, aby za něj vykonal modlitbu. Přeneseně se ale tento vztah užívá i pro výměnu jiných služeb a výrobků. Džadžmán má pro jeden typ služby mít v záloze pouze jednoho kamína, zatímco jeden kamín může mít džadžmánů několik.¹³⁹ Patron je povinen se o své kamíny starat, a to i v době, kdy není jeho služeb potřeba. Džadžmání by i v takových chvílích měli udržovat životní minimum svých kamínů.¹⁴⁰ Chráněnci jsou svými patrony odměňováni buď v naturáliích, nebo recipročními službami.¹⁴¹

Ve sledovaných lokalitách jsem se ale už setkal s tím, že nikdo z mých konzultantů existenci podobných vztahů nepotvrdil, ani jsem se s džadžmání neseťkal v praxi při diskutování mezikastovních vztahů ve sledovaných vesnicích. To může naznačovat, že tento přežívající systém z této lokality buď již vymizel, nebo tady nikdy nebyl. Dómové zde pracovali za peníze nebo naturálie, které ale dostávali hned po odvedení své práce. Ani dómové, ani bráhmani vydržování řemeslníků v těžkých dobách nepotvrdili. Naopak funkci systému džadžmání někteří z nich vysvětlovali v jeho primárním kontextu náboženských obřadů, který ale už také hodnotili jako dávno vymizelý. Jelikož ani většina místních bráhmanů není v příliš dobré ekonomické situaci, mohlo by pro ně být vydržování svých dělníků a „služebníků“ likvidační. Dómští řemeslníci se tedy v současné době soustřeďují více na prodej svých produktů přímo na ulici, případně na jejich prodej specializovaným obchodníkům, o kterých budu mluvit například v kapitole 4.6.1.¹⁴²

¹³⁶ Krása, M., Marková, D., Zbavítel, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 349.

¹³⁷ Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 129.

¹³⁸ Krása, M., Marková, D., Zbavítel, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 349.

¹³⁹ Tamtéž.

¹⁴⁰ Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 129.

¹⁴¹ O tom v kontextu dómských skupin např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 181–183.

¹⁴² S podobnou situací jsem se setkal již při své návštěvě západoindického státu Rádžasthán v roce 2008 u komunity hudebnické kasty bhópa. O tom, že jim jejich „patroni“ poskytovali za jejich hraní nejčastěji zemědělské produkty, hovořili moji primární informátoři jako o záležitosti historie.

Bhímtálský výzkumník Deepak Sharma uvedl, že se podobné vztahy i ve zkoumané lokalitě dříve udržovaly. Byly ale podle něj dané formou, kdy si dómské rodiny půdu na obdělávání a stavbu domu pronajali nebo odkoupili od bohatých hospodářů z vyšších kast. Jelikož ale neměli dostatek financí, spláceli svůj dluh prací na jejich polích zdarma s nárokem na předepsané množství naturálií. Rodina podle Sharmy často nebyla schopna dluh za svůj život splatit, a tak přecházel i na jejich děti a tak dále. G. W. Briggs se o tomto problému v dómském kontextu zmiňuje právě u řemeslníků šilpkarů.¹⁴³ To částečně potvrzuje i slovník registrovaných kast, který nepřímou a útržkovitě takovou podobu systému džadzmání popisuje (pronajímatel – nájemník a zemědělec – dělník).¹⁴⁴ Dnes jsem se ale u šilpkarů s ničím podobným nesetkal. Podle Deepaka Sharmy je systém v této podobě již zakázaný, protože podle něj hraničil s novodobou formou otroctví.

4.4. Dómové a státní správa

Zejména v posledních letech dochází v Indii k velkým sociálním změnám. Dómové se společně s ostatními deprivovanými kastami přestávají schovávat. Přibývá čím dál více vzdělaných lidí z těchto nedotýkatelných skupin, kteří za práva svých soukmenovců bojují.¹⁴⁵ Indická vláda se již několik desetiletí více či méně úspěšně snaží postavení bezkastovních změnit, a tak přichází s řadou opatření, které do jisté míry povahu zaměstnání registrovaných kast (*Scheduled Castes*) ovlivňují. Tyto kasty dříve vzdělání nevěnovaly příliš velkou pozornost, jelikož i jejich přístup k němu byl značně sociálně omezený.¹⁴⁶ Pokud by se i uvědomělý dóm, který by se rozhodl studovat, v minulosti objevil, nesetkaly by se pravděpodobně jeho snahy s úspěchem. V dnešní době je ale situace jiná. Vláda pro příslušníky kategorie registrovaných kast rezervovala na každé státní univerzitě mezi dvaceti a třiceti procenty míst (D. Gupta uvádí přibližně 23 procent).¹⁴⁷ Úspěšnost těchto absolventů vysokých škol v zaměstnání garantuje stejným poměrem rezervovaných pracovních pozic ve státní sféře. I když platy ve státním sektoru dle mých konzultantů nedosahují takových výšek, jakých mohou dosáhnout v sektoru komerčním, volí často vysokoškolsky vzdělaní dómové cestu jistoty. Současným trendem ve zkoumané lokalitě bylo získání bakalářského

¹⁴³ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 187.

¹⁴⁴ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1185–1186.

¹⁴⁵ Podrobněji například: Ram, N., *Beyond Ambedkar – Essays on Dalits in India*, Har-Anand Publications, New Delhi 2009.

¹⁴⁶ Viswanath, L., *Social Mobility Among Scheduled Caste Women in India*, Uppal Publishing House, New Delhi 1993, s. 219.

¹⁴⁷ Gupta, D., *Interrogating Caste – Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society*, Pinguin books, Delhi 2000, s. 100.

titulu na Kumáúnské státní univerzitě v Nainítálu a odchod do velkých měst za prací. Zůstat ve své domovské lokalitě nechtěl žádný z vysokoškolsky vzdělaných dómů, se kterými jsem se setkal, a s pokračováním provozování tradičních řemesel svých rodin také nepočítali.

Tímto problémem se zabývá i jedna ze studií mapující vývoj životní situace registrovaných kast (*Scheduled Castes*) v posledních šedesáti letech. Uvádí mimo jiné, že se za posledních čtyřicet let (od 1960 do 2003) počet zaměstnanců ve státní sféře pocházejících z těchto skupin více než zdvojnásobil.¹⁴⁸ Jelikož ale u současné mladé generace dochází k vyššímu podílu původně nedotýkatelných skupin v řadách studentů vysokých škol, dá se mnohem markantnější nárůst jejich podílu v této profesní oblasti předpokládat spíše v dalších letech.

4.5. Profese – faktor vnitrokastovní hierarchie

Kastu šilpkar tvoří podle Singhova slovníku registrovaných kast třicet jedna podkast (*updžátí*),¹⁴⁹ které vůči sobě stojí v hierarchii. Rozdělení šilpkarů do nich je udáno především jejich tradiční profesí (v dnešní době už spíše profesí jejich praotců). Jednotlivé profesní skupiny stejný slovník rozděluje do tří základních vůči sobě hierarchizovaných kategorií. Do první nejvýše postavené třídy patří kováři (*lóhár*), mědikovci (*tamtá*) – v dnešní době ve sledovaných obcích vykonávají jiná řemesla – a zedníci (*órh*). Druhou kategorií podle slovníku tvoří hráči na bubny (skupiny *dhóbí*, *damai*, *bádžgí*) a do poslední, nejnižší postavené třídy, spadají především bubeníci ze skupiny *hurkijá*, dále potom tuláci a žebraři. Bývalý dómský ministr dopravy pro stát Uttaráňčal Suresh Arya, podskupiny své vlastní kasty laicky dělil trochu jinak. Pro zajímavost jeho pohled na hierarchii v rámci jeho vlastní kasty uvedu. Stejně jako Singh šilpkary dělí na tři podskupiny – *vyšší*, *střední* a *nižší*. Ta vyšší je totožná se Singhovou první skupinou. Odlišnosti ale najdeme u střední, druhé skupiny, kam řadí namísto bubeníků košíkáře (*bairijá*) a jak sám říká „jim podobné skupiny“. Hudebníky *hurkijá* (zřejmě spolu s dalšími muzikantskými skupinami) řadí mezi nižší. Do střední třídy podle něj hudebníci nepatří. Do nižší skupiny patří i koželuhové (*badí*), dnes opraváři bot – původem zpracovatelé kůže (*čamár*)¹⁵⁰ atd. Zajímavé je, že

¹⁴⁸ Thorat, S., *Dalits in India*, Sage, New Delhi 2009, s. 71.

¹⁴⁹ Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1182–1213.

¹⁵⁰ Zde je nutné říct, že ačkoliv Suresh Arya označoval obuvníky čamáry za sobě blízkou skupinu a zahrnoval je pod označení dómských řemeslníků *šilpkar*, Singhův slovník deprivovaných skupin *The Scheduled Castes* hodnotí čamáry jako dómům nepřibuznou v rámci Indie velmi rozšířenou skupinu. O čamárech se zmiňuje i řada jiné odborné i dobové literatury.

Suresh Arya mědikovce *tamtá* označoval za skupinu vyrábějící keramiku a truhláře¹⁵¹ a dále podle slovníku v zemědělství pracující *badí* za krejčí. To by mohlo poukazovat na posun ve vnímání závaznosti vykonávání tradiční kastovní profese, o kterém jsem hovořil v předchozí kapitole.¹⁵² Také to může nasvědčovat velké profesní i hierarchické rozrůzněnosti jednotlivých kast v rámci celé Indie. Jedna kasta shodného názvu patrně má v různých dvou lokalitách diametrálně odlišné postavení, případně i odlišný původ.¹⁵³

Styk mezi těmito třemi skupinami upravuje celá řada pravidel. I když cítí vzájemnou sounáležitost a obecně užívají označení šilpkar pro své sebeurčení, neoženil by se pravděpodobně kovář ze skupiny lóhár s bubeníci ze skupiny *hurkijá*. Podle pravidel komensality (společného stolování) smí od *hurkijá* přijmout jen syrové jídlo (*kaččá khána*), na jehož přípravě se příslušník nižší podskupiny nepodílel. Je zajímavé, že samotní dómové, se kterými jsem se setkal, tuto hierarchii popírají a uvádějí, že jsou si všichni rovni a při výběru partnera rozdílů nedělají. Když jsem byl ale několikrát svědkem námluv, domlouvaly se sňatky mezi totožnými podskupinami kasty šilpkar, případně dvou různých podskupin v rámci jedné ze tří statusových tříd (vyšší, střední, nižší). Suresh Arya, který je v současné době ředitelem sociálního odboru pro kumáúnský region a zabývá se především monitorováním situace haridžanů, uvádí, že ač se v poslední době mezi šilpkary (a haridžany obecně) na příslušnost k podskupinám neklade takový důraz, jedná se o faktor při uzavírání sňatků stále přítomný. Podle něj je pro jeho lóhárskou rodinu nemyslitelné uzavřít sňatek s kastami žebráků a akrobatů nat nebo kandžár. Na to při výzkumu v roce 2010 upozornil i můj primární konzultant Rohit Kumar ze stavitelské podkasty ór/ mistri, když jsem se ho na reakci jeho rodičů v případě jeho sňatku s příslušnicí hudebnické kasty ptal.

Do you think, that if you bring home a musician girl (...) that your parents would be happy? I don't know. But there are no musicians in Bhímátál. But in the circumstance... Or some dancer for example, or juggler? First I will think that she is not... my family can't accept, so I can't take her to the house and all this. And why? Why should it be like this? Because her parents, her family is not like this. And is there something you, for your family, would it be impure, like not pure these people? Yeah. Not pure. (Myslíš, že kdyby sis přivedl domů hudebnici, byli by vaši rádi? To nevím. V Bhímátálu ale žádní hudebníci nejsou. Ale za těchto okolností... Nebo tanečníci, nebo akrobatku? Hlavně bych si myslel, že není... že ji má rodina nemůže přijmout, takže bych ji nemohl vzít k nám

¹⁵¹ Já osobně jsem se ve vesnici Sangurigaon na návštěvě u rodiny mého primárního konzultanta s jeho strýcem *tamtou* setkal. Strýc vykonával stejně jako jeho otec truhlářinu.

¹⁵² Zde je důležité pro upřesnění upozornit, že se často charakter povolání jednotlivých *updžátí* co do regionu liší.

¹⁵³ Např. *lóhár* – viz. K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 803.

do domu. **A proč? Proč by to mělo takhle být?** Protože její rodiče nejsou jako my. **A pro tvou rodinu by tihle lidé byli něco jako nečistí?** Jo. Nejsou čistí.)¹⁵⁴

4.6. Nejčastější dómská tradiční řemesla ve zkoumané oblasti

V této kapitole popíši nejčastější dómská povolání, se kterými jsem s během svého výzkumu v okolí města Bhímtál setkal. Pokusím se spíše než o vyčerpávající popis jejich pracovních postupů zaměřit na jejich zázemí a způsob, jakým své služby nebo produkty prodávají.

Obecně pro všechna níže popsaná řemesla platí, že je nejčastěji vykonávají (případně v minulosti vykonávali) příslušníci jedné podkasty žijící společně v jedné vesnici. Každá osada se tedy specializovala na určitý typ výrobků. Orientace každé dómské kolonie je v regionu obecně známá a běžní občané města Bhímtál byli schopni profesní příslušnost některých jednotlivých obcí vyjmenovat.

4.6.1. Košíkářství

Přibližně pět kilometrů od města Bhímtál leží malá obec Vinájak. Malou prašnou cestou do hor se nachází po několika dalších kilometrech košíkářská vesnice Bérijagaon. Název osady vychází z názvu tradičně košíkářské podkasty béri/ bérijá. Formuje ji něco málo přes deset rodin, jejichž domy netvoří kompaktní sídliště, ale jsou od sebe vzdálené i několik stovek metrů. Jsou velké zejména v závislosti na počtu jejich obyvatel. Podle hinduistické tradice syn zůstává žít se svými rodiči. V dnešní době ale tuto tradici částečně narušil již zmíněný nárůst populace, který některé syny nutí své rodiče opustit a hledat si práci v jiných lokalitách.

Ve většině případů si místní košíkáři staví podlouhlé přízemní domky (obr. 8), které mají dvě až tři místnosti. Pracuje se přímo před domem, případně na prostoru, který u některých obydlí propojuje dvě vzájemně oddělené místnosti (obr. 9). I přes provozování svého tradičního řemesla chovají několik kusů dobytka pro vlastní potřebu a domy od sebe zpravidla oddělují drobná zeleninová políčka, jejichž plodiny sami konzumují, zatímco nadbytek prodávají na trhu ve městě.

Jejich základním způsobem obživy je ale stále jejich tradiční profese, výroba různých druhů košů. Na koších chybí rukojeti. Výrobky mají tudíž spíše podobu ošatek (obr. 10). Během dne vyrobí jeden člověk čtyři až pět košů o průměru 40 cm, přičemž posléze jeden prodá za přibližně 25 rupií (asi 10 CZK). Pro rodinu lepší výdělek slibuje poměrně

¹⁵⁴ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

sporadická objednávka velkých košů pro uspávání kojence, které jsou klasickou novorozeneckou výbavou. Jelikož mají tyto koše metrový průměr, zabírá jeho výroba podstatně více času. Může trvat až dva dny. Výsledný produkt se ale na trhu prodá i za 500 rupií (200–250 CZK).

Výrobky sami na trhu neprodávají, ani neobcházejí obydlí okolních obyvatel. Přímo do vesnice přijíždějí obchodníci z několika desítek kilometrů vzdáleného regionálního města Haldváni, kteří proutěné produkty od košíkářů za nižší cenu nakupují a posléze prodávají na velkém trhu ve městě. Tím byly zřejmě do jisté míry styky košíkářů s okolním obyvatelstvem omezeny na minimum, jelikož je pro ně dle jejich slov bezstarostný prodej výrobků překupníkům pohodlnější a dostačující.

Místní dómové pro výrobu košů používají tři základní pracovní nástroje (obr. 11). Nejprve bambusové pruty rozdělí na tři shodné části, namlátí dřevěnou tyčí, aby nabyly plochý tvar a dalo se s nimi při pletení lépe manipulovat (obr. 12). Pruty se posléze nasekají zahnutým nožem s dřevěnou rukojetí. Dalším mohutným nožem se namlácené šlahouny těsnají doprostřed kolem předpřipravené svázané růžice z proutí, která tvoří základní kostru každého koše (obr. 13). Ošatka se zakončí obručí vytvořenou ze silnějších bambusových větví (obr. 14), případně se podle potřeby nechá nedokončená.

Pro pruty chodí zejména ženy a děti několik kilometrů hluboko do džungle, odkud jejich otep potom odnesou do vesnice na svých hlavách. Na cestě na ně číhá řada nebezpečí v podobě divé lesní zvěře jako leopardi a tygři. Během monzunu je přístup do džungle v mnohém omezen, jelikož je tato cesta během vytrvalého deště z důvodu běžných sesuvů půdy velice riskantní. V takových případech tito dómové nemohou pracovat a v podstatě hladoví.

Znalost profese se patrně stále předává z otce na syna již od útlého dětství. Koše vyrábí zejména muži, občas jim pomáhají právě jejich malí synové. Ženy na rozdíl od nich pečují o domácnost, o své děti a hospodářství. Potomci s pomocí při výrobě začínají již kolem pátého roku. Při mých návštěvách vesnice právě malí chlapci běžně pomáhali.

Košíkářství je jedním z řemesel, které je v této geografické oblasti i v současné době stále vitální a (i když asi v omezené míře) soběstačné. I z toho důvodu pravděpodobně otcové košíkářství své syny stále učí a na rozdíl od příslušníků kast vykonávajících jiná řemesla předpokládají, že se budou tímto zaměstnáním živit i v budoucnu.

4.6.2. Kovářství

Zatímco jsou v této oblasti lóhárové podskupinou kasty *śilpkar dom*, jsou společně s dalšími podskupinami této kasty označovány jako haridžané (popřípadě *Scheduled caste*) a s těmito podkastami se ztotožňují, v jiných indických oblastech stojí v kastovní hierarchii výše a

nejsou považováni za původně nedotýkatelné skupiny.¹⁵⁵ Toho jsem byl svědkem v západoindickém státě Rádžasthán ve městě Puškar, kde lóhárové obývali jednu z městských čtvrtí, zatímco nedotýkatelné skupiny žili za branami města v poušti. O této divizi vědí samotní dómští kováři a lóháry z ostatních států hodnotí jako jinou, sobě nepřibuznou skupinu.

Několik kovářských dílen lemuje hlavní nákupní ulici ve městě Bhímtál, která je i pro většinu obyvatel ostatních zkoumaných lokalit nejbližším obchodním centrem. Dílny již nejsou, jak pravděpodobně dříve byly, přenosné, ale tvoří je několik v rámci obce prostorově vzdálených kójí z vlnitých plechů (obr. 15). Jedná se patrně o nejrychlejší a nejlevnější způsob založení drobného podniku. Movitější obchodníci většinou obývají pronajaté zděné obchody, které jsou v této lukrativní obchodnické čtvrti poměrně drahé.

V okolí města Bhímtál se podle výpovědí mých konzultantů lokální kovářské vesnice, ani jednotlivé rodiny, nevyskytují. Proto jsou tito kováři odjinud a do Bhímtálu přišli za prací z jiných částí Indie, v několika případech i z nedalekého Nepálu. Označují se podobně jako kováři z jiných částí kumáúnského regionu profesionálním lóhár. Jedná se zejména o mladé muže, kteří zde žijí na ubytovně s kováři z dalších vzdálených lokalit a jednou za dva až tři měsíce se za svými rodiči, nebo manželkou s dětmi, vracejí. S touto praxí jsem se setkal i v přibližně šedesát kilometrů severně vzdálených obcích Gárgáří a Sál, které krom několika bráhmanských a thákurských rodin obývají pouze rodiny kovářské. I v těchto lokalitách nastala situace, o které jsem se obecněji rozepisoval již výše. Některé rodiny byly kvůli nedostatku pracovních příležitostí coby kovářů nuceny rodné vesnice opustit, aby se usadily v jiných regionech, kde je kovářů nedostatek. Další rodiny přestoupili k provozování jiného, v této lokalitě tradičně nevykonávaného, řemesla. Tím se zřejmě tyto obce stávají soběstačnými.

Kováře z různých částí Indie neodlišuje jen jejich příslušnost ke kastám odlišných společenských postavení, ale také způsob jejich práce. Zatímco v rádžasthánském Puškaru pracovali společně se svým manželem i ženy (obr. 16), v tomto regionu se kovářky nevyskytují. Ženy z registrovaných kast obecně tradičně nepracují a pečují spíše o domácnost a soukromá políčka. Obživa tak náleží převážně mužům.¹⁵⁶ Proto pravděpodobně funkce, které v puškarské kovářské komunitě zastávaly manželky, sestry a matky, zde vykonávají jiní mužští rodinní příslušníci nebo kolegové. Kováři, se kterými jsem se v kumáúnském regionu během výzkumu setkal, již v dnešní době povětšinou užívají moderní technické vymoženosti a nástroje poháněné elektrickým proudem. Každá dílna se specializuje na určitý druh výrobku. Nejběžnější je asi umělecké kovářství pro výrobu

¹⁵⁵ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 803.

¹⁵⁶ Srov. Viswanath, L., *Social Mobility Among Scheduled Caste Women in India*, Uppal Publishing House, New Delhi 1993.

okrasných mříží, plotů, branek apod. S užitkovým kovářstvím, které vyžaduje klasické kovářské vybavení ve formě pece a mechanického dmýchadla, jsem se setkal jen sporadicky (obr. 17). Není prý tolik výnosné.

Ve všech případech ale kováři pracují na kovadlině zapaštěné v zemi vsedě přímo na podlaze nebo na bobku (obr. 18). V některých případech, kdy je zapotřebí pomoci druhého kováře, se postaví naproti tomu sedícímu a ve vysokých frekvencích se s ním při kování s využitím velké palice střídá. V jedné bhímtálské dílně jsem se setkal s tím, že si mladí kováři pro stojícího pracovníka vyhloubili díru do země, aby se při práci nemusel ohýbat a byl tak se sedícím kolegou ve stejné úrovni (obr. 19).

Kováři se se svými klienty na rozdíl od bérijagaonských košíkářů běžně stýkají. Pokud se jedná o malou zakázku (například výroba srpu na trávu), počkají si na výrobek zákazníci rovnou na lavici před dílnou a řemeslníky v kvalitě provedené práce kontrolují. Klienty jsou všechny ve městě a okolí přítomné kasty, zejména potom bráhmani a thákurové, kteří se zde často živí zemědělstvím. Na rozdíl od košíkářů s městskými obchodníky zřejmě nespolupracují, jelikož mají dostatečné odbytiště přímo u své dílny ve městě, kde přijímají objednávky osobně. Nemusí se tedy dělit o provizi.

4.6.3. Stavebnictví

Pravděpodobně nejrozšířenějším současným dómským tradičním řemeslem je v bhímtálském okrese stavba domů. Tuto práci vykonávají zejména dómové ze skupiny órh. V této lokalitě se pro ně častěji užívá označení mistri (obr. 20). Staví domy zejména pro okolní obyvatelstvo. Pokud je v komunitě potřeba postavit nové obydlí, vybuduje ho samotná rodina, případně si najme řemeslníky z jiných vesnic (těm na rozdíl od příslušníků rodiny platí). Členy své vlastní komunity na stavbě většinou nezaměstnává. Dómové obecně také podle jiných zdrojů pro sebe navzájem dříve za peníze nepracovali. Najímali si na práci jiné nepříbuzné skupiny.¹⁵⁷

Nejčastějším stavebním materiálem jsou velké kameny, které dómové získávají v džungli (obr. 21). Spáry vyplní betonem, na jehož přípravu užívají cement získaný v nedalekém přírodním volně přístupném dole. Materiál na stavbu domu tedy často nestojí téměř nic.

Stavba domů ale patrně nemůže být dostatečným zdrojem obživy pro všechny vzhledem k tomu, že mým odhadem 80 procent místních domů patří do skupiny mistri a jejich dharmou je tedy vykonávání zednických povolání. Řada z nich pracuje na drobných stavebních úpravách, opravách vozovek, často byli k vidění v džungli při vytváření kamenných chodníků apod. (obr. 22). O tom, že tento způsob obživy není příliš výdělečný,

¹⁵⁷ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 126.

svědčí informace o průměrných mzdách, které tito řemeslníci za svou práci dostávají. Renomovaný zedník za celý den práce dle slov mých konzultantů dostane zhruba 200–250 rupií (100–120 CZK), námezdní dělník potom plat v rozmezí 100–150 rupií (50–70 CZK). Jelikož je v této lokalitě příslušníků skupiny mistri nadbytek, musejí hledat uplatnění i v jiných sektorech. Některé rodiny proto přestoupily k zemědělství, jiné pracují v bhímtálských továrnách, ve službách jako pomocníci, a někteří jsou nezaměstnaní.

Rád bych se zde dotkl drobného problému, který výzkumníkovi po chvíli při rozhovorech s příslušníky této podkasty vytane na mysli. Zmínil jsem se o něm již v kapitole o postavení domů v indické společnosti. Dómy postavený dům je z důvodu jejich rituálního znečištění zpočátku kontaminovaný, a musí být proto členy vyšších kast obřadně očištěn. U jiných podkast skupiny šilpkar (vykonávajících odlišné povolání) jsem se s tímto problémem nesetkal. Zdá se proto, že u menších produktů jejich výrobní historii uživatelé neřeší. Jiná situace je u drobných dómských zemědělců, kteří na trhu prodávají své přebytky ovoce a zeleniny. Ti uvedli, že si od nich jejich plodiny kupují jen příslušníci deprivovaných skupin. Bráhmani o ně prý zájem nemají.

4.6.4. Hudba

Hudební profesi ve zkoumaném regionu zastává zejména podskupina kasty šilpkar, která nese název hurkijá. Označení skupiny je odvozeno od malého ručního bubínku (hurká), na který tradičně hráli muži, zatímco jejich ženy do rytmů bubínku a manželova zpěvu tancovaly. Slovník registrovaných kast uvádí, že se pro tuto skupinu užívá identického názvu mírásí.¹⁵⁸ Toto označení bude pravděpodobně podřízeno náboženskému vyznání jeho nositelů. Zatímco internetový slovník etnických skupin (www.joshuaproject.net) označuje hurkije za hinduisty, jsou mírásíové vyznavači islámu.¹⁵⁹ Moji konzultanti hudebnickou skupinu mírásí neznali. Přesto jsem se ale v regionu s muslimskými hudebníky setkával na svatbách (obr. 23–27).

I když různé odborné prameny uvádějí, že se hudební produkci věnují muži (zatímco ženy tancují),¹⁶⁰ já osobně jsem se setkal s tím případem, že na hudební nástroje hrály i dívky. Vídal jsem se například s rodinnou hudební skupinou, která objížděla různá regionální města, na jejichž ulicích hrála jak tradiční písně této oblasti v regionálním jazyce kumauní, tak známější písně z populárních bollywoodských filmů. Kapela každý den hrála stejné skladby a reagovala na potřeby publika, které za písně na přání platilo okolo 10 rupií (asi 4 CZK).

¹⁵⁸ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1198.

¹⁵⁹ Hübschmannová, M., Domští hudebníci v Indii, in: *Romano džaniben*, 3-4/97, Praha 1997, s. 11–25.

¹⁶⁰ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1199.

Skupina byla tříčlenná (obr. 28). Vedl ji starší otec, který hrál na v indické tradiční hudbě poměrně moderní harmonium a v písničkách zpíval mužské party (obr. 29). Doprovázely ho dvě dcery, jedna z nich hrála na dvoustranný buben dhólak a na ruce, kterou bubnovala, měla navázané rolničky gunguru (obr. 30). Ve zpěvu se střídala se svým otcem, který ji často kvůli jejímu silnému a zvučnému hlasu dával při vystoupení přednost. Druhá dcera pouze zpívala a luskala prsty do rytmu (Nahrávky 1 a 2). Starala se vedle toho o komunikaci s publikem a vybírání peněz. Když bylo zřejmé, že shromážděné publikum už více nezaplatí, posbírali hudebníci své nástroje a přesunuli se o několik set metrů dále (obr. 31). Pravidelně ale hráli na stejných místech, takže bylo vidět, že na ně lidé už čekají a navzájem se znají. Muzikanti za svou produkci přijímali jak peníze, tak vařené jídlo, které jim posluchači nosili v plastových nádobách nebo igelitových taškách. Připravené jídlo jsem hudebníky viděl jíst v zákrytu po ukončení hraní stranou očí publika.

Někdy v průběhu hudební produkce dospělých okolními ulicemi obcházejí jejich malé děti a žebrají drobné mince na kolemjdoucích. S takovými dětmi jsem se setkal v obci Vinájak, kde dvě přibližně desetileté dívky obcházely tamní obchody s malým bubínkem a na požádání za malou úplatu posluchačům hrály (obr. 32 a 33). V repertoáru měly tradiční kumáúnské písničky a při jejich zpívání se doprovázely na zmíněný malý ruční bubínek (Nahrávka 3). Stejně dívky jsem o několik dní později potkal i v jiných lokalitách.

Nutno podotknout, že s rozvojem a popularitou reprodukováné hudby zájem o služby těchto tradičních hudebníků patrně upadá. Možná i z toho důvodu v současné době hrají spíše na ulici než při rodinných oslavách apod. Je ale možné, že se hudební produkci na ulicích tito muzikanti věnovali primárně, hudbu na oslavách mohly obstarávat jiné skupiny. Má osobní zkušenost ale poukazuje na to, že byl profesionálních hudebníků v této lokalitě nedostatek. Moji konzultanti často na mé otázky ohledně muzikantů odpovídali, že profesionální hudebníky z tohoto regionu neznají: *But there are no musicians in Bhímtál.* (Ale tady v Bhímtálu žádní hudebníci nejsou.)¹⁶¹ Na jejich oslavách prý hrají zejména členové jejich vlastní komunity, kteří hudební produkci berou spíše jako zábavu, ale vedle toho provozují jiná povolání. Ve městě Bhímtál to byl například jeden hudebník pravděpodobně ze zednické kasty mistři. To by mohlo nasvědčovat tomu, že se v této lokalitě důmové provozující hudební profesi tradičně nevyskytují.

Na jedné bráhmanské svatbě ve městě Naukučijatál, které jsem se účastnil, hráli dómští hudebníci konvertovaní na islám. Jednalo se o hudebníky z města Haldvání, které je vzdálené přibližně hodinu cesty autobusem. Ti doprovázeli hrou na bubny a žesťové nástroje ženicha do domu nevěsty, kde probíhaly svatební rituály a také velká hostina (obr. 23–27). Po jejich příchodu k brance zůstali hudebníci před domem, kde ještě chvíli hráli, potom se ale odešli a nahradila je reprodukováná populární hudba.

¹⁶¹ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

O tom při mé výzkumné sondě v západointickém státě Rádžasthán hovořili i konzultanti z jedné z džajpurských komunit hudební kasty bhópa. I o jejich služby přestal být zájem, a tak tito konzervátoři tradičního rádžasthánského folkloru předváděli své umění před turisty. Sami uváděli, že své potomky hře na tradiční strunný nástroj *rávantha* již učit nebudou (obr. 34).

Okrajově a náznakem se o podobném jevu zmiňuje i Singh, když uvádí, že již příslušníci těchto skupin vykonávají jiné profese, zejména nádeničinu a drobný pouliční prodej.¹⁶² Ten také popisuje, že zatímco muži hráli na hudební nástroje a zpívali, ženy tančily. Tanec je ale vnímán jako nečisté a ostudné povolání. O tom mě přesvědčovalo i několik mých konzultantů. Ženy, které takovou profesi vykonávaly, hodnotili jako nepočetné. Možná i proto při jednom velkém náboženském festivalu (35–41), v jehož rámci probíhaly velké pouliční oslavy v kumáúnském regionálním městě Nainítálu, zastávali roli tanečnic za ženy převlečení muži (obr. 35).¹⁶³ S ženskými tanečnicemi jsem se při výzkumu v kumáúnském regionu nesetkal.

4.6.5. Zemědělství

Jedním z nejrozšířenějších druhů profesí, kterou v dnešní době dómové ve zkoumané lokalitě vykonávají, je zemědělství (obr. 42 a 43). V kumáúnském regionu se o něm jako o typicky dómském povolání (vedle řemesel) zmiňují i některé prameny z počátku dvacátého století.¹⁶⁴ Samotní konzultanti hovoří o tom, že zemědělství mezi tradičně dómské způsoby obživy nepatří. Běžným se stalo v průběhu minulého století, kdy postupně docházelo k usazení kočovných skupin. Usazení si moji dómští konzultanti nepamatovali. Jen několik z nich ho znalo z vyprávění. Popisovali ho jako složitý proces, kdy okolní obyvatelstvo nechtělo jejich usazení v blízkosti (nebo v rámci) své vesnice připustit. Zdá se tedy, že se jednalo o několikaleté snahy. Podle syna českého emigranta Fredericka Smetacka se o usazení některých z nich v okolí Bhímtálu zasloužil právě jeho otec (těsně po konci druhé světové války), který některým poskytl své vlastní pozemky. Více informací, celistvějších a relevantnějších, se mi bohužel nepodařilo zjistit.

¹⁶² Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1199.

¹⁶³ Hudebníci při tomto svátku vytvořili několik velkých performačních skupin z hudebníků z celé vesnice – dokonce i těch, kteří se hudbě běžně nevěnují, a na deset dní, během kterých oslavy festivalu probíhaly, hráli a tančili v nainítálských ulicích převlečení do pestrobarevných kostýmů. Vedle klasických výše jmenovaných nástrojů hráli na různé druhy bubnů, klávesy, chřestidla, ale dokonce i dudy. Během přibližně půlhodinových představení se kolem nich vytvořil velký shluk přihlížejících a házel jim na zem drobné peníze, které tanečnici s groteskními pohyby ze země sbírali.

¹⁶⁴ Např. Baines, A., *Ethnography (Castes and Tribes)*, Encyclopaedia of Indo-Aryan Research, Strassburg 1912, s. 84.

Nedotýkatelní obecně měli po staletí velmi omezený přístup k osobnímu vlastnictví půdy. To vyplývá už z Manuvých zákonů (*Mánavadharmaśāstra*), které se snažily majetek nedotýkatelných výrazně regulovat a ten se měl omezovat pouze na osly a psy.¹⁶⁵ O tom se zmiňuje i současná studie Sukhadea Thorata: *Traditionally, Scheduled Castes (SCs) have been denied property rights. (...) The government has conceived and implemented several welfare programmes aimed at the emancipation of and the promotion of economic mobility among SCs.* (Tradičně byla registrovaným kastám odepírána práva na majetek. (...) Vláda vytvořila a realizovala několik podpůrných sociální programů vedoucích k emancipaci a podpoře ekonomické mobility mezi registrovanými kastami. Překlad: Houdek)¹⁶⁶ Zatímco tedy byli dříve příslušníci deprivovaných kast zaměstnaných v zemědělství nuceni pracovat na polích, které sami nevlastnili, v dnešní době ve zkoumané lokalitě obdělávali zejména políčka vlastní a drobné zemědělství bylo převážně v sezónních měsících hlavní formou jejich obživy, zatímco jejich tradiční řemeslo sloužilo spíše pro přilepšení a profesi vykonávanou zejména mimo zemědělskou sezonu.

Tříčlenná skupina bráhmanských a thákurských mladíků z města Naukučijatál popisovala, že smí dómští dělníci v případě práce pro privilegované kasty obdělávat pouze vyprahlá políčka, v podstatě je jen kultivovat a po sklizni likvidovat zbývající již nepotřebné rostliny. Podle nich práci s plodinami vykonávají samotní bráhmani nebo thákurové, protože by dómové jejich rostliny svou intervencí znečistili. Je pravda, že jsem osobně práci dómů s živými rostlinami svých bráhmanských sousedů nikdy neviděl. Naopak jsem je několikrát zahlédl okopávat vyprahlé pole po sklizni úrody apod. (obr. 44).

Why they work on the fields of Brahmins?

Manibala: No, they are not allowed to work at the fields of Brahmins because if they will touch, the crop is not going to be... grown. It must be dried. (...)

So in which kind of fields they work?

Nakul: In which is having only rocks and all, not cultivated.

(Proč pracují na polích bráhmanů?)

Manibala: Ne, oni na polích bráhmanů pracovat nesmí, protože kdyby se (plodin) dotkli, úroda by nevyrostla. Musí to být vyprahlé (půda).

Takže na jakých polích pracují?

Nakul: Na těch, na kterých jsou kameny a tak, na nekultivovaných.)¹⁶⁷

¹⁶⁵ Zbavitel, D., *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, Ex Oriente, Praha 2009, s. 179.

¹⁶⁶ Thorat, S., *Dalits in India*; Sage; New Delhi 2009; str. 46.

¹⁶⁷ Manibala a Nakul Pande, *bráhmáni*, 13–15 let, zaznamenáno 12. 3. 2010, Naukučijatál.

I přesto, že řada původně nedotýkatelných skupin obecně v dnešní době drobná políčka vlastní, nepřesahují podle statistik National Sample Survey rozlohu 0,40 hektarů. Proto jsou příslušníci registrovaných kast studií nadále hodnoceni jako *landless/ bezzemci* nebo *near-landless/ skoro-bezzemci*.¹⁶⁸ To potvrzují i mé osobní zkušenosti z kumáúnského regionu, kde dómové obdělávali převážně drobná políčka za svým domem. Plodiny potom využívali pro vlastní potřebu, vzniklý přebytek prodávali na trhu ve městě.

V případě některých obcí, kde dómové vlastní pole větší rozlohy a jejich produkce plodin je přímo úměrně vyšší, spolupracují jejich obyvatelé, podobně jako košíkáři z obce Bérijagaon, s obchodníky z města, kteří od nich zeleninu odebírají a posléze distribuují na trhu. Například rodina mých konzultantů od infrastruktury poměrně vzdálené horské obce Karkótak, ve které žijí pouze dómové, každý zářijový den sklídila dvě krabice rajčat, které potom nejčastěji ženy odnesly na svých hlavách přibližně šest kilometrů strmou cestou dolů do města Bhímtál, odkud zeleninu poslaly nákladním autem k dealerům na trh (obr. 45–47). I přesto, že je v období sklizně tento způsob obživy pro místní dómy poměrně výnosný, neopouštějí svá tradiční řemesla (v případě obce Karkótak jde o stavbu domů) a mají pracovní role systematicky rozdělené. Ženy se starají především o pěstování zeleniny, zatímco mužští rodinní členové pracují příležitostně na stavbách nebo jako námezdní dělníci. Poměrně velké množství dómských rodin žijících v horských osadách chová dobytek – krávy a kozy (obr. 48–51). Důvodem k jejich chování je prý čerstvé mléko, které by z důvodu jejich prostorové odloučenosti bylo poměrně těžko dostupné. Mléko ale používají pro vlastní potřebu a okolnímu obyvatelstvu ho neprodávají (je dost možné, že by mléko od dómských krav okolní obyvatelstvo z důvodu konceptu rituální čistoty nepřijímalo). Karkótačtí dómové chovají dobytek přímo ve svém domě (obr. 52 a 53). Staví si za tím účelem patrová obydlí, jejichž první patro je určeno k obývání, zatímco v přízemí žijí krávy a kozy. Sami takový způsob umístění chlévů vysvětlují svou ekonomickou situací. Oddělené chlévy si podle nich mohou dovolit jen movitější rodiny (jako například dómové z vesnice Sangurigaon).

4.6.6. Akrobacie a žebrota – Kalendar colony

Asi hodinu cesty autobusem od města Bhímtál se nachází větší regionální město Haldváni (přibližně 140 000 obyvatel),¹⁶⁹ které je místním obchodním centrem. Podle bhímtálských obyvatel je v Haldváni největší regionální trh, kde nalézají odbytiště i produkty různých dómských řemeslných podskupin. Nedaleko městského trhu, v těsné blízkosti tamního

¹⁶⁸ Thorat, S., *Dalits in India*; Sage; New Delhi 2009; str. 54.

¹⁶⁹ Zdroj: www.population-of.com.

hlavního vlakového nádraží, se nachází tzv. *Kalendar colony*, osada dvou společně v ní žijících kast nat a kandžár (obr. 54). Podle Singhova slovníku registrovaných kast kandžárové zřejmě pocházejí z Rádžasthánu, odkud odešli, aby se uchránili konverze k islámu.¹⁷⁰ I když je tento slovník popisuje jako od domů odlišnou skupinu, uznává, že mezi nimi existovaly ekonomické vztahy (vedle toho i například se skupinou nat) a s některými dómskými podkastami dokonce sňatky – zejména s košíkáři berijá.¹⁷¹ Britský etnograf Herbert Risley o kandžárech hovoří jako *gypsy-like tribe* (Cikánům podobném kmeni)¹⁷², čímž patrně reaguje na jejich kočovný způsob života. Podobně zachází i s charakteristikou skupiny nat, kterou označuje podobně *gypsy-like caste* (Cikánům podobnou kastu)¹⁷³.

Tradičně se kandžárové v některých oblastech živilí výrobou rákosových výrobků, jako jsou košíky nebo slamníky. Jelikož dříve obývali džungli, dá se předpokládat, že měli dobré znalosti tamní flory. Z některých květin a travin tak získávali vonné esence.¹⁷⁴ Někteří se také živilí extrahováním džusu z palmových listů, z čehož potom vyráběli osvěžující nápoj pro příslušníky nízkých kast.¹⁷⁵ Někteří se také patrně živilí vyděláváním kůže, kterou posléze potahovali bubínky užívané jinými kastami k hudební produkci.¹⁷⁶ Několik publikací potom zmiňuje, že se kandžárové živilí tancem a zpěvem, stejně jako krádežemi.¹⁷⁷

Natové se oproti tomu živilí primárně taneční a hudební produkcí. Podobně jako kandžárové pravděpodobně pocházejí ze západoindického Rádžasthánu.¹⁷⁸ Jejich kastovní pojmenování je odvozeno ze sanskrtského slova *naṭa*, což je označení pro tanečníka.¹⁷⁹ Jejich ženy se také výraznou měrou podílejí na rodinné ekonomice. Některé zatím neprovdané dívky se živily prostitucí, natové obecně byli také známi pro své akrobatické umění a drobné triky a gagy,¹⁸⁰ a pro tanec na laně nataženém ve výšce.¹⁸¹ Akrobacie byla podle řady literárních pramenů výsadou dómských skupin obecně.¹⁸²

¹⁷⁰ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 678.

¹⁷¹ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 683.

¹⁷² Risley, H., *The People of India*, Asian Educational Services, New Delhi 1999[f.p. 1915], s. 462.

¹⁷³ Risley, H., *The People of India*, Asian Educational Services, New Delhi 1999 (f.p. 1915), s. 466.

¹⁷⁴ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 679–680.

¹⁷⁵ Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 149.

¹⁷⁶ Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 149–150.

¹⁷⁷ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 681–683.

¹⁷⁸ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 985.

¹⁷⁹ Tamtéž.

¹⁸⁰ Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 4/4, LPP, Delhi 2005[f.p. 1896], s. 57.

¹⁸¹ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 991.

¹⁸² Např. Ghurye, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008, s. 318.

Haldvánská *Kalendar colony* byla v době výzkumu dle mého odhadu dlouhá přibližně 400 metrů a široká 200 metrů. Podle slov jedné z jejích obyvatel v ní žije téměř pět tisíc lidí. Kolonie se skládá z provizorních přístřešků tvořených zejména recyklovanými materiály, jako jsou plachty, pytle, fólie a textilie. Ty jsou natažené na jednoduchých konstrukcích. Na zadním okraji kolonie se objevují jednopokojové domky ze dřeva, případně z cihel (obr. 55). Do osady není zaveden zdroj pitné vody ani kanalizace. Proto její obyvatelé chodí na toaletu na železniční dráhu. Za kolejemi je potom velké odpadiště, kde se obyvatelé zbavují nepotřebných věcí, odpadků a mrtvých těl zvířat (obr. 56).

V kolonii podle slov několika různých konzultantů z venčí i zevnitř komunity žijí natové společně s kandžáry. Podle slov některých z nich v ní žijí pospolu muslimové a hinduisté. Když jsem se doptával samotných obyvatel, popisovali jedni, že komunitu tvoří jen muslimové, druhí hovořili pouze o hinduistech. Její členové se od okolních obyvatel moderního indického města neliší jen svými životními podmínkami, ale také zevnějškem. Ženy byly často výrazně líčené, nosily množství masivních šperků. Nalíčené byly už dívky v nízkém věku. Ženy i přesto, že byly muslimky, nechodily zahalené. Některé měly jen přes část vlasů převázané šátky.

Obyvatelé *Kalendar colony* se živili především nádenickou prací. Někteří muži pracovali na stavbě velké dálnice nedaleko osady (obr. 57–59). K práci užívali své koně a oslíky, které chovali na okraji osady (obr. 60). Celou kolonii také lemovaly desítky koňských povozů, na kterých muži za finanční úplatu převáželi stavební materiál apod. (obr. 61 a 62). Byli jedněmi z mála (s výjimkou horské osady Karkótak), u kterých jsem se s chovem koní setkal. Ženy a děti se potom živily nejčastěji žebrotou a drobnými krádežemi. Měly vytipovaná frekventovaná místa, na kterých se koncentrovaly. To bylo například vlakové nádraží v několik kilometrů vzdálené vesnici Kathgódam, kam za žebrotou docházely, případně se soustředily na haldvánském trhu a před hinduistickými chrámy. Ženy a děti žebřaly i v okolí kolonie, jelikož byla u poměrně frekventovaně navštěvovaného hlavního nádraží. Když mě ale jednoho dne pozvali obyvatelé osady dovnitř, žebřání ustalo. Stal jsem se čestným hostem, kterého zvaly všechny rodiny k sobě do domu. Když po mně jeden malý chlapec požadoval drobné peníze, dospělí ho propleskli. Žebřání se tedy jevilo jako profese provozovaná vně komunity. Pokud ale někdo vstoupí do jejího vnitřku, zastane zřejmě odlišnou roli, úlohu hosta.

Setkal jsem se i s několika muži, kteří se živili opravou bubnů, tzn. že vyměňovali koženou blánu za novou (obr. 63). Jiní byli hudebníci. Řada z nich jsou také akrobati a tanečníci. S některými z nich jsem se setkal zejména v roce 2009 v době náboženských festivalů, kdy měly v haldvánských ulicích mezi dvěma přinesenými tyčemi natažené lano, na kterém tančily malé dívky, případně dělaly jiné akrobatické kousky. Otec s matkou potom seděli opodál a pouštěli moderní indickou hudbu z přineseného amplionu.

Osada měla u okolního obyvatelstva velmi špatnou pověst. Několikrát mě různí lidé varovali, abych se kolem osady moc nepohyboval, zejména po setmění. Moji bhímtálští konzultanti z řad bráhmanů popisovali, že tamní mohou člověka dokonce zabít. Když jsem se několikrát odpoledne kolem kolonie pohyboval a sledoval dění, snažilo se mě několik neznámých kolemjdoucích přesvědčit, abych do osady ve vlastním zájmu nechodil. Jeden můj bráhmský konzultant dokonce trval na tom, že mě po mém jednom večerním příjezdu z Dillí na haldvánské nádraží vyzvedne, aby se mi nic nestalo. Musel jsem na něj čekat uvnitř nebo v těsné blízkosti nádraží. Když jsem potom svým bráhmským konzultantům popisoval, že jsem byl několikrát hostem kalendarských rodin, považovali mě za blázna a upřímně se divili, že se mi nic nestalo.

Kalendarskými kandžáry i naty všichni z mých konzultantů pohrdali zejména pro jejich špatné životní podmínky a provozování z jejich pohledu pokoutných řemesel. Distancovali se od nich i dómové, kteří sami měli špatné sociální postavení. Podrobnosti o životě a vztazích kalendarských s okolním obyvatelstvem neznám, protože se mi do osady podařilo proniknout až v samotném závěru druhé etapy mého výzkumu.

4.6.7. Kremační ghát – poskytování dřeva na podpal

Na nedalekém kremačním ghátu ve městě Ráníbágh pracují dómové jako správci spáleniště – poskytují dřevo na podpal rodinám nebožtíků, starají se o úklid prostranství a zpracovávají oblečení zemřelých (obr. 64), jehož část rodina nebožtíka spalovači na kremačním ghátu dá. Na některých ghátech mají podle Briggse dómové na poskytování dřeva pro podpal hranice monopol. Vedle toho potom mají nepsaný nárok na jeho oblečení.¹⁸³ Moji konzultanti byli přesvědčeni, že oblečení mrtvých nosí. To je také jeden z důvodů, proč je i přes příslušnost ke stejné „nadskupině“ dómů považují za velmi nečisté pro jejich úzký kontakt se smrtí. S dómami z ghátu se nestýkali a distancovali se od nich. Na ráníbághském ghátu tito dómové vypomáhali rodinám nebožtíků s organizací kremační ceremonie, pokud hranice nehořela, poskytovali nejstarším synům, kteří obřad vedli, urychlovací hořlavou směs. Po dohoření hranice pomohl rodině popel smýt a naházet zbytky hranice a těla do řeky (obr. 65).

Zde stojí za zmínku, že podle mých konzultantů (jak dómů, tak bráhmanů) jsou dómové vykonávající tuto profesi jedinou skupinou, kterou smí okolní obyvatelstvo oslovovat označením *ḍom/ ḍūm* – pravděpodobně pro jejich velmi nízký sociální statut způsobený kontaktem s mrtvými těly a majetkem zemřelých.¹⁸⁴ Spalování mrtvých je

¹⁸³ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 180.

¹⁸⁴ To by ale v podstatě bylo v rozporu s daty zmíněnými v předchozích kapitolách. Proto tuto informaci neberu jako bernou a zmiňuji ji spíše pro zajímavost. Bližší informace se mi totiž z oficiálních zdrojů nepodařilo zjistit.

řemeslem vykonávaným některými skupinami dómů již dlouhou dobu. Vedle několika publikací z konce 19. století a začátku 20. Století, se o něm zmiňuje i Irwing Brown ve svém příspěvku *Roms are Doms* (1927),¹⁸⁵ který už v té době hovoří o jejich velkém bohatství, případně Sherring o roli dómů na varánáských kremačních ghátech (1872).¹⁸⁶

4.6.8. Ostatní povolání

Mezi další povolání, která dómové v městě Bhímtál (a jeho bezprostředním okolí) vykonávali, patří například truhlářství a krejčovství (obr. 66). Tito řemeslníci pracovali v podobných dílnách jako výše uvedení kováři. Někteří místní dómové pracují jako výrobci a opraváři obuvi. Bráhmanští obchodníci jako tradiční povolání místních dómů uváděli i vydělávání kůže a její zpracování.

Na závěr této podkapitoly bych se také rád zmínil o čím dál více početné skupině dómů, kteří se stali úspěšnými podnikateli a jsou například majiteli restaurací, hotelů, obchodů apod. Přístup okolního obyvatelstva k nim je o poznání lepší a tito dómové se podle mých zkušeností snaží od ostatních příslušníků stejné sociální skupiny distancovat a vydělovat. Například jeden můj konzultant, který vlastní poměrně luxusní ubytovnu pro studenty místní pobočky Kumáúnské státní univerzity, svůj původ před klienty skrývá. Ti, ač v jeho domě žijí i několik let, podle něj o jeho původně nízkém sociálním statutu nevědí. Při svém výzkumu jsem se přátelil i s několika dómy, kteří pracovali v bankách, restauracích nebo byli státními úředníky. Zajímavé je, že práce dómů v restauracích podle slov některých bráhmanů pro ně není nečistá. U nich v domácnosti by ale nejspíš nepojedli.¹⁸⁷ Dómové, podobně jako jiné deprivované kasty, se už ale čím dál častěji objevují i na politické scéně. Při výzkumu jsem téměř každý den docházel do rodiny dómského starosty obce Sangurigaon nebo jsem se přátelil s bývalým uttaráňčalským ministrem dopravy Sureshem Aryou. Je tedy patrné, že se profesní situace stále mění a v čím dál větší míře dochází k profesní, a v návaznosti i sociální, mobilitě.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Brown, I., *Roms are Doms*. *JGLS*, Third Series, Vol. VII (1928), pp. 170–177.

¹⁸⁶ Sherring, M. A., *Hindu Castes and Tribes as represented in Banares*, 1872.

¹⁸⁷ Např. Deepak Sharma, bráhman, asi 50 let, zaznamenáno 13. 3. 2010, Bhímtál.

¹⁸⁸ Profesní a sociální mobilitě registrovaných kast se podrobně věnuje publikace: Viswanath, L., *Social Mobility Among Scheduled Caste Women in India*, Uppal Publishing House, New Delhi 1993.

5. Výběr partnera a role v dómské rodině

Jelikož jsem se nesetkal se studií, která by se dómské rodině podrobně věnovala, budu v této kapitole vycházet především z vlastních postřehů a výpovědí konzultantů zaznamenaných v mých terénních denících a na audio i video nahrávkách. Z toho důvodu si ani v této kapitole nekladu za cíl popsat dómskou rodinu v celé její komplexnosti, ale v aspektech, se kterými jsem se během výzkumů setkal.

5.1. **Prostorová distribuce dómských obydlí**

Obydlí dómů ve zkoumaných lokalitách byla zpravidla roztroušena po podhimalájských vrších (obr. 1). Tvořily tak kompaktní hustě obydlené sídliště jen zřídka. Pokud byla *harijan basti* (haridžanská osada) součástí větší vesnice, kterou obývaly i jiné, výše postavené kasty, byla mezi částí obce osídlené vyššími kastami a dómským osídlením zatelná hranice, jak prostorová, tak po delším pozorování i sociální (obr. 104). I když v dnešní době už není oddělení dómů od okolních obyvatel tolik striktní, jak tomu bylo např. před sedmdesáti lety,¹⁸⁹ sociální a prostorová propast se ve zkoumaných lokalitách mezi těmito různými částmi obce stále objevuje. Neobjevuje se už tolik na území větších měst, jako jsou Bhímtál, Nainítál nebo Haldvání, kde ale přesto dómové podle všeho mají spolu s dalšími nízkými kastami vyčleněný areál, ve kterém žijí. Není už ale tolik vyloučen sociálně.

V kontextu vesnic v jejich okolí dodnes existují minimálně dvě studně, kdy každá z nich byla dříve striktně přidělena jen určitým vrstvám obyvatel (obr. 4). Dnes už je situace patrně jiná. I když například dómové z obce Sangurigaon chodí pro vodu do své vlastní studny na jeden z kopců, vysvětlují oni i tamní bráhmani, že čerpat vodu z bráhmanských studní mohou taktéž.¹⁹⁰ V obci Nakučijatál jsem se ale setkal se striktním dodržováním jejich odděleného užívání ještě v dnešní době (viz. kapitola 3.5.1.).

Zhruba v polovině případů jsem se setkával se samostatnými, od ostatních obcí oddělenými dómskými osadami, které nesly i své vlastní jméno (např. odlehlá horská osada Karkótak, košíkářská kolonie Bérijagaon, patrně i Bidžraulí a Sakhóla apod.). Tyto vesnice byly často v těžko přístupných oblastech na podhimalájských vrších v několikakilometrové vzdálenosti od okolního obyvatelstva. V těchto osamostatněných dómských koloniích často lidé žili pravděpodobně právě z důvodu jejich sociálního i prostorového odloučení

¹⁸⁹ Např.: Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953. A další.

¹⁹⁰ Někteří bráhmani z obce Soungaon, která je asi jen jeden až dva kilometry vzdálená od dómské čtvrti Sangurigaon, se mi svěřili, že se zejména jejich manželkám nabírání vody v jejich studních nelíbí. Nedochozí k tomu prý ale často. Bráhmani ale prý nic neříkají, protože si nechtějí způsobit problémy se zákonem.

v chudších ekonomických podmínkách, než obyvatelé *harijan basti* při některých vesnicích (Sangurigaon, Nakučijatál apod.).

5.2. Organizace dómských obydlí v rámci vlastní *harijan basti*

Příbytky v dómských koloniích v mnoha případech tvořili kompaktní malá sídliště, kterých bylo v jedné vesnici několik. Většinou se tak dělo na bázi rodinných vazeb, kdy například tři bratři měli postavené domy ve své těsné blízkosti a sdíleli potom společný dvorek, sociální zázemí (koupelna, toaleta, mycí kout, někdy i kuchyně), případně i společné chlévy pro chovaný dobytek (obr. 3 a 95). Pokud byla rodina chudší a nemohla si oddělené domy dovolit, sdílely rodiny bratrů jeden společný dům, v němž měla každá z nukleárních rodin vlastní místnost. V chudých a těžce dostupných osadách jako Karkótak, Džipty apod. rodiny dle slov samotných respondentů stavěly patrové domky, které měly ve svém přízemí chlévy pro dobytek, v prvním patře se potom bydlelo (obr. 5). Chlív umístěný v rámci obývacího domu byl patrně známkou chudších poměrů jeho majitelů, jelikož bohatší rodiny měly často chlévy od obytného domu oddělené. Samotní dómové z Karkótaku uváděli, že si samostatné chlévy nemohou dovolit.

Čím jsou rodinné vazby obyvatel vesnice vzdálenější, tím jsou pravděpodobně od sebe prostorově vzdálenější i jejich domy. Například v obci Sangurigaon žily asi tři rodiny, které byly vzájemně příbuzensky provázané. Nejblíže u sebe měli postavené příbytky bratři, o něco dál bratrance a tak to šlo dále. Dohromady potom osada byla jednou velkou rodinnou sítí, až na některé výjimky. Podobně tomu bylo i v jiných obcích, jako např. Berijagaon, Nakučijatál, Karkótak apod.

5.3. Struktura rodiny

Kumáúnští dómové ze skupiny šilpkar jsou patrilokálním společenstvím. Dívka jde tedy po svatbě žít do rodiny manžela.¹⁹¹

Ve sledovaných lokalitách se u dómů na rozdíl od vyšších kast objevují spíše nukleární, než rozšířené, rodiny. Rozšířená rodina často žije v rámci jedné vesnice, ale málokdy v rámci jednoho domu. Každá nukleární rodina má často svůj vlastní příbytek. Jedna z nukleárních rodin, nejčastěji nejstarší ze synů, se stará o své staré rodiče. Ti žijí s ním v jeho domě. S domy, ve kterých by pohromadě žili více než dva bratři se svými rodinami, jsem se nesetkal.

¹⁹¹ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1184.

Setkával jsem se s tím, že bohatší dómské rodiny žili v rozšířené variantě rodiny častěji než rodiny chudší. U sociálně slabších dómských rodin v obci Nakučijatál jsem se s rozšířeným typem rodiny nesetkal.

Pokud žije v jednom domě více nukleárních rodin, je pro každou z nich vyčleněna samostatná místnost. Jak ale říkali i někteří bráhmani, u dómů se v dnešní době s rozšířenou rodinou setkáme sporadicky.

5.4. Rozdělení rolí v rodině a dělba práce

Některé starší prameny zmiňují v souvislosti s dómy v jistých oblastech i možnost polygamie, kdy další ženy fungují jako konkubíny.¹⁹² S tou jsem se v době výzkumu ve sledovaných lokalitách nesetkal. Všichni mnou dotazovaní dómové (i okolní obyvatelstvo) deklarovali monogamní svazky s tím, že si praktikování polygamie v rámci místních dómských skupin nepamatují. Odkazovali spíše na nedostupné horské oblasti, kde podle nich k polygamním svazkům docházet může.¹⁹³

V rodině má podle slov mých konzultantů výsadní postavení muž. Nejsilnější rozhodovací právo má nejstarší muž, nejčastěji otec nebo dědeček. Pokud už ani jeden z nich nežije, nebo jsou už hodně staří, převezme jeho roli nejstarší přítomný syn. Výrazné postavení u navštěvovaných dómů měly také staré zkušené ženy (staří lidé obecně). Jeden z mých konzultantů popisoval, že jejich slovo není tak silné jako slovo muže, ale pokud mu jako dvacetiletému muži jeho babička něco nakáže, měl by ji poslechnout. Vysoké postavení zkušených žen u šilpkarů zdůrazňuje i Singh ve svém slovníku registrovaných kast.¹⁹⁴

Žena je podřízena svému manželovi. Musí svého muže poslouchat. Dle slov sangurigaonských dómů nesmí bez vědomí a svolení svého manžela jít ani do města nakupovat. Žena tak nejedí sama ani na návštěvu ke svým rodičům. Vždy ji na cestě k původní rodině doprovází manžel (obr. 96). O mladé neprovdané dívky se starají především jejich bratři nebo bratřanci. Ajay Arya, jeden z mých sangurigaonských respondentů, popisoval, že má on jako nejstarší bratranec právo svým nezletilým sestřenicím v případě jakéhokoliv provinění vyčinit. Je jeho povinností se o dobré mravy svých sestřenic (nebo sester, kdyby je měl) starat, aby nedělaly rodině ostudu.

Po svatbě odchází nevěsta do područí své tchýně, která se jí snaží převychovat podle svých vlastních nároků. Jak popisovali dómové ve všech sledovaných lokalitách, má dívka ve své nové rodině po několik prvních let nejnižší postavení. Musí vykonávat všechny

¹⁹² Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 294.

¹⁹³ Současnější prameny už hovoří o převaze monogamních svazků: Např. Singh, K.S.: *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1184.

¹⁹⁴ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1184.

neoblíbené práce, které ostatní neradi dělají. Patrně je to samozřejmostí. O tom hovoří i následující citace.

For example, if you choose wife, then you say: „Well, she should be pretty, she should know to cook.“ Do they have something like what would they expect? She has to do all the work. (Když si například vybíráte manželku, řeknete: „Dobře, měla by být hezká, měla by umět vařit.“ Je tu něco, co byste očekávali? Musí dělat veškerou práci.)¹⁹⁵

Toho jsem si několikrát všiml i v horské osadě Karkótak, kde byly v rodině mých hostitelů snachy dvě. Zatímco tchýně seděla a pila čaj, dívky kydaly hnůj ve stájích, okopávaly rodinná pole, krmily krávy a obstarávaly děti své, i děti své tchýně. To se opakovalo pokaždé, když jsem Karkótak navštívil. Postavení snachy se prý mění časem, často s příchodem nové snachy nebo jak sami dómové říkali, po narození druhého dítěte. O postavení a úloze snachy v rodině manžela vypovídá i rozprava s jedním mým dómským konzultantem, který mě zval na svou svatbu, která se podle něj musí bezpodmínečně uskutečnit do dvou let, i když jemu samotnému se do ženění moc nechce. Jeho sňatek je důležitý z toho důvodu, že matka stárne a potřebuje pomoc pro obhospodařování domácnosti. Snachu proto potřebuje k vykonávání náročných prací. Z toho důvodu se bude muset oženit i proti své vůli.

Muž má v indické společnosti obecně, tedy i u dómů, roli živitele rodiny. Je to právě on, kdo pracuje a vydělává peníze, zatímco se žena stará především o děti a chod domácnosti (obr. 98 – 100).¹⁹⁶ Jelikož měla většina dómů, se kterými jsem se setkal, drobná políčka nebo hospodářství, bylo výsadou zejména žen se o drobné zemědělské práce starat. Pokud se muži živili stále svou tradiční profesí (např. košíkářství, kovářství, stavitelství), ženy svým mužům zpravidla nepomáhaly, až na drobné výpomoci. V kontextu košíkářů z obce Bérijagaon to byli právě muži a malí chlapci, kdo vyráběl košíky. Ženy obhospodařovaly své domácnosti a potomky, případně chodily jednou týdně hluboko do džungle pro bambusové pruty, ze kterých se koše pletly. Tomuto tématu se věnuje i jeden z mně dostupných výzkumů.¹⁹⁷ Viswanath ukázal, že se ženy mužů, kteří stále vykonávají tradiční profesi, věnují především drobné práci pro okolní obyvatelstvo, obstarávání domu, starání se o dobytek atp. Pokud ale muž získal na základě pozitivně-diskriminační politiky prestižnější zaměstnání, žena se podobným zaměstnáním už nevěnuje, jelikož to nepřísluší

¹⁹⁵ Neznámá dómská žena, asi 40 let, tlumočení do angličtiny Shupham Pokharia a Manibala Pande, zaznamenáno 14. 3. 2010, Nakučijatál.

¹⁹⁶ Viswanath, L., *Social Mobility Among Scheduled Caste Women in India*, Uppal Publishing House, New Delhi 1993.

¹⁹⁷ Tamtéž.

jejímu nově nabytému zvýšenému sociálnímu statutu.¹⁹⁸ S tím jsem se setkal i já osobně v případě rodiny mého konzultanta Róhita Kumára z obce Sangurigaon, jehož otec byl státním úředníkem a strýc starostou vesnice. Jejich manželky proto dbaly na svou reprezentativnost a často dělaly jen drobné práce v okolí domu. Na rozdíl od ostatních ale nefarmařily. Ostatní ženy z vesnice, případně jiných spřízněných lokalit, podobně jako Róhitova matka a teta pracovaly v domácnosti, občas ale také vykonávaly drobné jednodenní práce v okolí vesnice za peníze, případně prodávaly vypěstované plodiny na trhu. Některé nevdané dívky pracovaly v bhímtálských továrnách. Obecně jsem se ale setkával s tím, že dómské ženy pracovaly v zaměstnáních v daleko menší míře, než ženy z kast vyšších. Na to poukazuje v případě deprivovaných kast obecně i zmiňovaná studie. U nižších kast muži často trvají na tom, aby jejich manželky nepracovaly. Manželka bývalého uttaráňčalského ministra dopravy si mně jednou stěžovala na to, že ji manžel i přes její přání nenechá pracovat, tak jak tomu stále častěji bývá ve zkoumané lokalitě u vyšších kast. Ženy bráhmanů nebo thákurů mnohdy vypomáhaly v rodinných obchodech, pracovaly na úřadech, učily ve školách apod. U domek jsem se s každodenní prací (tedy zaměstnáním) setkal jen v tom případě, že ještě nebyly vdané. Některé dívky tak před provdáním pracují, aby přilepšily rodinnému rozpočtu a vydělaly si patrně na potřebné věno.

S domácími pracemi ve sledovaných lokalitách pomáhaly i malé děti. Všechny z nich chodily do některé z tammích škol. V odpoledních hodinách volna potom svým matkám pomáhaly s domácími pracemi, chlapečci občas vypomáhali svým otcům, od kterých se v případě, že ještě provozovali tradiční profesi, předávané povolání učili. Dívky naopak vypomáhaly matkám s úklidem domu a jeho bezprostředního okolí a staraly se o své mladší sourozence, případně vařily drobná jídla a čaj. Výsadou dětí v obci Sangurigaon bylo například nošení pitné vody ze studny vzdálené asi jeden až dva kilometry (obr. 101). Staraly se také o drobný dobytek, jako jsou kozy a telata. V osadě Karkótak pomáhaly rodičům při obhospodařování polí a sklizení a balení vypěstované zeleniny. Větší dobytek obstarávaly výhradně ženy nebo starší dcery. Muže jsem starat se o dobytek, domácnost nebo děti během žádného z výzkumů neviděl.

Oddělení mužského i ženského světa se objevuje téměř ve všech každodenních činnostech, i v těch, které muži a ženy sdílejí. V průběhu nedělí, které jsou obecně návštěvním dnem, jsem se například u sangurigaonských dómů nikdy nesetkal, že by navštěvující manželský pár po svém příjezdu trávil čas u rodiny svých hostitelů společně. Muži se vždy připojili k mužské části společnosti a seděli v jedné oddělené místnosti, ženy s dětmi seděly v jiné. Pokud byl dům malý a neměl tolik místností, seděly ženy v kuchyni a připravovaly společně pohoštění, zatímco mužům byla vyčleněna hlavní obývací místnost.

¹⁹⁸ Viswanath, L., *Social Mobility Among Scheduled Caste Women in India*, Uppal Publishing House, New Delhi 1993, s. 101.

S tím jsem se setkal i při návštěvě *bráhmanské* rodiny místní vážené političky, starostky obce Soungaon. I přesto, že se jí v této lokalitě dostává uznání a má poměrně velký vliv, v době mé návštěvy byla spolu s dalšími ženami po celou dobu v kuchyni a připravovala občerstvení. I přesto, že jsem byl na návštěvu pozván, aby mě žena poznala a podělila se o několik informací, přišla jen ve chvíli, kdy byla muži vyzvána, aby odpověděla na několik mých otázek. Potom se opět vrátila do kuchyně za ostatními ženami.

Odděleně se také servíruje jídlo (obr. 97). Podle slov všech mých konzultantů jedí první výhradně muži, ženy jedí až po nich z toho, co zbude. Výpovědi se lišily v názorech, ve které fázi jí malé děti. Někteří uváděli, že děti jedí jako úplně první, jiní tvrdili, že jí společně se ženami. To, co nedojí muži, dojídají jejich manželky, případně děti. Podle Briggsa společně s muži smí jíst jen velmi staré vážené ženy.¹⁹⁹

So, men and women eat together? Yeah... No, not together. First the men and after that the women. Like this. (...) And why is it like this? Because it is from Naintital, this is our Kumáúni... Villagers do that from many times. Yeah. It's like tradition? Yeah, tradition. And children? Do they eat like the last? No, they eat first. First the children, then the men and last the women. (...) If men don't finish the plate, if there is something left, for example, can you go and eat, what your father... I can't eat it. It will eat the wife. But sometimes it eat the children. Children and wife.

(**Takže muži a ženy jí pohromadě?** Jo.. Ne, nejí pohromadě. Nejdříve muži a až potom ženy. Takhle to je. **A proč to tak je?** Protože je to věc Nainítálu, to jsou naše kumáúnské... Vesničané to dělají už odedávna. Jo. **Je to jako tradice?** Jo, tradice. **A děti?** Ony jí jako poslední? Ne, jí jako první. Nejdřív jí děti, pak muži a nakonec ženy. **A když muž nedojí jídlo, pokud něco zbude, mohl bys to například dojíst ty?** Já to nemůžu dojíst. Dojí to manželka. Ale někdy to dojí i děti. Děti a manželka.)²⁰⁰

5.5. Příprava na vdavky

Příchod dítěte na svět je očekávanou společenskou událostí. Přestože moji dómští konzultanti uváděli, že mají radost z každého narozeného potomka, přeci jen více oslavují narození chlapce. Příchod chlapce má totiž pro rodinu společenský i ekonomický význam. Dómské rodiny popisovaly, že se vstupem dívky do puberty a adolescenčního věku nastávají pro rodiče a bratry krušné chvíle, jelikož musí zastat poměrně složitý úkol – najít dceři nebo sestře manžela, její novou rodinu. Někteří respondenti popisovali, že má rodina z narození

¹⁹⁹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 368.

²⁰⁰ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

dívek menší radost právě kvůli problémům, které jim její existence přinese. Výchova dívky bude rodinu stát notnou dávkou úsilí a finančních prostředků, která nakonec v podstatě přijde s odchodem dívky vniveč. Dívka odejde do rodiny svého manžela a bude v podstatě až do své smrti pracovat pro jeho a později pro svou vlastní rodinu. Její biologická rodina z ní nebude mít téměř žádný prospěch a dceru budou vídat jen o občasných návštěvách. Synové naopak zůstanou žít u svých rodičů (pokud tedy neodjedou za prací do jiných lokalit), kde budou společně se svými manželkami vydělávat do společného rozpočtu a ve stáří se o rodiče postarají. Zabezpečí je jak sociálně, tak ekonomicky. Investování do rozvoje chlapce se tedy rodičům zřejmě vyplatí. Investování do dívky se rodičům vyplatí spíše sekundárně. Pokud bude dívka vzdělaná, zručná a plna dalších možných kvalit, budou její šance na včasné provdání vyšší.

I proto matka zhruba po desátých narozeninách dívku zasvěcuje do domácích každodenních činností. Dcera matce s obstaráváním domu pomáhá, s vyšším věkem se potom stará i o své mladší sourozence a postupně ji matka učí některá jednoduchá jídla. V jedné sangurigaonské rodině například nejstarší dcera vždy připravovala čaj a sušenky pro návštěvy, její matka potom vařila složitější jídla. Setkal jsem se i s tím, že si dómské rodiny na čas od svých příbuzných „půjčí“ neteře, pokud nemají dostatečné množství dcer, aby zastávaly domácí úkony a své tetě tak pokud možno pomáhaly.

Chlapci se na chodu domácnosti tolik nepodílejí. Ti mladší jen zastávají již zmíněné donášení vody a péči o menší dobytek. Starší chlapci se buď věnují studiu, pokud jde o movitější rodiny, ti chudší potom své syny připravují na vykonávání tradiční profese. Všiml jsem si, že jsou dívky vychovávány více přísně, chlapcům je obecně více dovoleno. Dívky mých konzultantů většinou seděly potichu v rohu a sledovaly probíhající komunikaci, chlapci se naopak do hovorů více zapojovali.

5.6. Výběr partnera a svatba

Když potomek dosáhne určitého věku (v místech výzkumu to bylo u chlapců kolem 25 let, u dívek zhruba 18 let), začnou pro něj rodiče hledat vhodného partnera. Sňatky jsou mezi dómy do dnešní doby ve většině případů domlouvány (v angličtině se pro tento sňatek užívá označení *arranged marriage*). Přesto se ale zejména u těch sociálně silnějších dómů podobně jako u některých vyšších kast zejména na území větších měst objevují sňatky na základě výběru samotných potomků (*love marriage*).

Where do they choose husbands and wives? Their mothers choose. Yes. Mothers. And can you ask her, if it is possible that the child choose himself? (...) Shubham: Yes. Manibala: But

in the case that the parents are ready to do, then he can do. Shubham: If the girl is nice. Aha. They have to approve? Shubham: Yes.

(Kde si vybírají manžely a manželky? Jejich matky vybírají. Ano. Jejich matky (pozn. myšleno rodiče). A můžete se jí zeptat, jestli je možné, že si dítě vybere samo? Shubham: Ano. Manibala: Ale jen v případě, že s tím budou rodiče v pohodě. Potom může. Shubham: Pokud je ta dívka dobrá. Aha. Musí s tím souhlasit? Shubham: Ano.)²⁰¹

Rodiče při výběru partnera pro svého syna nebo dceru hodnotí řadu důležitých kritérií. Jedním z nich je i jejich kastovní příslušnost.

Jelikož jsou šilpkarové stejně jako ostatní dómské kasty²⁰² v rámci svých podskupin v podstatě endogamním společenstvím,²⁰³ mohou tak realizovat sňatky jen v rámci své vlastní skupiny. I to má ale svá předepsaná pravidla.²⁰⁴ V oddílu o vnitrokastovní hierarchii v kapitole o řemeslech sledovaných dómů jsem popisoval interní dělení šilpkarů do podskupin podle řemesla, kterému se věnují. Některá řemesla jsou vnímána jako prestižnější a čistší než jiná. I když jsou tedy obecně všichni příslušníci kasty šilpkar, není možná realizace sňatků v rámci všech podskupin. Možná je jen v rámci jedné ze tří podtříd, do kterých moji konzultanti příslušníky své kasty na základě jejich tradiční profese dělili (Atkinson rozdělil koncem 19. století šilpkary do čtyř hierarchizovaných skupin).²⁰⁵ Sňatek syna stavitele, který je podle respondentů příslušníkem nejvyšší šilpkarské třídy, s bubeníci nebo tanečnicí třetí třídy by patrně možný nebyl. Aspoň tak to popisovali moji konzultanti, přestože zprvu na otázku týkající se vnitrokastovní hierarchie často odpovídali, že žádné rozdíly mezi podskupinami nejsou. Šilpkarští dómové jsou tedy i do dnešní doby zřejmě endogamní v rámci svých interně vydělovaných skupin (alespoň ve sledovaných rurálních oblastech). Uvnitř těchto hierarchizovaných podkast jsou naopak exogamní, to znamená, že si například chlapec ze skupiny mědikovců *tamtá* může vzít dívku ze zednické skupiny *órh*. Obě dvě skupiny totiž mají podobný sociální statut.

Rodiče si při výběru partnera pro své dítě všímají vedle jeho příslušnosti k akceptovatelné sociální skupině i na místo jeho původu. Dle slov mých konzultantů se vyvarují vybírání partnerů v rámci jedné lokality, ba i v rámci jednoho menšího regionu. Například dómové z obce Sangurigaon uváděli, že by si nikdy nevzali dívku z horské vesnice Karkótak. Původně jsem se domníval, že tomu tak je z důvodu chudých poměrů karkótackých. Při druhém výzkumu mi ale sangurigaonští i karkótačtí vysvětlovali, že tomu

²⁰¹ Jedna z žen žijících asi 30 m nad obecní studnou, dómka, asi 30 let, do angličtiny tlumočí Manibala Pande a Shubham Pokharia, zaznamenáno 11. 3. 2010, Nakučijatál.

²⁰² Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 288.

²⁰³ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1184.

²⁰⁴ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1184.

²⁰⁵ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1183.

tak je kvůli jejich ekonomickým stykům. Sangurigaonští dómové jsou často spolupracovníky nebo zaměstnavateli karkótackých dómů. Najímají si je na stavbu svých nových obydlí, případně jiných v obci potřebných objektů – jako například vodní nádrž. Sangurigaonští popisovali, že jsou takové vztahy nemyslitelné, jelikož by tyto sňatky narušily jejich vzájemné ekonomické styky. O tom se zmiňuje ve své monografii i G. W. Briggs když uvádí, že pokud spolu mají i podskupiny na stejné úrovni společenského žebříčku jakékoliv styky, uzavírání manželství mezi nimi nepřipadá v úvahu.²⁰⁶ Moji konzultanti současně uváděli, že vedle toho potřebují mít jistotu, že nikdy dříve ke sňatku mezi oběma vesnicemi nedošlo, aby tak nedošlo k incestu, který je u dómů přísně zakázán. Briggs²⁰⁷ uvádí: *Marriage is forbidden between persons whose families are related as far as they can remember.* (Sňatky jsou zakázané mezi osobami, jejichž rodiny jsou příbuzné tak dalece, jak si jen mohou pamatovat. Překlad: Houdek) Dále pokračuje informací, že se většinou jedná o pravidlo platící pro tři generace, u některých i pět generací. S oblíbenými geografickými sňatkovými okruhy jsem se nesetkal. Dómové vypovídali, že jim na lokalitě původu nezáleží a existenci jedné nebo dvou vesnic, ve kterých by si dómové stabilně vybírali své partnery, popírali. Spíše uváděli, že je pro ně důležitý původ a socioekonomické zázemí té které rodiny.

Chlapci z poměrně moderní *harijan basti* obce Sangurigaon popisovali, že si už v dnešní době mohou najít manželku sami. Ujišťovali mě ale o tom, že je potřeba dívku přivést ukázat rodičům, kteří se sňatkem musí souhlasit. Naopak jsem se nikdy nesetkal s tím, že by si dívka hledala svého manžela sama a nakonec by ho rodině předložila ke schválení. To se smíchem odmítali i moji konzultanti. Domnívám se, že pokud si i chlapec najde svou manželku sám, dochází přesto k sekundárnímu domlouvání sňatků rodiči za jeho přítomnosti. Domlouvají se ekonomické aspekty svazku, tzn. jaké například bude věno nevěsty, z jakých poměrů je rodina novomanžela apod.

Podle několika odborných publikací se stále mezi dómy dodržuje zvyk placení za nevěstu (tzv. *bride price*).²⁰⁸ Já jsem se s podobnými zvyklostmi mezi kumáúnskými dómy nikdy nesetkal. Moji konzultanti si ani nevzpomínali, že by tomu někdy tak bylo. Je tedy otázkou, jestli se zde takový zvyk někdy v minulosti praktikoval, popřípadě kdy došlo k jeho opuštění. Situace se má právě opačně po vzoru okolního obyvatelstva. Dívka musí do rodiny svého manžela přinést předem domluvené věno. Věno má v dnešní době nejčastěji podobu vybavení domácnosti v závislosti na ekonomické situaci nevěstiny rodiny. Nejčastěji to jsou postele, stůl se židlemi a nádobí, pokud nevěsta pochází z bohatších poměrů, je věnem i televizor, DVD přehrávač, lednička apod. Věno je většinou také předmětem

²⁰⁶ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 288.

²⁰⁷ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 289.

²⁰⁸ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 294. Dále potom: Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 182–184.

předmanželských domluv, jelikož je v zájmu rodiny nastávajícího manžela, aby bylo co nejvyšší. Rodina dívky vedle toho plně hradí výdaje spojené se svatbou. Dómové z obce Nakučijatál například uváděli, že průměrná dómská svatba v jejich lokalitě vyjde na 60.000 rupií (tedy asi 25.000 Kč). I z toho důvodu bude patrně oslavováno více narození chlapce. Dómské rodiny totiž uváděly, se si na provdání svých dcer musí často brát hypotéky. Neprovdaná dcera totiž znamená pro rodinu ostudu a veřejný posměch. Proto je pro rodiče důležité své dcery včas umístit. Jeden z rozhovorů o ekonomických aspektech svatby u dómů se mi podařilo zaznamenat:

If you get married, you, and if you find another harijan girl, do you have to pay to her family? No. No? No. I don't have to pay. No? Like, because some time ago, was it like this? Some time ago? Like fifty years ago? Yeah. That girl paid to boy's family. Aha. Yeah. Girl's family paid to boy's family. And she paid by money or she had to buy...? Yeah. Money and house using things like chair and tables and all like this. (...) Ten or fifteen years ago. So you don't have to buy a woman? No. And is it still today that when girl goes to a husband's family, she has to bring like chair and this? Yeah. Today also. And is it also the matter? That for example you would find some girl, she is pretty and everything, but she doesn't have enough... you know? She says: "Oh, I don't have money to buy chairs!" So they will say: "No, no, you are not going to get married with my son!"? Some people are like this. Some people ask that, so those say that: "You have no money, you can't give me this and like this. You can't give me bed, you can't give me television, you can't give me car!" And all this. So they don't marry.

(Když se budeš chtít oženit a najdeš si nějakou haridžanku, musíš její rodině zaplatit? Ne. Ne? Ne. Nemusím jim platit. Ne? A nebylo to takhle před nějakou dobou? Třeba padesát let zpátky? Jo. Dívka platila manželově rodině. Aha. No. Manželčina rodina platila rodině manžela. A platila penězi nebo musela koupit...? Jo. Penězi a věcmi do domácnosti jako jsou židle, stoly a takové věci. Je to tak deset až patnáct let zpátky. Takže si nemusíš kupovat manželku? Ne. A děje se dnes ještě pořád to, že když jde dívka do rodiny manžela, musí s sebou přinést do domácnosti židli a tak podobně? Jo. Dnes taky. A kdyby sis například našel dívku, která bude hezká a všechno, ale nebude mít dost... víš jak? Řekne: „Já nemám peníze, abych nakoupila židle.“ Tak řeknou: „Ne, ne, ty si mého syna nevezmeš!“? Někteří lidé to takhle mají. Někteří řeknou: „Nemáš žádné peníze, nemůžeš mi dát tohle a támhle to. Nemůžeš mi dát postel, nemůžeš mi dát televizi, nemůžeš mi dát auto.“ A všechny takové věci. Takže se nakonec nevezmou.)²⁰⁹

²⁰⁹ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

Podle slov konzultantů domlouvání sňatků funguje většinou prostřednictvím příbuzenské sítě, kdy rodina, která má potomka připraveného pro vstup do manželství, tuto informaci přes své příbuzné celé rodině rozešle. Ti mají za úkol zprávu předávat dál svým známým, až nakonec zpráva narazí na případného zájemce.

How do they find? They can find anywhere. And how do they do it? They just go on the street and they say: Hello... No. No. No. I just don't know how does this work. No. They give to their relations. It is passed. They give to a relation. Relation give to their relation. Then it may be. And maybe there will be somewhere... Yes. Then they meet and they see, if they like? Yes.

(A jak ho najdou? Mohou ho najít kdekoliv. A jak se jim to podaří? To jen vyjdou na ulici a říkají: Ahoj... Ne. Ne. Ne. Já jen nevím, jak tohle funguje. Ne. Oni dají /zprávu/ svým příbuzným. A ta se předává. Dají ji svým příbuzným. Příbuzní ji dají zase svým příbuzným. A pak by to mohlo vyjít. A možná se tam objeví někdo... Ano. A pak se sejdou a zjistí, jestli se vzájemně líbí? Ano.)²¹⁰

K informování o připravenosti dítěte na sňatek se užívá podle slov nakučijatálských dómů obřadníkem vytvořeného horoskopu, ve kterém duchovní reflektuje vlastnosti chlapce nebo dívky a předpověď jejich osudu podobně jako typy lidí, ke kterým by se mohl nebo mohla hodit. Na jeho základě se dle mých respondentů potom druhá rodina rozhoduje o prvním kontaktu, který domluví další setkání obou rodin a domlouvání praktických záležitostí týkajících se sňatku.

Where they will try to find the husbands for their daughters? They will ask somebody and then they will... If they know somebody good? Yes. And how they choose? How should the husband be like? Horoscope. With the horoscope. (Kde se budou snažit najít manžely pro své dcery? Zeptají se někoho a ten bude... Jestli nezná někoho dobrého? Ano. A jak budou vybírat? Jaký by ten manžel měl být? Horoskopem. Na základě horoskopu.)²¹¹

Jak uváděli někteří sangurigaonští dómové, objevují se občas i několikanásobné sňatky.²¹² Synové nebo bratrance z jedné rodiny si například vezmou dcery nebo sestřenice z rodiny jiné. Sami říkají, že je to pohodlnější a dívkám není v rodinách jejich manželů smutno. Mají tam část své vlastní rodiny, která se navzájem v těžkých začátcích podporuje. Zároveň se tak patrně upevňují vzájemné vztahy mezi oběma rodinami.

²¹⁰ Rodina asi 30m nad pumpou, tlumočí Manibala Pande, Nakučijatál, zaznamenáno 11.3.2010.

²¹¹ Rodina žijící u studny, tlumočí do angličtiny Shubham Pokarhya, Nakučijatál, zaznamenáno 11.3. 2010.

²¹² To u některých skupin popisuje i Briggs: Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 296.

Pokud už není naživu starý otec, který je podle mých konzultantů největší rodinnou autoritou, zastane jeho roli nejen při výběru partnera pro své sestry nejstarší přítomný bratr. V obci Sangurigaon jsem se setkal se situací, kdy měl jeden dómský dělník Hem Chandra šest sester, z nichž asi čtyři ještě nebyly provdány. Otec už před několika roky zemřel. Naživu byla jen stará matka. Hemovi samotnému už bylo 36 let a než se sám bude moct oženit, musí udat všechny své sestry. Při mém druhém výzkumu popisoval, že už nepočítá s tím, že by se někdy oženil. Podle zvyklostí se prý nesmí oženit dříve než ony. Po jejich provdání už mu navíc nezbudou vůbec žádné peníze, aby zabezpečil svou potenciální rodinu. Vyjednávání o provdání dcer bylo ale zatím neúspěšné. Jedno z nich jsem v jeho rodině sám zažil. Rodina potenciálního ženicha (otec a dva synové – jeden potenciální manžel) přijela na třídní návštěvu, kdy žila v Hemově rodině. Po celou dobu dceru pozorovali při práci a domlouvali ekonomické aspekty sňatku. Po třech dnech ale otec se synem odjeli zpět do rodného Nainítálu, jelikož se obě strany nedohodly. Námluvy byly oficiálně odvolány z důvodu nízkého věna Hemovy sestry.

5.7. Svatba

Nejoblíbenějším a současně nejšťastnějším měsícem pro sňatek je podle mých respondentů měsíc listopad. Uváděli, že jeho datum určuje obřadník na základě vyhodnocení příznivosti situace. V dřívějších dobách, kdy někteří dómové kočovali, byly sňatky uzavírány v letních měsících (v době monsunu), kdy musely být skupiny z praktických důvodů usazené.²¹³ Při svém výzkumu v roce 2009 jsem obdržel na svatby v tomto měsíci řadu pozvání. Když jsem se ze svateb omlouval s tím, že jistě na nějakou přijdu při svém jarním návratu, odvětili, že se žádná svatba konat nebude. Nejedná se o šťastnou dobu pro jejich uzavírání.

Svatba podle slov samotných dómů vykazuje stejné prvky jako u příslušníků okolních kast. Liší se jen v drobnostech a také v tom, že ji vede dómský obřadník. Trvá několik dní a je na ni pozváno široké příbuzenstvo. Svatební obřad se podle slov konzultantů odehrává v domě dívky, kde také její rodina zajišťuje nákladné občerstvení pro všechny přítomné hosty. Rodina nevěsty také musí pro své hosty zajistit odpovídající ubytování, jelikož podle mých konzultantů svatba trvá tři dny.²¹⁴ Podle sangurigaonských dávají hosté dívce pro štěstí peníze. Jejich výše musí vždy končit číslicí 1 (např. 51, 201, 691 apod.). Výtěžek potom dívka přinese do rodiny manžela.

²¹³ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 288.

²¹⁴ Svatebním obřadem se zde nebudu blíže zabývat, jelikož se v době ani jednoho z výzkumů žádná dómská svatba nekonala.

Jak uváděli sangurigaonští dómové, navštíví dívka dva dny po svatbě společně s manželem svou biologickou rodinu. Potom už se společně s ním vrací do rodiny nové, rodiny manžela. Svou původní rodinu už jen navštěvuje, vždy v doprovodu svého muže.

5.8. Symboly manželství

Jak u dómů, tak ne-dómů, se objevuje několik symbolů, které zejména u žen poukazují na jejich statut manželky. Krom červeného znamení na čele a vysypané pěšinky ve vlasech rumělkou bychom za takový symbol mohli považovat například i sárí, které podle několika mých konzultantů smí obléknout dívka až po své svatbě.²¹⁵ V kontextu dómů (na rozdíl od výše postavených kast) je i po svatbě nošení *sárí* poměrně sporadické. Dómky jej oblékaly zejména při zvláštních příležitostech, jako jsou oslavy, cestování apod. V průběhu běžných dnů nosí převážně oděv složený z dlouhé volné haleny ke kolenům doplněný o kalhoty a šál přehozený kolem krku přes ramena jeho cípy dozadu (obr. 103).

Těmi oficiálními symboly provdané ženy jsou podle mých konzultantů velké sady náramků na ženiných předloktích, potom zejména korálkový náhrdelník z černého kamene a zlatých ozdob, který žena dostává jako svatební dar od svého manžela (obr. 76 a 77). Někde to může být i náušnice v nose.²¹⁶

Some women, they are wearing a lot of jewelry – like earrings, nose ring. Yeah. This is only women after marriage or also young girls? No, also before marriage. Yes? Yes. So it is not like only women after wedding, if they are married, they can wear some... Yeah. In the neck. Neck? Yeah. So it's the necklace? Yeah. Necklace type called mangal sutra. (...) It's the wedding...? Yeah, after wedding the woman wear it. But not before wedding. (Některé ženy nosí hodně šperků, jako například náušnice, ozdoby v nose. No. Týká se to jen žen po svatbě, nebo i mladých dívek? Ne, také před svatbou. Fakt? Ano. Takže to není jen pro ženy po svatbě? Že když jsou vdané, mohou nosit nějaké... Jo. Na krku. Na krku? Jo. Takže to je nějaký náhrdelník? Jo. Náhrdelník, kterému se říká mangal súra. A to je svatební...? Jo, žena ho nosí po svatbě. Před svatbou ne.)²¹⁷

²¹⁵ Jednou jsem se při společné procházce s bráhmanskou rodinou z obce Nakučijatál setkal s tím, že se na zahradě jednoho z domů objevila spolužačka dětí, které mě společně se svou matkou doprovázely. Děti se začaly dívce smát, protože měla na sobě oblečené sárí. Podle dětí si hrála na manželku. I v dalších dnech, kdy na rodinu dívky došla řeč, tato bráhmanská rodina se smíchem popisovala, že to je rodina té dívky v sárí.

²¹⁶ Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1184.

²¹⁷ Rohit Kumar, 21 let, dóm, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

Tyto svatební symboly musí ale žena v případě úmrtí svého manžela odstranit. O tom více v kapitole 6.

5.9. Rozvod a smrt partnera

Názory na rozvod nebo budoucí život vdovce nebo vdovy se napříč sledovanými lokalitami různil. Například sangurigaonští mladí dómové možnost rozvodu manželství odmítali. Uváděli, že manželka musí zůstat po boku manžela až do své nebo jeho smrti. V jiných lokalitách ale někteří dómové rozvody svazků připouštěli. Já osobně jsem se s žádným známým případem rozvodu ve sledovaných lokalitách nesetkal, nebo jsem s ním nebyl obeznámen. V Singhově slovníku registrovaných kast se u skupiny šilpkar uvádí, že jsou rozvody manželství možné. Oba rozvedení manželé se tak mohou znovu oženit nebo provdat.²¹⁸ Rozvody a opětovné sňatky byly patrně za určitých podmínek u dómů možné i koncem 19. století.²¹⁹ Dokonce v případě, že byl manžel ve vězení, mohla žena odejít k jinému muži (zejména z existenčních důvodů). Po jeho propuštění se k němu mohla vrátit.²²⁰

Pokud zemře ženě manžel, může se podle některých konzultantů po čase provdat. Opětovné provdání vdov a vdovců u dómských skupin zmiňují i někteří dřívější badatelé. Briggs²²¹ například uvádí, že pokud zemře muži manželka, vezme si nejčastěji její mladší neprovdanou sestru. Pokud je naopak vdova ještě mladá, provdá se podle jeho zjištění za manželova mladšího neženatého bratra.²²² To potvrzovali i sangurigaonští dómové s tím, že pokud už nezbyl žádný manželův mladší bratr svobodný, provdá se vdova za jeho svobodného bratrance. Znovu ženatý vdovec, nebo provdaná vdova, ale musí počítat se žárlivostí ducha svého předchozího partnera, který bude jeho/ jejímu novému partnerovi záškodničit (viz. oddíl 6). Obecně jsem se ale setkával spíše s případy, že vdovec nebo vdova po smrti partnera zůstali sami s rodinou jednoho ze svých synů.²²³ Z toho soudím, že opětovné sňatky nejsou v lokalitách výzkumu až tolik běžné.

²¹⁸ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1184.

²¹⁹ Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 322.

²²⁰ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 296.

²²¹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 296.

²²² Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 344.

²²³ Dokonce i v případě mladé vdovy s malými dětmi z obce Nakučijatál. Měla pronajatý pokoj u jiné rodiny, kde se svými dětmi žila.

6. Náboženské představy dómů a jejich víra v nadpřirozené síly

6.1. Náboženské představy dómů ve zkoumané lokalitě

6.1.1. Prvky animismu

Většina mých dómských konzultantů se hlásila, podobně jako většina okolního obyvatelstva, k hinduismu. Domnívám se, že jejich obřady už dnes do značné míry vykazují podobné prvky jako rituály kast ostatních. Hinduistické náboženské představy některých obyvatel sledovaných lokalit o světě jsou ale dodnes protkány pozůstatky animismu. Pro ukotvení animismu užívám definici uvedenou v Murphyho Úvodu do kulturní a sociální antropologie.²²⁴ Podle té je animismus „...víra v zosobněné, často antropomorfní (vytvořené podle lidské předlohy) duchy. K nim mohou patřit duše, strašidla, andělé, bohové, démoni nebo jakékoliv další nehmotné a neviditelné bytosti.“ O pojetí animismu v indickém kontextu v první polovině 20. století hovořil britský etnograf Herbert Risley následovně: „*It conceives of man as passing through life surrounded by a ghostly company of powers, elements, tendencies, mostly impersonal in their character, shapeless, phantasms of which no image can be made and no definite idea can be formed*“ (Představuje člověka, který prochází životem obklopen společností fantomatických sil, elementů, tendencí, většinou neosobních v jejich vlastnostech, beztvarých přízraků, které nemůžeme popsat a žádnou konkrétní představu nemůžeme vyslovit. Překlad: Houdek).²²⁵ Za několik měsíců stacionárního výzkumu jsem došel k závěru, že tyto animistické představy v dnešní době už mizí především území větších měst.²²⁶ V kontextu rurálních oblastí mohou být ale stále aktuální – zejména v těch místech, která jsou od postupující moderní společnosti stále odloučená.²²⁷

I když se mi dle výpovědí zejména starších konzultantů (bez rozdílu kastovní příslušnosti) zdálo, že se prvky animistické víry objevovaly donedávna v kosmologii příslušníků všech varn, zdá se, že v dnešní době jsou v důsledku výše jmenovaného doménou zejména deprivovaných skupin, jakou jsou například právě dómové. Život v odloučení od okolní společnosti mohl napomoci udržení některých dnes již mizejících představ a zvyklostí. Dómové se mi tak jeví jako „konzervátoři“ již mizejících pověr a

²²⁴ Murphy, R. F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Slon, Praha 2004, s. 171.

²²⁵ Risley, H., *The People of India*, Asian Educational Services, 1999 [f.p. 1915], s. 231.

²²⁶ V rámci výzkumu např. města Bhímtál, Nainítál, Haldvání, Naukučijatál apod.

²²⁷ V souvislosti s výzkumem se jednalo zejména o vesnice Karkótak, Berijagaon, Sakhóla, Bidžraulí a pravděpodobně také Sál a Gárgarí.

rituálů. Takové mé domněnky podporovali i samotní konzultanti z řad výše postavených kast, kteří se na dómy jako na nositele podobných přežitých pověr často odvolávali.

6.1.2. Hinduismus

Jak jsem nastínil již v úvodu této kapitoly, vyznává většina z dómských kast ve sledovaném regionu hinduismus.²²⁸ Šilpkarové ze zkoumaných lokalit vyznávali zejména božstva uctívaná také svým okolím. Jelikož ale mají dómové přístup do běžných chrámů zejména v těchto rurálních oblastech značně omezen, budují si často chrámy vlastní, většinou menšího rozsahu. Tyto svatostánky jsou potom zasvěcené regionálním bohům, které ostatní kasty podle mých informací nevyznávají. V obci Sangurigaon obyvatelé *harijan basti* například uctívali lokálního boha Gulu díptu (obr. 67 a 68), který byl patrně jedním z hrdinů mytologie tohoto regionu. Relevantní informace o něm se mi ale nepodařilo dohledat.

Briggs přichází se zajímavou teorií ohledně výběru uctívaných bohů mezi dómy. Domnívá se, že dómové vyznávají zejména bohyně, tedy božstva ženského pohlaví. *The Mother Goddess, no matter what name she bears, occupies the very center of their religion, and receives more attention than any of the others.* (Bohyně Matka, nehledě na její jméno, zaujímá střed jejich náboženství a získává si více pozornosti než jakékoliv jiné božstvo. Překlad: Houdek)²²⁹ To je podle něj přežitkem z dávného období. *She is of aboriginal origin and of very great antiquity, going back, with the Doms themselves, at least as far as the Indus civilization.* (Je domorodého, velmi starého původu a jde s dómy zpět minimálně k civilizaci v povodí Indu. Překlad: Houdek)²³⁰ Za nejčastější uctívané potom považuje bohyně Kálí a Deví. Vedle toho uvádí i jméno boha *Šivy* (jako zástupce mužského pohlaví).²³¹ Dómové ze sledovaných lokalit při nahodilých rozhovorech o božstvech, která vyznávají, uváděli právě často jména některých regionálních božstev, potom ale právě velmi často boha *Šivu* včetně jeho různých inkarnací (v osadě Karkótak například jeho hadí inkarnace nazývaná *Nág dévatá* – obr. 69 a 70) a bohyni Kálí. Dále potom bohyni Lakšmí a Durgu, v obci Naukučijatál to byl opičí bůh Hanumán. Často uváděli, že uctívají velká, ostatními kastami uctívaná božstva, současně s nižšími bohy regionu, jejichž oltáře mají ve svém domě, nebo v jeho blízkosti. V den, kdy jdou svého boha do obecního nebo komunitního chrámu uctít a vzdát mu obětiny (ovoce, květiny, peníze), se musí podle svých slov celý den postit.

²²⁸ Singh, K. S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 484.

²²⁹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 520.

²³⁰ Tamtéž.

²³¹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 521.

6.1.3. Ostatní náboženství

Jak v podstatě vyplývá ze zjištění celé této diplomové práce, znamená (nebo aspoň v minulých letech znamenala) příslušnost k hinduistické náboženské obci pro dómy a jiné deprivované skupiny život v odloučení a opovržení ze strany jejich okolí. Je obecně známo, že již od minulých staletí čím dál více příslušníků nejnižších kast přestupovalo například k víře křesťanské nebo k islámu, od čehož si slibovali lepší sociální postavení. Haridžané například tvoří pravděpodobně většinu křesťanské náboženské obce v Indii.²³² To potvrzovali i moji konzultanti napříč různými kastami – jak dómové, tak bráhmani. Otázkou ale je, nakolik konverze registrovaných kast jejich situaci vyřeší. Pokud se z lokality, ve které rodina po desetiletí žije, neodstěhují do jiného regionu, změní se jejich postavení v očích ostatních asi jen stěží. Všichni si zřejmě budou jejich původ pamatovat a předpokládám, že jim ho budou náležitě připomínat. Navíc se i mezi muslimy po vzoru hinduistického hierarchizovaného systému kastovnictví vytvořilo i přesto, že islám proklamuje rovnost všech lidí. Takovou podmínkou příslušnosti k privilegované muslimské skupině je zejména neindický původ rodinných předků apod.²³³

O kastovnictví mezi křesťany jsem zatím neslyšel. Nehovořili o něm ani moji konzultanti. Ani já osobně jsem se během výzkumu s žádným případem konvertovaných dómů ke křesťanství nesetkal. Ve sledovaných lokalitách se ale objevovalo několik konvertitů k islámu. Například příslušníci skupin nat a kandžár žijící v kolonii nedaleko nádraží ve městě Haldvání byli z velké části muslimové. I u nich se objevovaly prvky animistických představ, jelikož většina jejich dětí chodila s černě podmalovanými očima, řadou ochranných amuletů apod. O výše letmo zmíněných animistických představách v kontextu mnou sledovaných dómských kast budou následující řádky této kapitoly.

6.2. Narození a ochrana dítěte

Vstup nového člověka do pozemského života je bezesporu jedním z nejdůležitějších momentů v životě snad všech světových společenství. Ne jinak tomu je i u dómů. Přivedení dítěte na svět provází celá řada pravidel a rituálů, které mají jeho hladký příchod zajistit a ochraňovat ho od jeho prvních kroků až do dospělosti.

²³² Chatterji, S.K., Why Dalit Theology?, in: *Indigenous People: Dalits* (ed: James Massey), I. S. P. C. K., Delhi 2006 [f.p. 1994], s. 179–213.

²³³ Krása, M., Marková, D., Zbavitel, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997, s. 339.

6.2.1. Těhotenství

Příprava na příchod nového potomka probíhá již v prenatalním období. Budoucí matka by se podobně jako její okolí měla řídit systémem určitých pravidel. V některých mnou navštívených lokalitách by se budoucí matka měla vystříhat pohledu na některé bytosti nebo předměty, které by mohly hladký průběh těhotenství překazit, případně ovlivnit podobu a budoucnost očekávaného dítěte. Podle amerického profesora historie a náboženství G. W. Briggse dómské ženy v některých oblastech ještě v polovině minulého století nesměly v době očekávání pohlédnout například na koště. Takový pohled by nenarozené dítě předznamenal k životu ve špíně a chudobě.²³⁴ Dále se zmiňuje o neblahém vlivu při pohledu těhotné na ošklivé věci. Kdyby totiž pohlédla například na hada, uškodila by jak hadovi, tak sobě. To například zdůrazňovali i dómové ze skupiny mistrí (respektive órh) v obci Sangurigaon. Podle nich v takovém případě had oslepne a samotný plod může být v dalším svém vývoji neblaze ovlivněn. Nepodařilo se mi už ale zjistit, v jakém směru. Briggs popisuje, že by dítě mělo po hadově vzoru neustále vyplazený jazyk.²³⁵

Někteří sangurigaonští dómové uváděli, že v době očekávání není pro ženu příznivé ani pozorování těhotného zvířete. Budoucí matce by se také obecně mělo dostat toho, čeho si žádá, jinak by se její dítě mohlo narodit slabé a nenasytné.²³⁶ To zmiňovali i moji sangurigaonští přátelé.

6.2.2. Ochranné prvky při porodu

Porod většina mnou navštívených dómů vnímá jako nejnebezpečnější část procesu přivedení dítěte na svět. Proto je potřeba před jeho začátkem získat přízeň bohů, případně dalších nadpřirozených sil. V dřívějších dobách ženy rodily zpravidla doma za asistence některé starší ženy z vesnice, které i místní dómové říkali běžným hindským slovem *dái*. Dnes doma přivádí děti na svět už jen ženy z nedostupných rurálních oblastí. Ženy ze všech mnou navštívených lokalit už v současnosti prý rodí v nemocnicích.

Ženy ze Sangurigaon před odjezdem do porodnice většinou navštíví chrám (případně oltář ve svém příbytku) zasvěcený bohu, kterého obyvatelé příslušné vesnice uctívají. Sangurigaonští dómové pro zajištění božské přízně v chrámu nebo na domácím oltáři obětují například 11 rupií (případně 21, 31, 41 apod.). Částka musí vždy končit číslicí jedna. Bohové prý potom budou matku i dítě při porodu ochraňovat. Některé ženy z okolí městečka

²³⁴ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 268.

²³⁵ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 268.

²³⁶ Crooke, W., *Religion and Folklore of Northern India*, Rupa Co., New Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 277–278.

Naukučijatál se při samotném porodu v nemocnici obávají negativního vlivu přítomných zlých nadpřirozených sil. Proto i v dnešní době mohou některé z nich žádat personál nemocnice, aby jim na čele udělal tečku z popele, která je má před nepříznivým vlivem duchů ochraňovat.

If the woman is giving birth to the baby, so do they put something to the bed (...)? They are putting ash in the head. When the woman is giving birth, they put this? Yes. So that they cannot found the ghost, the child. They can't see the bhut. So it is during when she is like in the bed? Yes. And they are giving birth in the bed on the floor? Bed. (...) In the bed. (Pokud žena rodí, dávají něco do postele (pozn. pro ochranu matky a dítěte)? Dávají jí popel na hlavu. Když žena rodí, tohle jí dělají? Ano. Aby nepřišel duch pro dítě. Aby ducha neviděli. Takže je to během toho, co je v posteli? Ano. A rodí v posteli nebo na podlaze? V posteli.)²³⁷

Briggs ve své monografii uvádí řadu preventivních prostředků, které se ještě v minulém století při domácích porodech u některých skupin praktikovaly.²³⁸ Ty se shodují s ochrannými předměty a rituály, o kterých budu mluvit v kapitole o nadpřirozených silách. Podle mých konzultantů se už dnes od ochranných prostředků při porodu upouští z důvodu výrazně častějšího využívání nemocničních zařízení. Přesto jedna z konzultantek z obce Naukučijatál popisovala, že se dříve při porodu doma věšelo do místnosti trní. To mělo zabránit přítomnosti zlých sil. Na čele matce vedle toho otiskli popelovou tečku.

During these eleven days, when they are at home, is the mother and baby in danger because of bhut or this? They put something in front of them, so that the child cannot... What they put in front? What is it? Some symbols. Aha. Yes. And the child cannot come in front of the house. Aha. Yes. And which kind of symbols? Pichu... grass. Grass? So you put grass in the house? Yes. Thorn grass. So you put it in front of the line? We hang it. (Během těchto jedenácti dnů, kdy jsou doma, je matka s dítětem v nebezpečí ze strany duchů nebo tak? Dávají před ně nějaké věci, aby to dítě nemohli... Co před ně dávají? Co je to? Někaké symboly. Aha. Ano. A dítě se nesmí dostat ven z domu. Aha. Ano. A které symboly to jsou? Piču, taková tráva. Tráva? Takže tu trávu dáváte do domu? Ano. Je to trnitá tráva. Takže jí dáváte před tu čáru? Věšíme jí.)²³⁹

²³⁷ Basanti Déví Arya, dómka, asi 30 let, do angličtiny tlumočí Manibala Pande a Shubham Pokharia, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

²³⁸ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 271.

²³⁹ Nejmenovaná dómská žena, (tlumočil Shubham Pokharia), přibližně 40 let, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

Po narození je dítě zapotřebí pečlivě ochraňovat i v dnešní době, protože zejména v průběhu prvních jedenácti dnů od porodu je nejzranitelnější a usilují o něj s větším nasazením i zlé síly. Dítěti se po narození ováže kolem zápěstí černá tkanička, na kterou některé rodiny navíc naváží barevné korálky nebo rolničky. To má dle jejich slov dítě ochraňovat před duchy (obr. 71 a 72).

And do they have some protecting necklace.. Yes. And also you or only small children? Only for child. And which color is it? Black. Black? And is it on the hand? Yes. And somewhere else? *Necklace.*

(A nosí nějaký ochranný náhrdelník... Ano. A ty také nebo je určený jen malým dětem? Jenom pro dítě. A jakou má barvu? Černou. Černou? A nosí se na ruce? Ano. A ještě někde jinde? Na krku.)²⁴⁰

Současně byla ale v minulosti i prevencí proti uhranutí jinou osobou nebo, jak koncem 19. století uvedl britský orientalista William Crooke, také zvířetem.²⁴¹

6.2.3. *Nazar* (Uhranutí) – prevence a jeho léčení

Jak popisuje G. W. Briggs, zaujímá právě víra v uhranutí v náboženství dómů prominentní postavení.²⁴² Síla prvnímuh nahodilému pohledu je přisuzována napříč různými světovými kulturami. Věřilo se, že do takového jednoho pohledu může být koncentrováno velké množství závidosti a zloby, které může člověku uškodit.²⁴³ Původci uhranutí mohli být především lidé, kteří něco postrádají, něčeho se jim nedostává – například staří lidé, bezdětné matky apod.²⁴⁴ Sangurigaonští dómové uváděli, že jsou pro uhranutí nejnebezpečnější jak bezdětné matky, které se o otěhotnění dlouho snaží, tak ženy, kterým potomek zemřel. Mohou ho svým přátelům a známým třeba jen nevědomě závidět, a tak ho uchvátit. Některé prameny připisují velkou uhrančivou sílu jednookým lidem, kterým se do zbývajícího oka síla pohledu obou očí koncentruje.²⁴⁵

²⁴⁰ Nejmenovaná dómská žena, (tlumočil Shubham Pokharia), přibližně 40 let, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

²⁴¹ Crooke, W., *Religion and Folklore of Northern India*, Rupa Co., New Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 277.

²⁴² Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 392–393.

²⁴³ Enthoven, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924], s. 222.

²⁴⁴ Crooke, W., *Religion and Folklore of Northern India*, Rupa Co., New Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 276.

²⁴⁵ Např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 392–393.

Podle některých starších pramenů se uhranutí netýká jen malých dětí, ale může být aktuální i pro dospělé, zvířata nebo předměty.²⁴⁶ Podle dómů z několika lokalit výzkumu je uhranutému člověku konstantně špatně, cítí se slabě, případně zvrací. Zásadní význam přikládali uhranutí zejména u malých dětí. Takové dítě neustále pláče a je k neutíšení. Někteří uvedli, že může pod jeho vlivem dokonce zemřít.

Před nebezpečným pohledem závistivců se dá ochránit různými způsoby. Dómové ze zkoumaných lokalit jich uváděli hned několik. Jedním z nich je již zmíněná černá šňůrka, která se dítěti ováže kolem zápěstí po jeho narození. Má za úkol upoutat pozornost případného závistivce, jehož pohled pro výraznost černé tkanice spočine právě na ní spíš než na očích dítěte. Některé děti z různých dómských osad nosily černé šňůrky i kolem pasu a na krku. Například v horské dómské osadě Karkótak některé děti nosily jako náhrdelník uvázanou šňůrku s černou látkovou nebo koženou kapsičku, ve které se podle slov jejich rodičů ukrývala buď kopřiva (pro její žhavou a tedy i ochrannou funkci), nebo na papíru napsané modlitby.

Dalším prostředkem prevence uhranutí je popelová tečka na čele dítěte (obr. 73). Ta v podstatě hraje významnou roli při prevenci vlivu snad všech zlých sil. U dětí ji často doprovází i černě podmalované oči (obr. 73 a 74). V dnešní době se k tomu používá v obchodech kupovaná čern. Dříve ale vesničané používali saze z obyčejných svítilen.²⁴⁷

In eyes we have some black, you know.. Yes, some children have. It is also protection? Yes. It's protection. And against what? Why the eyes? Because (...) when we come in someones eyes (...) so we can better make it.
(Na oči dáváme takovou čern, víš co... **Ano, některé děti jí mají. To je také forma ochrany?** Ano. Je to ochrana. **A proti čemu? Proč zrovna oči?** Protože... je lepší to dělat, aby člověka někdo neuhranul.)²⁴⁸

Podle Briggsova názoru některá dómská společenství v minulosti své potomky po několik let po narození nemyla, případně je záměrně oblékala do špinavého oblečení, aby děti působily nuzně a nevzbudily tak závist svého okolí.²⁴⁹ V obci Sangurigaon jsem se setkal s tím, že byly některé děti svými rodiči záměrně umazány na obličeji, aby zřejmě nebyly příliš hezké (obr. 75). Se zvýšenou pečlivostí tak byly chráněny primárně děti, které byly obecně vesničany vnímány jako krásné a pozornosti hodné. Ty na rozdíl od svých sourozenců a ostatních dětí nosily podmalované oči a popelové tečky frekventovaněji. Byly podle

²⁴⁶ Crooke, W., *Religion and Folklore of Northern India*, Rupa Co., New Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 277.

²⁴⁷ Crooke, W., *Religion and Folklore of Northern India*, Rupa Co., New Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 278.

²⁴⁸ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 9. 3. 2010, Sangurigaon.

²⁴⁹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 393.

vesničanů v souvislosti s uhranutím ve větším nebezpečí. Ostatní děti naopak nosily spíše jen černé náramky a náhrdelníky.

Pokud i výše popsaná preventivní opatření selžou a dítěti někdo *nazar* nakonec způsobí, je nutné přejít v co nejkratší době k jeho léčení. Podle sangurigaonských je uhranutí schopna léčit některá ze starších zkušených a vážených žen. Nejdřív dítě omyje ve vodě a případně i v kravím mléce. Vytvoří směs soli, čili a popela – tří základních ingrediencí, které mohou doplňovat ingredience další. Ty se napříč různými lokalitami výzkumu liší. Někde to jsou například hořčičná semínka, jinde fazole apod. Nad hlavou dítěte žena za pomalého sypání směsi udělá tři kruhy (některé rodiny z obce Nakuchiatal opíše kruhů sedm) a zbytek hodí do rozdělaného ohně. Vycházející dým potom nabírá do dlaní a ovívá jím obličej postiženého, kterého právě kouř ze shořelé směsi vyléčí.

For example, sometimes you cannot protect and the child comes into somebody's eyes. So then what you do? Tika we put, black. (...) But if it happens, like this you protect, but then it can happen that the child will? They put chili. Where? Chili, chili. But where they put the chili? In the agh. In the fire? Oh, yes, yes, yes. And they just put the chili or they make first the circle around the baby? Yes. And then in the fire? Yes. (Někdy například nemůžeš dítě uchránit a někdo ho uhrane. Co potom děláte? Uděláme mu na čelo černou tečku. Ale když se to stane? Tou tečkou ho jen chráníš. Ale když se to uhranutí už potom opravdu stane? Použijí čili. Na co? Čili, čili. Ale kam to čili dají? Do ohně. Do ohně? Ano, ano. A oni jen to čili do ohně hodí, nebo ještě udělají nad dítětem kruh? Ano. A potom až do ohně? Ano.)²⁵⁰ 7

Některé rodiny z dómských podhorských osad v okolí města Naukučijatál ještě popisovaly, že měří stupeň uhranutí postiženého velikostí plamenů, které léčivá směs při vhození do ohně vyvolá. Závěrem většina z mnou dotazovaných dómů udělá postiženému na čelo popelovou tečku, která má účinnost celého rituálu pojistit.

6.2.4. Stigma 11 dnů

Doba jedenácti dnů po porodu má patrně pro matku v kontextu dómů v okolí Bhímtálu funkci „přechodového rituálu“, který Robert F. Murphy popisuje jako dobu týkající se „jednotlivců a změn v jejich společenském postavení“.²⁵¹ Podle Van Gennepa má takový rituál tři fáze. Během první je jedinec odtržen od své skupiny, během té druhé podstoupí

²⁵⁰ Nejmenovaná dómská žena, (tlumočil Shubham Pokharia), přibližně 40 let, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

²⁵¹ Murphy, R. F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Slon, Praha 2004, s. 186.

veřejnou ceremonii, která jej překlene do nového statutu. Třetí fáze představuje návrat do společenství a přijetí jedince v jeho novém postavení.²⁵² Přejímové rituály jsou často charakteristické pro jedince, který přechází do nové etapy, tím, že má po jejich dobu většinou velmi nízké sociální postavení.²⁵³

Murphy v kontextu přejímových rituálů hovoří i o přijetí novorozeného dítěte komunitou.²⁵⁴ Takovou první fází přejímového rituálu spojeného s narozením dítěte u mnou sledovaných dómských komunit může být prvních jedenáct dní, během kterých jsou matka s dítětem odloučeni od rodiny a okolní společnosti. Toto odtržení od skupiny dodržují dómové ze všech mnou navštívených lokalit. Tento rituál u horských dómů (*hill doms*) ve své monografii zmiňuje i G. W. Briggs.²⁵⁵ Samotní dómové popisují, že je matka s dítětem po porodu nečistá a současně je ve výrazném ohrožení ze strany zlých sil, které o matku s dítětem během těchto prvních dnů usilují.²⁵⁶ Movitější dómové, jako například ti z obce Sangurigaon, rodiče vyčlení po návratu z porodnice jednu samostatnou místnost, kde po jedenáct dní s dítětem žije. Chudí dómové v okolí Naukučijatálu, kteří často bydleli v jednopokojových domcích, ženě s nemluvnětem poskytnou místo v rohu společného pokoje, kde její prostor oddělí na podlahu vyznačenou čarou z kravího lejna (kráva je v hinduistickém kontextu posvátná). Za touto linií matka po danou dobu žije. Pro zajímavost uvedu část z jednoho ze zaznamenaných rozhovorů:

For some time the woman has to stay away from the family? Yes. And how many days? Eleven days. And where does she stay for example? In separate room. And if there is poor family, like that one, and they have only one room, how do they make this? Okay, at a corner. And do you make some sign like line? Yes. They put a line with this, with that cow dung. For that they put around.

(Musí žena po nějakou dobu zůstat pryč od rodiny? Ano. Kolik dní? Jedenáct dní. A kde například zůstane? V oddělené místnosti. Pokud je to chudá rodina, jako tamhle, a má jen jednu místnost, jak to dělají? Jasně, (zůstane) v rohu. A vyznačujete třeba nějakou čáru? Ano. Dělají čáru kravincem. Ten dávají kolem.)²⁵⁷

²⁵² Van Gennep, A., *Přejímové rituály*, Lidové noviny, Praha 1997.

²⁵³ Turner, V., *Průběh rituálu*, Computer Press, Brno 2004, s. 95–128.

²⁵⁴ Murphy, R. F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Slon, Praha 2004, s. 187.

²⁵⁵ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 275.

²⁵⁶ Van Gennep zmiňuje „propletenost“ rituálů přejímových s obrannými, často se od sebe dají jen těžko oddělit. Srov. Van Gennep, A., *Přejímové rituály*, Lidové noviny, Praha 1997.

²⁵⁷ Nejmenovaná dómská žena, (tlumočil Shubham Pokharia), přibližně 40 let, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

Dostatečnou ostražitost zdůrazňovali moji konzultanti při prvních návštěvách rodičky, které mohou podle nich probíhat už několik hodin po porodu, kdy chtějí zvědaví sousedé novorozence spatřit. Musí prý především dodržovat distanční pravidla, podle kterých se k matce mohou přiblížit jen na určitou vzdálenost, přičemž nesmí překročit na podlaze vyznačenou čáru. V případě, že má rodička samostatný pokoj, prohlíží si novorozence ze dveří. Pokud by návštěvníci tato pravidla porušili, museli by podstoupit rituální očištnou koupel ve vodě z Gangy.

Po jedenáct dní od porodu se matka ve všech pozorovaných lokalitách stará pouze o dítě. Neměla by se tak podílet na chodu domácnosti – zejména na vaření, uklízení nebo praní. Prý by domácnost a její členy znečistila. Po tuto dobu rodička pere své prádlo a oblečení dítěte sama, zatímco pro ni vaří některá z jiných žen v domácnosti.

Všichni z mých konzultantů uváděli, že po uplynutí jedenácti dnů proběhne první důležitý rituál v životě dítěte. Je to ceremonie, kterou bychom podle Van Gennepovy teorie mohli klasifikovat jako druhou fázi přechodového rituálu. Dítě dostane od přivolaného obřadníka své jméno.²⁵⁸ Tomu předchází rituální očištná koupel rodičky s dítětem, kterou je dítě komunitou oficiálně přijato a žena se vrací do sociálního života, tentokrát s novým statutem – statutem matky.

After eleven days they make another bath? Yes. And it's also bath of mother or only baby? Yes. Mother and baby both.

(Po jedenácti dnech se znovu koupou? Ano. A je to koupel matky, nebo samotného dítěte? Ano. Matky i dítěte dohromady.)²⁵⁹

Některá z ostatních žen v domácnosti (pravděpodobně nejmladší snacha) vyčistí celý dům posvátnou vodou z Gangy, případně očištnou kraví močí. Někteří dómové z obcí Sangurigaon a Karkótak popisovali, že se na matku po dobu dalších jedenácti dní (tedy do 22. dne od porodu) vztahují některá omezení nadále. Nesmí například navštěvovat místní chrámy. Podle všeho už za vyznačenou čárou s dítětem nežije, ale přesto nesmí nadále pro rodinu vařit. Dvaadvacátý den se rodička opět rituálně omyje a v tu chvíli její rituální znečištění porodem končí a žena se může znovu podílet na společenském životě komunity. Pravděpodobně tak přichází Van Gennepova třetí, závěrečná fáze přechodového rituálu.

²⁵⁸ O tom například hovoří u některých národů obecně i Murphy. Srov. Murphy, R. F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Slon, Praha 2004, s. 187.

²⁵⁹ Basanti Dévi Arya, dómka, asi 30 let, do angličtiny tlumočí Manibala Pande a Shubham Pokharia, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

6.2.5. Důležité rituály v životě dítěte

Jak jsem nastínil výše, patří mezi první důležité rituály v životě nově narozeného potomka rituál realizovaný 11 dní po porodu, kdy je přivolán dómský pandit (primárně slovo má význam vzdělanec/ učenec)²⁶⁰, aby dítě pojmenoval. Tento obřadník určuje několik písmen, ze kterých může rodina pro dítě jméno odvodit. Samotné jméno tedy potom dle slov mých konzultantů vybere za asistence pandita rodina. Je to jméno oficiální.

When the child is born, do they make some celebration? But right the same day. (...) No. After eleven days they make. And what kind of celebration they make after eleven days? They make party. They are very happy so they do... they feed people in their house and they make party. And they give name to them. And they give the name at the party? Yes. Can you ask, who gives the name? Yes. (...) Pandit ji. And who is the man, the pandit ji? He is also Scheduled Caste? Yes.

(Když se dítě narodí, dělají nějakou oslavu? Myslím ale ve stejný den. Ne. Dělají oslavu po jedenácti dnech. **A co je to za oslavu?** Udělají party. Jsou moc šťastní, proto to dělají. Dávají ve svém domě lidem jídlo. Současně dávají dítěti jméno. **Dávají dítěti na oslavě jméno?** Ano... Můžeš se (Manibalo) zeptat, kdo jméno dává? **Ano, zeptej se. Pandit. A co je to za muže, ten pandit? On je také z řad registrovaných kast? Ano.)**²⁶¹

Rodina současně s postupem času vymyslí přezdívku, která se bude pro dítě používat častěji než jméno oficiální. V některých dómských komunitách měla taková jména formu ochrany před zlými silami, aby je oklamala.²⁶² Enthoven například uvedl, že někteří lidé napříč Indií dávali potomkům hanlivé přezdívky, aby zlé síly o takové děti ztratily zájem.²⁶³ Moji konzultanti ale s takovým důvodem výskytu přezdívek nesouhlasili. Popisovali, že je používají zejména proto, že se jim taková jména více líbí. Jiný význam neznali, nebo mi ho z nějakého důvodu nechtěli říct. Mohli je, podobně jako jiné zvyklosti, udržovat z tradice bez vnímání jejich původního významu.

Chlapcům je v určitém věku zapotřebí oholit vlasy. Ten se podle lokality různí. Jeden ze sangurigaonských dómů uvedl, že tento rituál probíhá ve třech letech, naukučijatálští dómové ho naopak praktikují hned po prvním roce. Ostříhané vlasy doma rodiče schraňují.

²⁶⁰ Já budu pro slovo pandit v tomto textu užívat spíše slovo obřadník, jelikož podle mých konzultantů jde o člověka, který vede určitý rituál.

²⁶¹ Basanti Dévi Arya, dómka, asi 30 let, do angličtiny tlumočí Manibala Pande a Shubham Pokharia, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

²⁶² Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 288.

²⁶³ Enthoven, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924], s. 232–233.

Když dítě dosáhne určitého věku, pohodí je do posvátné řeky Gangy. Věk potomka se napříč komunitami různí. Žádný z mých konzultantů nebyl schopen tuto dobu přesně vymezit. Naukučijatálští konzultanti uváděli, že tak činí přibližně ve věku 15 let. Tento moment je ale podle některých mých konzultantů libovolný, doba jeho realizace není pevně daná.

Do they shave the hair of the baby? No. At what age, because... for the first time? At one year. One year. And where they put, where they put the hair? They put in Ganga or that Nakuchiya tal. Anywhere. The tals.

(Holí dítěti hlavu? Ne. V jakém věku mu hlavu holí poprvé? V jednom roce. V jednom roce. A kam vlasy dávají? Házejí je do Gangy nebo do naukučijatálského jezera. Kamkoliv. Do jezer.)²⁶⁴

Ani jeden z mých konzultantů nevedl, proč je zapotřebí rituál vykonávat. Přiznali, že jeho význam neznají, přesto ho ale stále udržují a považují ho za důležitý. G. W. Briggs holení vlasů u dětí vysvětluje u některých dómských skupin odstraněním posledních zbytků poskvrnění porodem.²⁶⁵ Můj hlavní konzultant z vesnice Sangurigaon vysvětloval, že musí být chlapeci oholeny vlasy při dospívání ještě jednou. Chlapec se tak stane připraveným na manželství. Bez takového oholení vlasů by se podle něj oženit nemohl. Druhé holení vlasů probíhá dle jeho slov buď v chlapcových devíti letech, nebo jakýkoliv další lichý rok.

6.3. Smrt člověka a jeho posmrtný život

V případě, že zemře člověk z blízké rodiny, je za něj dle hinduistické tradice potřeba vykonat zádušní rituály, aby právě jeho duše mohla odejít na onen svět a v klidu odpočívat. Správný hinduista by měl být zpopelněn na kremačním ghátu. Zajímavé je, že ještě pravděpodobně do poloviny dvacátého století řada dómských skupin své mrtvé pohřbívala do země,²⁶⁶ podobně jako mnoho indických kmenů.²⁶⁷ Své mrtvé začali pravděpodobně pálit až v posledních desetiletích pod vlivem svého hinduistického okolí a s postupným mizením jejich několikasetleté marginalizace.

Všichni konzultanti uváděli, že je potřeba umírajícího vynést před dům, nebo ho minimálně položit na zem. Současná indická antropoložka Meena Kaushik uvádí, že by

²⁶⁴ Basanti Déví Arya, dómka, asi 30 let, do angličtiny tlumočí Manibala Pande a Shubham Pokharia, zaznamenáno 11. 3. 2010, Naukučijatál.

²⁶⁵ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 278.

²⁶⁶ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 342.

²⁶⁷ Hübschmannová, M., K počátkům romských dějin. In: *Černobílý život*, Gallery, Praha 2000, s. 27.

v případě úmrtí v posteli klesly jeho šance na spasení.²⁶⁸ Můj konzultant z obce Sangurigaon popisoval, že by smrt v obydlí dům kontaminovala. Proto musí být umírající vynesena na dvůr. Bližní pod něj rozprostřou otep trávy, která má duši umírajícího pomoci v odchodu z těla. Pokud je umírání dlouhé a náročné, recitují příslušníci rodiny mantry. Někteří mí konzultanti umírajícímu nakapou do úst posvátnou vodu z Gangy, která má podle nich odchodu stejně jako recitace modliteb napomoci.

Hned po odchodu umírajícího rodina rozešle všem příbuzným a blízkým známým zprávu o jeho smrti. Ti se co nejrychleji sjedou, aby zemřelého při cestě na pohřební hranici doprovodili. Všichni z mých konzultantů vypověděli, že vdova v momentu manželovy smrti symbolicky za velikého pláče rozbije sadu náramků, které nosí na svých předloktích. Z krku si strhne náhrdelník korálek z černého kamene a zlatých ozdob, který snad každá žena ze zkoumané lokality (bez ohledu na kastovní příslušnost) dostane jako svatební dar a je nadále symbolem jejího manželství (obr. 76 a 77). Ve vesnicích, kde je takovým symbolem současně i výrazná náušnice v nosu, je podle mých konzultantů vdova povinna tuto ozdobu také odstranit.

Ve všech lokalitách výzkumu se konzultanti shodli na potřebě nebožtíka omýt a zabalit do bílého plátna. V případě úmrtí ženy se přes bílou látku přebalí ještě plátno červené. Muži z bambusu vytvoří jednoduchá nosítka, po jejichž stranách některé rodiny přivazují kokosové ořechy. Čtyři muži potom nosítka s tělem zemřelého v doprovodu ostatních mužských příbuzných a známých, kteří se na pohřební rituál sjeli z celého okolí, dopraví na kremační prostor na břehu řeky nebo jezera, takzvaný ghát (obr. 78). Briggs uvádí, že někteří dómové nebožtíka doprovázeli hrou na bubínky.²⁶⁹ To moji konzultanti nepotvrdili. Například sangurigaonští dómové mrtvého provází recitováním manter.

V okolí města Bhímtál to byl kremační ghát u řeky Kósí ve městě Ráníbágh. Toto místo je patrně určeno všem lidem bez rozdílu kastovní příslušnosti. Spalování zemřelého se účastní jen muži. Ženy na ghát přístup nemají. Zatímco muži na ghátu tráví několik hodin, ženy doma připravují pohřební hostinu a starají se o truchlící vdovu. Kremace trvá v závislosti na počasí několik hodin. Hranici s tělem zemřelého zapaluje nejstarší syn, který je tak hlavním truchlícím (obr. 79). Pokud neměl zemřelý syna, přijme roli hlavního truchlícího například nejbližší synovec. Společně s ostatními blízkými mužskými příbuznými mu je přímo na ghátu objednaným holičem oholena hlava (obr. 80 a 81). Lazebník nechá na temeni hlavy jen jeden pramínek vlasů. Moji informátoři jeho význam neznali. Většina z nich ani nebyla schopna vysvětlit, proč si hlavu holí. Mladší uváděli, že tak činí z tradice. Ti starší zmiňovali, že svými vlasy odevzdávají lásku zemřelému. Briggs holení vlasů a

²⁶⁸ Kaushik, M., The symbolic representation of death, in: *Contribution to Indian Sociology*, Vol. 10 No. 2, 1976, s. 265–267.

²⁶⁹ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 340–367.

vousů vysvětluje potřebou zbavit se znečištění na svém těle v celé jeho šíři.²⁷⁰ Crooke naopak argumentoval tím, že mohou zlé síly vstoupit do těla právě skrz vlasy. Proto je především v době oplakávání, kdy se vyšší frekvence setkávání s nimi očekává, zapotřebí vlasy oholit.²⁷¹ Vlasy si ale dle slov mých konzultantů holí pouze muži. I když některé prameny uvádějí potřebu stříhat vlasy i vdově, žádný z mých konzultantů tuto praktiku nepotvrdil.

Po tom, co na kremačním ghátu pozůstali připraví hranici, v níž se tělo zemřelého pod naskládaným dřívím ukrývá, začnou se truchlící jeden po druhém se zemřelým loučit (obr. 82 a 83). Někteří dávají nebožtíkovi na cestu na onen svět předměty, které měl za svého života rád, například cigarety, jídlo, zlaté šperky apod. Hlavní truchlící potom hranici s připravenou loučí několikrát obejde (počet obejití se od lokality liší) a nakonec ji podpálí (obr. 79 a 84). Pro všechny hinduisty by měl být stejný závazek, že v závěru kremace nejstarší syn zemřelému prorazí lebku bambusovou tyčí, aby mohl jeho duch tělo snadno opustit.²⁷² Zatímco po dohoření pohřební hranice většina výše postavených kast během několika mých návštěv kremačního ghátu hranici v tomto okamžiku společnými silami blízkých mužských příbuzných smyla do řeky (obr. 86 a 87), obchází podle slov všech mnou dotázaných dómů hlavní truchlící sedmkrát hranici s keramickou nádobou na svém rameni. Nádoba je plná vody a je v ní dírka, kterou voda postupně uniká. To jako pro dómy typický rituál uvádí i Kaushik.²⁷³

*They have a pot on his shoulder and one hole in the pot. And they go seven round and the water is dropping from the pot, slowly - slowly. And he have seven rounds. **And which kind of water is it? Simple water. Just water? Yeah, just water.***

(Mají na rameni nádobu, která má v sobě dírku. Jdou kolem hranice sedm koleček a voda pomalinku uniká z nádoby. Udělají sedm koleček. **A co je to za vodu? Obyčejná voda. Jenom voda?** Jo, jenom voda.)²⁷⁴

Po dokončení kremačních rituálů se pozůstali společně v řece vykoupou, čímž ze sebe smyjí prvotní znečištění, které na ně bylo nebožtíkovým odchodem uvaleno (obr. 85).²⁷⁵

²⁷⁰ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 357.

²⁷¹ Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 272.

²⁷² Kaushik, M., The symbolic representation of death, in: *Contribution to Indian Sociology*, Vol. 10 No. 2, 1976, s. 272.

²⁷³ Tamtéž.

²⁷⁴ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 20. 8. 2009, Sangurigaon.

²⁷⁵ To u některých skupin potvrzuje i např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 350.

Zatímco pozůstalí z ostatních kast během mých návštěv kremačního ghátu ve všech případech popel hned po kremaci společnými silami smyli, uváděli všichni moji dómští konzultanti z různých lokalit, že je potřeba podle jejich zvyklostí popel na ghátu několik dní nechat vychladnout, aby se pro něj posléze nejstarší syn v doprovodu několika mužů vrátil a shromáždil ho do malé hliněné nádoby. Popel potom vysypou do proudu řeky. Počet dní, po které popel čeká na sesbírání, se podle lokality různí.²⁷⁶

6.3.1. Oplakávání

Podobně jako je rodička 11 dní znečištěna porodem a odtržena od zbytku společenství, je po stejnou dobu i rodina zemřelého znečištěna smrtí svého blízkého.²⁷⁷ I zde se dá podle Van Gennepovi teorie²⁷⁸ předpokládat, že je rodina v přechodném stádiu, během něhož získává nové postavení v očích své skupiny, tedy statut pozůstalých.

Největší znečištění se dostává hlavnímu truchlícímu (nejčastěji nejstaršímu synovi nebožtíka), který zapaluje kremační hranici a vede obecně realizaci pohřebních rituálů. Právě on je v největším nebezpečí ze strany zlých duchů a sil. Proto podle slov mých sangurigaonských konzultantů hlavní truchlící žije odděleně od rodiny, aby je svou přítomností neuvrhl do nebezpečí. Truchlící spalující své zemřelé bližní na ráníbaghském ghátu uváděli, že je syn z bezpečnostních důvodů ověnčen ochrannými amulety. Po celých jedenáct dní, kdy žije v separaci, nosí oděv naruby. Obráceně oblečené šaty prý zlé síly zastrašují (obr. 88).

Zbytek blízké rodiny se po stejnou dobu musí vzdát běžných sociálních kontaktů, protože jsou pro své okolí rituálně nečistí. To popisuje i část jednoho z nahraných rozhovorů:

The family during these days, the close family like son, wife, they are impure for the others? Yes, they are impure for the others. And can the others touch them? Others touch them, but when they touch them, they get impure. And they have to take Ganga water to have pure or to bath to pure.

(Je během těchto dnů rodina, blízká rodina jako syn nebo manželka, nečistí pro své okolí? Ano, jsou pro ostatní nečistí. A mohou se jich ostatní dotýkat? Okolí se jich dotýkat může,

²⁷⁶ Jestli rodina vartuje u popelu zemřelého, se mi nepodařilo zjistit. Moji konzultanti ale žádný takový zvyk nepřipouštěli, což ale samozřejmě jeho praktikování nepopírá.

²⁷⁷ Crooke, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Vol. 2/4, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 335.

²⁷⁸ Srov. Van Gennep, A., *Přechodové rituály*, Lidové noviny, Praha 1997.

ale pokud k doteku dojde, znečistí se. Potom musejí použít vodu z Gangy, aby se očistili, nebo se vykoupat.)²⁷⁹

Nesmí vedle toho jíst kořeněné jídlo a neměli by se mýt mýdlem. Nesmí se veselit ani oslavovat. Jelikož je bílá barva barvou smutku, měla by vdova podle slov všech mých konzultantů po 11 dnů od manželovy smrti nosit čistě bílé sárí bez ornamentů, stejně jako hlavní truchlíci. I na kremačním ghátu jsou po dobu spalování přítomní blízcí příbuzní oblečení v bílé barvě (obr. 79 a 84).

Doba rituálního znečištění končí rituální koupelí celé rodiny, která proběhne po jedenácti dnech. Po ní se může hlavní truchlíci vrátit zpět ke své rodině a rodina se opět může do značné míry chovat obvyklým způsobem. Den rituální koupele je také dnem konce oficiálního oplakávání.²⁸⁰ Vdova si opět může podle některých dómů obléct barevná sárí, jen s tím omezením, že musí mít matné nenápadné odstíny. Podobně smí na ruce nosit jen pár nenápadných náramků. Celou velkou sadu, stejně jako manželský náhrdelník, už obléci nemůže.

Jedenáct dnů trvá i období, po které množství mých konzultantů připravuje pro ducha zemřelého občerstvení. Tento zvyk zmiňuje také řada historických i současných pramenů.²⁸¹ William Crooke zvyky hoštění duchů zemřelých klasifikoval jako zvyklosti charakteristické pro nízké, primitivní kasty.²⁸² Někteří dómové věří, že se duch zemřelého během této doby za svou rodinou vrací. Proto mu nejčastěji pod strom (v obci Karkótak na střechu domu) připravují čtyřikrát denně malé pohoštění. Ráno a odpoledne pro zesnulého sangurigaonští připraví čaj, na oběd a na večeři dostane jako zbytek rodiny běžné jídlo. Ráno rodiny zjišťují, zda jídlo z talíře zmizelo, což by symbolizovalo, že za rodinou duch v noci přišel. Řada mladých se takovým pověrám smála a vysvětlovala, že jídlo zkonzumuje divá zvěř, která se v noci kolem domů prochází. Někteří dómové dříve v okolí jídla a kolem domu rozsypávali popel a jiné podobné materiály, ve kterých po uběhlé noci sledovali stopy duchovy přítomnosti. Věřili prý, že si duch vyhlíží nové tělo, do kterého by se mohl inkarnovat.²⁸³ V to věřilo i několik dómů z pozorovaných komunit. Předpokládají, že pokud se do rodiny narodí dítě těsně po odchodu některého z příbuzných, převtělil se nebožtík právě do tohoto novorozence.

²⁷⁹ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 20. 8. 2009, Sangurigaon.

²⁸⁰ Kaushik, M., The symbolic representation of death, in: *Contribution to Indian Sociology*, Vol. 10 No. 2, 1976, s. 274.

²⁸¹ Např. Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 352.

²⁸² Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 228.

²⁸³ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 352.

6.3.2. Smrt dítěte a těhotné ženy

Pokud zemře těhotná žena, je stejně jako ostatní dómové dle mých konzultantů spálena. Briggs uvádí, že bylo dříve zapotřebí ženu v očekávání pohřbít.²⁸⁴ Pokud žena zemřela při porodu, oddělí sangurigaonští ženu od dítěte. Zatímco je žena spálena na kremačním ghátu, je dítě pohřbeno. Ve všech lokalitách výzkumu jsem se setkal s tím, že zemřelé děti dómové pohřbívají do země. Podle slov některých z nich nemají na kremaci nárok, neboť se ještě nestaly plnohodnotnými členy společnosti. Podle Briggse má dítě na zpopelnění nárok až po realizaci pubescenčních rituálů.²⁸⁵ Když jsem se ale svých konzultantů doptával po momentu, kdy už není jedinec považován za dítě, a může tedy být podle hinduistické tradice spálen, nebyli povětšinou schopni věk jednoznačně určit. Říkali proto většinou, že o osudu zemřelého dítěte rozhoduje paňčájat – rada starších, vedení vesnice.

Pro pohřbívání dětí měli například sangurigaonští dómové vyčleněné místo v džungli. Na toto území jde rodina podle svých slov jen jednoúčelově a více se na něj nevrací. Místo prý okupují zlé síly a duchové. To mohlo být i důvodem, proč žádný z mých dómských přátel nebyl ochotný se mnou na pohřebišť jít. Strach z vlivu duší zemřelých se zdá být zejména v rurálních oblastech běžný.

6.3.3. Bhútové – duchové a zlé síly

Bhút je obecné označení pro nadpřirozené síly, duchy zemřelých apod. Ve starších hinduistických textech bylo používáno pro různé přírodní síly, někdy dokonce pro božstva.²⁸⁶ Crooke ve své práci z 19. století zmiňuje, že typický bhút je duch člověka, který zemřel násilím, sebevraždou, trestem smrti nebo nešťastnou náhodou. Pokud za takového ducha nebyly vykonány potřebné pohřební rituály, bude po zemi stále bloumat, protože nebude schopen klidného odpočinku.²⁸⁷ Některé publikace z 19. a 20. století zabývající se indickým folklorem vyjmenovávají desítky různých druhů revenantů, kteří se od sebe liší svým vzhledem, projevy a především způsobem svého odchodu z pozemského života.²⁸⁸ Moji

²⁸⁴ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 343.

²⁸⁵ Tamtéž.

²⁸⁶ Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 146.

²⁸⁷ Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 147.

²⁸⁸ Např. Enthoven, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924]; Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894] apod.

konzultanti používali v komunikaci se mnou jen obecné označení bhút, aniž by jeho druhy dále rozlišovali. Proto se ani já nebudu různými druhy nadpřirozených sil zabývat.

6.3.4. Důvod návratu ducha zemřelého

Důvody návratu revenantů mohou být dle svědectví mých konzultantů různé. Záleží do značné míry na tom, o jaký přízrak se jedná. Moji konzultanti často rozlišovali ducha svých zemřelých příbuzných a přátel, jehož návrat za rodinou mohl mít jiné důvody, než návrat revenanta neznámého, který stabilně bloumal v okolí vesnic. Takové duchy konzultanti často označovali za oběti násilných činů nebo nešťastných náhod, za duchy, kteří nemohou najít klid. Ve vesnicích v okolí městečka Naukučijatál jsem se setkal ještě s vyčleňováním duchů kladných, kteří mohou být člověku prospěšní. Ti byli podle dvou mých konzultantů „ztělesnění“ bohů, kteří člověku přišli v těžké situaci pomoci. Nikde jinde jsem se ale s takovou interpretací nesešel. V jiných lokalitách informátoři popisovali, že bhútové mají na člověka v podstatě jen neblahý vliv.

Duchové blízkých zemřelých se mohou za svou rodinou opakovaně vracet hned z několika důvodů. Pro návrat revenanta podle karkótackých dómů stačí jen nesprávné vykonání pohřebních rituálů. V košíkářské vesnici Bérijagaon dómové popisovali, že v některých případech umírající vysloví své poslední přání. Pokud si přeje nějaký předmět, musí být spolu s ním spálen na pohřební hranici. Pokud mu rodina jeho přání nevyplní, bude její příslušníky bhút navštěvovat do té doby, dokud si splnění svého přání nevymůže. O tom se obecně v první polovině 20. století zmiňoval i Enthoven.²⁸⁹ Podobnou situaci uvádějí stejní konzultanti v případě, že při nakupování věci vyslovené v rámci posledního přání dojde k hádkám mezi rodinnými členy (některý ze synů nebožtíka například nechce na dárek dát svůj finanční podíl).

Duchy zemřelých předků je zapotřebí náležitě uctívat a pravidelně si je usmiřovat. V kovářské obci Gárgári jsem se zúčastnil rodinného výročního rituálu, během kterého byl uctíván duch zemřelého otce mého hostitele, bývalého dómského ministra Sureshe Aryi. Za přihlížení rodiny a přizvaných známých oba synové na pokyny dómského obřadníka postupně podle předepsaných pravidel a za recitování náboženských textů obětovali různé druhy jídla, květin a na závěr také peníze. Jak mi potom Suresh vysvětlil, je tento obřad nutné každoročně udržovat, jelikož duchovi přináší obětiny a peníze, stejně jako zajišťuje jeho náklonnost a jistotu, že nepřijde pozůstalé strašit (obr. 89–91).

Nepříjemný následek může mít podle mých konzultantů také užívání některé z nebožtíkových milovaných věcí, které nedostal na cestu na onen svět. Vracel by se pro ně.

²⁸⁹ Enthoven, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924], s. 148.

Proto se takové věci – především oblečení zemřelého – pálí na speciálně vytvořené hranici. Část z oblečení se dává zaměstnancům kremačního ghátu, kteří poskytují pozůstalým na vytvoření pohřební hranice dřevo a oheň (obr. 64 a 65). Ti také často pocházejí z řad dómů.²⁹⁰

Snad všichni dómové, se kterými jsem o duších zemřelých hovořil, zdůrazňovali potřebu patřičného chování členů rodiny po nebožtíkově odchodu. Pokud se například rodina ze smrti svého člena raduje, může počítat s tím, že je bude revenant chodit strašit. Sangurigaonští dómové podobný trest připisovali vdově, která nebude svého manžela po dobu truchlení dostatečně oplakávat. O případu vdovce, který si vezme novou manželku, se v souvislosti s některými nízkými kastami rozepisovali Crooke s Enthovenem. Enthoven zaznamenal představu, že zemřelá žena mohla novou manželku čas od času vyhazovat z postele a jinak záškodničit.²⁹¹ Pokud podle Crookových zjištění druhá manželka znenadáni zemřela, věřilo se, že to způsobil ze žárlivosti duch ženy první.²⁹² Podle dvou starších mužů z dómské kolonie Sakhóla mohou s revenanty počítat nepřátelé z doby jeho pozemské existence. Starší ženy ze stejné vesnice doplnily, že pokud se člověk k nemocnému už během života nechová dobře a dokonce ho nutí k tvrdé práci, nadává mu a nedopřeje mu jídlo a pití, bude toho po jeho smrti litovat.

If you will tease the person or you will fight with him at the dead and he will have very bad condition, we will fight and we will beat him, then he will come. If he is my enemy, that time he can also come.

(Pokud budeš člověka provokovat a budeš se s ním dohadovat, budeš ho mlátit, a pokud v průběhu umírání žil ve špatných podmínkách, bude se jistě vracet. Jestli to byl tvůj nepřítel, může se vrátit taky.)²⁹³

6.3.5. Podoby a projevy bhútů

Přítomnost ducha ve svém okolí může člověk poznat několika způsoby. Během výzkumu jsem vyslechl řadu historek, které revenanty popisovaly. V něčem se mohou popisy jednotlivých konzultantů napříč různými lokalitami shodovat, v mnoha věcech se liší

²⁹⁰ Kaushik, M., The symbolic representation of death, in: *Contribution to Indian Sociology*, Vol. 10 No. 2, 1976, s. 268.

²⁹¹ Enthoven, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924], s. 148.

²⁹² Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 148.

²⁹³ Til Ram Arya (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), dóm, 60–70 let, zaznamenáno 19. 3. 2010, Sakhóla.

(především představa o jejich podobě). Jeden z mladých sangurigaonských dómů, o kterém se ve vesnici ví, že je s bhúty v častém kontaktu, popisuje, že vypadají jako černý stín. Není jim vidět do tváře. Výrazné jsou jen jejich zářivé zlé oči. Doplnuje, že duch nemusí být za všech okolností vidět. Člověk jeho přítomnost ale vždycky nějak vycítí. Další mladíci mi vysvětlovali, že se ale někteří lidé bojí revenantů zbytečně. Když jdou večer domů z města, vidí na cestě černý stín jiného kolemjdoucího a hned si myslí, že se jedná o bhúta.

Do you feel, when the bhut is around, or..? He is saying, yes. And what does he feel? You know, how he knows? He is saying: I look front. He see front of his... He see it in front? There is standing? Standing. And how does it look like? He looks like a person and like a man, but his face is whole black and his looking his eyes. Only eyes. Only eyes? Whole face is black and whole body is black. (...) We don't know if it is man or woman. (Cítíš, když je duch v okolí? Říká, že ano. A co cítí? Ty víš, jak to on pozná? Říká: Podívám se před sebe a tam ho uvidím... Vidí to před sebou? Stojí tam? Stojí. A jak vypadá? Vypadá jako postava a jako člověk, ale jeho obličej je celý černý a jsou vidět jen jeho oči. Jen oči. Jenom oči? Celý obličej je černý a celé tělo je taky černé. Nepoznáme, jestli to je muž nebo žena.)²⁹⁴

Několik obyvatel dómských osad v okolí města Naukučijatál uvedla, že je pro bhúty typická podoba domácích i divokých zvířat – s jednou výjimkou – do krávy se nevtělí pro její posvátnost. Přestože je duch vtělen do zvířete, jsou rozeznatelné jeho bhútské vlastnosti. *The ghost come in dog and the dog looks like a man.* (Duch vejde do psa, ale ten vypadá pořád jako člověk.)²⁹⁵ Stejní konzultanti popisovali, že revenanti s četností mění své podoby a rychle se přemisťují, čímž živého člověka matou. V případě, že duch vidět není, chvěje se s vysokou frekvencí okolní vzduch. Dva starší muži z obce Sakhóla vysvětlovali, že jsou bhútové často bez hlavy (případně jen s její polovinou):

And how does the bhut look like? The air is blowing very fast. And can you see the bhut? Yes. And how does it look like? Like human beings. But half of the head is beeing looked. Anybody is not having head. So you cannot see who it is? No. (A jak takový bhút vypadá? Strašně rychle se chvěje vzduch. A můžete bhúta vidět? Ano. A jak vypadá? Vypadá jako člověk. Ale je vidět jen půlka hlavy. Některý hlavu nemá vůbec. Takže nemůžete rozeznat, kdo to je? Ne.)²⁹⁶

²⁹⁴ Suresh Chandra (tlumočí Rohit Kumar), dóm, 19 let, zaznamenáno 30. 8. 2009, Sangurigaon.

²⁹⁵ Dev Ram Arya (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), dóm, 60–70 let, zaznamenáno 19. 3. 2010, Sakhóla.

²⁹⁶ Dev Ram Arya (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), dóm, 60–70 let, zaznamenáno 19. 3. 2010, Sakhóla.

Na tom se shodovali například s některými sangurigaonskými, bérijagaonskými a karkótackými dómy. Nohy mají navíc otočené dozadu. Informace mých konzultantů se protínají v tom, že je duchy v průběhu dne možné jednoznačně rozpoznat podle toho, že nevrhají stín. To koncem 19. století zaznamenal i William Crooke: „*In first place, he casts no shadow as he walks. (...) Some, like the Churel we shall meet later on, have their feet turned backwards.*“ (V první řadě nezanechává při chůzi žádný stín.(...) Někteří, jako Čurelové, které zmíníme později, mají otočená chodidla dozadu. Překlad: Houdek)²⁹⁷ Všichni konzultanti se ale shodují na tom, že běžný člověk ve většině případů nedokáže příslušnost bhúta (tedy jeho bývalou pozemskou totožnost) identifikovat.

Podobně jako jsem zaznamenal různorodé interpretace podoby revenantů, různili se mnou dotazovaní dómové i v informacích ohledně pro ně typického chování. Nejvíce se někteří konzultanti lišili v názorech na to, jestli a jak může duch mluvit s okolím. Dokonce jsem se setkal i s dvěma konzultanty sedícími vedle sebe, kdy jeden přesvědčoval souseda o opaku.

Hovořící bhútové se dle slov mých konzultantů něčeho domáhají. Někteří uváděli, že revenanti mluví podivným nesrozumitelným jazykem, který připomíná řeč pozpátku. Jiní, že jim člověk rozumět může. Někteří dómové dokonce uváděli případy svých známých, kteří si s bhúty povídali. Ti, kteří ale existenci hovořících bhútů odmítali, popisovali, že dávají svá přání najevo agresivními pohyby. Jedinou formu, ve které může revenant se svým okolím podle nich mluvit, je ve snu. Tam mohou vidět i jeho konkrétní podobu.

Většina dómů se shodla na tom, že bhút při setkání s člověkem nejčastěji stojí na místě, případně se postupně přibližuje. Nechodí. Charakteristické pro něj je, že do člověka strká, případně po něm hází nejrůznější předměty.

And the bhut is doing what? He is just standing? Or he is speaking? No, he is come and he is got afraid to that person who seen the bhut. And he is also doing his hand or legs. He is come to hit the person. Aha. The bhut want to hit the person? Yeah. With the stone or something else.

(A co ten duch dělá? Jen tak stojí nebo mluví? Ne, jde blíž a snaží se toho člověka vystrašit. A také používá své ruce a nohy. Snaží se toho člověka uhodit. Aha. Ten duch chce člověka bouchnout? Jo. S kamenem nebo s něčím jiným.)²⁹⁸

²⁹⁷ Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 149.

²⁹⁸ Suresh Chandra (tlumočí Rohit Kumar), dóm, 19 let, zaznamenáno 30. 8. 2009, Sangurigaon.

Ti, kteří jsou zastánci teorie, že revenanti mluví, uvádějí, že se slovně domáhá různých věcí. Může mít například hlad nebo žízeň. Když mu člověk odmítne vyhovět, duch se rozzuří a fyzicky ho napadne.

He is asking for something. Sometimes water, sometimes he is asking for food and for tea and like this. And if you don't give him? He has got angry.

(Něčeho se dožaduje. Někdy chce vodu, jindy požaduje jídlo nebo čaj a tak dále. **A když mu to nedopřeješ?** Naštve se.)²⁹⁹

6.3.6. Místo a denní doba výskytu bhúta

Některá místa zlé revenanty přitahují více než místa jiná, jsou pro ně charakteristická. Jako nejvíce zamořená duchy jsou hodnocena místa spojená se smrtí. To jsou například kremační gháty nebo pohřebiště.³⁰⁰ To by mohlo vysvětlovat už výše zmíněnou historku o přátelích z dómské vesnice Sangurigaon, kteří ač mě doprovázeli všude po okolí, slušně odmítali dělat mi společnost na cestě k dětskému pohřebišti.³⁰¹ Dalšími místy, kde je možné ducha nejčastěji objevit, jsou podle mých konzultantů cesty, silnice, lesy a jeskyně. Hojně se také objevují na otevřených prostranstvích, jako jsou louky, pole a planiny. Několikrát jsem vyslechl historky o setkání s revenanty v okolí potoků, řek a vodopádů. Bhútové se rádi usazují ve starých opuštěných domech, ruinách, nebo na křižovatkách cest.³⁰² Někteří dómové uváděli, že se bhútové vyskytují jen do určité nadmořské výšky, proto se zejména v oblasti Himálaje nevyskytují. Nevyskytují se také tam, kde jsou pro účely jejich zastrasování vybudovány malé chrámy v remízcích mezi políčky.

Pro bhúty jsou dle slov mého sangurigaonského konzultanta příznivé zejména dvě denní doby, během kterých je možné se s nimi na výše zmíněných místech setkat. Je to čas odpoledne při západu slunce a potom v noci. Ráno a v rané odpoledne prý revenanti

²⁹⁹ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 30. 8. 2009, Sangurigaon.

³⁰⁰ Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 173–174.

³⁰¹ V roce 2008, kdy jsem navštívil město Puškar ve státě Rádžasthán, jsem mezi dvěma tábory dříve nedotýkatelných kast bhópa a kalbélija objevil kremační prostor obehnaný ostnatým drátem. Ten bylo ale možné snadno překonat. Celou dobu za námi pobíhaly malé děti, které po nás vyžadovaly různé bonbony a peníze. Jakmile jsme ale vkročili na území pohřebiště, děti nás přestaly následovat a zůstaly za vyznačeným prostorem. Když jsme je k sobě volaly, odmítaly k nám přijít.

³⁰² Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 374. Dále: Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 173–174.

většinou nechodí. *At midnight, when we go on the road, we can see the ghost.* (O půlnoci, když jdeme po silnici, můžeme ducha potkat.)³⁰³

When are coming the bhuts? In the morning or in the evening? They are coming afternoon and in the night. Not in the evening or morning. In the afternoon or in the late night? But the tag, when the sunset, then they come.

(V jakou dobu duchové chodí? Ráno nebo večer? Chodí odpoledne a v noci. Nechodí večer ani ráno. Takže odpoledne a pozdě v noci? Ale o západu slunce, tehdy chodí.)³⁰⁴

6.3.7. Ochrana proti zlým silám

Proti bhútům měli všichni z mých dómských přátel potřebu se chránit, neboť by je kontakt s nimi mohl do značné míry ohrozit. Způsoby, jak setkání s revenanty předejít, jsou četné a v kontextu různých dómských společenství se minimálně v drobných nuancích mohou lišit. Jak někteří z mých konzultantů napříč rozličnými vesnicemi popisovali, je potřeba ochraňovat nejdříve sebe sama jako jednotlivce, potom dům, kde žije celá rodina pohromadě.

6.3.7.1. Ochrana domu

Jelikož má podle mých přátel nejsilnější obrannou funkci jakýkoliv kov, jsou v rámci celého stavení systematicky rozmístěny různé metalické předměty. Nejfrekventovaněji to byly předměty ze železa. Podle Crooka mělo železo všeobecně (a zejména to kované) výsadní postavení mezi substancemi, které duchy odstrašují.³⁰⁵ Možná i proto byla většina dómských obydlí, která jsem navštívil, zdobena zvenčí nejčastěji koňskými podkovami, dále pak zatlučenými velkými hřeby, háky apod. (obr. 92 a 93). Tyto předměty majitelé připevňují nad potenciální vchody do domu, kterými by zlé síly mohly k rodině proniknout. Takovými vstupy jsou především dveře a okna.³⁰⁶ V některých lokalitách mohou mít doplňující obrannou funkci ostny, proto se věší podobně jako podkovy u vchodu do příbytků různé trnité traviny.³⁰⁷ Jedna naukučijatálská dómka označila právě trní za substancí, která u nich

³⁰³ Til Ram Arya, (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), dóm, 60–70 let, zaznamenáno 19. 3. 2010, Sakhóla.

³⁰⁴ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 30. 8. 2009, Sangurigaon.

³⁰⁵ Crooke, W., *Religion and Folklore of Northern India*, Rupa Co., New Delhi 2005 [f.p. 1896], s. 283.

³⁰⁶ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 374.

³⁰⁷ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 374.

při porodu (dříve, kdy ještě probíhal doma) a v průběhu jedenácti dnů od narození nesměla chybět, aby matku s novorozencem během tohoto kritického období chránila. Jednou ze základních ochranných látek, které mají ústřední roli v několika rituálech (např. léčení uhranutí), je čili.³⁰⁸ Hned několik venkovských příbytků mělo podobně jako jiné domy nad dveřmi nebo okny zavěšenou suchou čili papričku. Dómové často jako doplněk výše uvedeného dodávali pro dostatečnou ochranu domu ikony rodinou vyznávaných bohů (94). Ty se neobjevovaly jen nade dveřmi, ale lemovaly také ve formě plakátů vnitřní prostory příbytku.

Většina mých konzultantů popisovala, že pokud člověk svůj dům chrání dostatečně, nemusí se v něm kontaktu s revenantem obávat. Rodina mého konzultanta Róhita Kumára v případě, že obec obchází zvěsti o přítomnosti duchů v jejím okolí, vytvoří směs tří druhů čili, soli, fazolí a rýže. Tu podle něj rozsypou kolem domu do čtyř světových stran a zamezí tak bhútovi přístup do příbytku:

Sometimes we put rice and one kind of dal. And you put it where? Around the house. Around four corners, four directions of the earth.

(Někdy dáváme rýži a jeden druh fazolí. **A kam to potom dáváte?** Kolem domu. Do čtyř rohů, do čtyř světových stran.)³⁰⁹

Někteří obyvatelé Indie věřili, že se bhútové ukrývají i v opuštěných domech.³¹⁰ Dómové z obce Sangurigaon například při postavení nového obydlí uspořádají rituál pod vedením obřadníka (taktéž dóma), který dům vysvětlí vodou z Gangy a kraví močí, čímž dům od zlých sil očistí a rodina se do něj může nastěhovat.³¹¹ Podobný rituál patrně realizují, pokud příbytek na delší dobu opustili a chtějí se do něj znovu nastěhovat. Věří, že se v něm usadili duchové.

³⁰⁸ Enthoven, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924], s. 222–223.

³⁰⁹ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 30. 8. 2009, Sangurigaon.

³¹⁰ Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 173–174.

³¹¹ V Sangurigaon jsem na jaře 2010 zažil jednu příhodu. Každý den jsem si všímal starého páru, pro který jeho syn postavil nový dům už během mé návštěvy na podzim 2009. Rodiče ale každý den před domem sedávali, pili čaj, dovnitř ale nikdy nešli. Ptal jsem se tedy vesničanů, proč pořád sedí venku pod stromem a na dům se jen dívají. S vážností mi odpověděli, že si mohou dům užívat zatím jen takhle, protože ještě nestihli dům vysvětlit, aby se do něj mohli nastěhovat. Proto se stále tísnili spolu s ostatními příbuznými v jednopokojovém domku.

6.3.7.2. Individuální prevence

I v případě, že je dům dostatečně chráněn, uváděli moji konzultanti potřebu chránit sebe a svou rodinu individuálně. Jelikož je člověk přirozeně nejzranitelnější ve spánku, spí do dnešní doby některé ženy a děti s nožem nebo jiným ostrým kovovým předmětem pod matrací. Konzultanti z dómské části obce Naukučijatál občas dávají malým dětem do postele knihu s modlitebními texty užívanými k uctívání hinduistického boha Hanumána, kterého většina obyvatel této vesnice vyznává. Někteří dómové uvedli, že pokud například rodiče opouští malé dítě v domě samotné, nechají v jeho blízkosti nějaký kovový předmět, který by měl jejich přítomnost nahradit a před zlými silami potomka ochránit.

Podobně, jako se malým dětem uvazuje kolem zápěstí ochranná černá tkanička, váže si na stejné místo řada dospělých šňůrku červenou, kterou dle jejich slov dostávají jako prevenci v hinduistických chrámech. Zejména dospělí potom nosí kovové náramky, které skýtají určitou ochranu, podobně jako vytetované náboženské symboly na předloktích, kožené pásky, přivázané kovové amulety apod.³¹² Jelikož má podobně jako kov nebo sůl velmi silnou ochrannou funkci i oheň, slouží jako dostatečná ochrana i popelová tečka na čele člověka, případně plápolající oheň při spánku v ohroženém domě.

Jako možnost obrany při náhodném setkání s duchem ve venkovních prostorách uváděli někteří dómové modlitby k bohům, které by jim měly do jisté míry pomoci. Sami ale tuto variantu jako jistou a účinnou nezhodnotili. Někteří se smíchem vysvětlovali, že v takovém případě člověka před revenantem nechrání snad nic.

6.3.8. Vliv bhúta na člověka

Na tom, že má kontakt s duchem na živého člověka škodlivý vliv, se shodli všichni z mých konzultantů napříč několika lokalitami. Shodli se také na tom, že se někteří revenanti domáhají vstupu do těla živého, na kterém by tím pádem parazitovali. Způsoby, kterými bhút do těla své oběti vniká, jsou různé. Moji konzultanti často odpověď na tuto otázku neznali. Jeden z nich popisoval, že do těla vstupují skrz srdce, na kterém se trvale usadí. William Crooke zaznamenal, že lidé dříve věřili ve vstup duchů do těla nejčastěji hlavou nebo končetinami.³¹³ Briggs vedle toho vysvětluje, že právě za tímto účelem dómové tetovali na svá předloktí ochranné symboly.³¹⁴

³¹² O tom také Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 375.

³¹³ Crooke, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894], s. 151.

³¹⁴ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 374.

Například dómové z košíkářské obce Bérijagaon se domnívají, že duch chce prostřednictvím těla svého hostitele komunikovat s okolím a upozornit ho na to, čeho se mu nedostává. Takový člověk se podle nich chová pro něj do té doby netypickým způsobem. Začne například znenadání hrát na hudební nástroje a zpívat, i když do té doby žádné hudební nadání neměl. Postižený současně mluví jiným hlasem a má sklony k agresivitě. O tom hovořil i jeden z mých primárních sangurigaonských konzultantů.

If the bhut was in him, could you say: Oh, the bhut is in you!?” No (...) because he is not talking at that time. The bhut is talking at that time. Yeah, but you can, then if the bhut is talking, so is he talking different? So he is different man? Yeah, this voice was different. Aha. His voice got different.

(Když ten duch byl v jeho těle, mohl sis říct: „Aha, v tobě je duch!”? Ne, protože on v té době nemluví. Duch mluví místo něj. Jo, když za něj mluví duch, mluví jinak? Je to jiný člověk? Jo, jeho hlas byl jiný. Aha. Jeho hlas byl najednou jiný.)³¹⁵

Starší dómové z osady Sakhóla uváděli, že se přítomnost člověka v těle pozná jeho malátností, nechutenstvím a bolestmi. Typický je pro něj strach z ohně. Karkótačtí dómové (podobně jako jednotlivci v dalších vesnicích) popisovali, že duchové svou přítomností působí bolesti a nemoci. Proto se s nimi tímto způsobem dle jejich slov setkávají velmi často.

Všichni souhlasili s tím, že člověk, v jehož těle dlouhodobě bhút přebývá, může v případě duchova nedosažení žádané věci zemřít. I když postižený nezemře, může mu duch svou přítomností v těle způsobit závažné fyzické i psychické problémy. Proto je ho potřeba z jeho oběti v co nejkratší době vystrnadit.

6.3.9. Mýcení bhúta z těla

Způsoby mýcení ducha z těla posedlého, podobně jako jiné rituály, se místo od místa liší. Většinou je zapotřebí přivolat zkušenou osobu, která je s revenanty v každodenním kontaktu. Tou je tzv. tantrik, který je stejně jako jeho klienti dóm. Například bérijagaonští košíkáři věří, že přivolaný tantrik s revenantem v těle oběti komunikuje a zjišťuje, čeho se bhútovi nedostává. Když rodině duchovo přání přetlumočí a ta jej splní, duch z těla odejde. Tantrik současně zjišťuje jeho identitu a důvod jeho návratu na zem. Podle těchto košíkářů tantrik společně s posedlým ducha při odchodu z těla vidí. Ostatní ho nejsou schopni spatřit. V kovářské vesnici Gárgáří, podobně jako v osadách v okolí obce Naukučijatál, dómové

³¹⁵ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 30. 8. 2009, Sangurigaon.

popisovali roli tantrika jinak. Ten je doprovázen hráči na bubny a činely. Za jejich hraní se dostává do transu a automaticky tančí, čímž ducha z těla postiženého vyžene. Bubny totiž bhúty děsí.³¹⁶ Rituál se dokončí otisknutím tečky z popela na čelo oběti. Bhút by potom měl nadobro odejít.

Jak ale popisovali trochu s úsměvem košíkáři s obce Bérijagaon, i kdyby tantrik uměl revenanta sprovodit ze světa (což by podle nich jistě dokázat mohl), neudělá to. Přišel by tak o svou obživu. Proto podle nich ducha z těla jen vyžene, aby se zase vtělil do jiné oběti.

³¹⁶ Enthoven, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924], s. 149.

7. Romsko-dómské paralely

V této kapitole se budu snažit v předchozích oddílech uvedené informace získané oběma výzkumy a studiem literatury konfrontovat s některými prvky kultury a sociálního uspořádání Romů, tedy zdůraznit nejvýraznější paralely, které je možné (nebo bylo v minulosti) u některých romských i dómských skupin sledovat. Paralely v jednání, kosmologii a sociálním uspořádání bychom jistě našli i mezi naprosto odlišnými, nijak nepříbuznými národy. Proto nemohou ani paralely mezi Romy a dómy být považovány za zcela relevantní a dokazující jejich indický původ. Přesto ale vnímám jako přínosné takové podobnosti zmínit, jelikož mohou podle mého názoru přispět k objasnění některých sociálních a kulturních mechanismů u Romů. Zejména pak pokud víme, že Romové ze skupin dómů pravděpodobně opravdu pocházejí, přestože je od sebe odděluje propast více než tisíce let a rozličných kulturních vlivů, kterým byli „předci“ současných rozličných romských skupin při cestě z Indie do Evropy vystaveni.

7.1. Společenské změny

Hned zpočátku kapitoly o romsko-dómských podobnostech bych rád nastínil některé bezesporu nepřímé a náhodné paralely v současné situaci Romů na Slovensku a mnou sledovaných dómů, ke kterým samovolně pod vlivem celosvětových sociálních změn v obou kontextech došlo. Dómové se v dnešní době nacházejí v podobné situaci, ve které byli Romové u nás a na Slovensku před padesáti šedesáti lety. Druhá světová válka na mnoha místech slovenského venkova přetrhala léta budované vazby Romů na okolní obyvatelstvo,³¹⁷ které mnohdy potřebovalo Romy jako pracovníky ve svých domácnostech a na polích, případně jako zručné řemeslníky.³¹⁸ K tomu zejména později napomohla i postupující industrializace,³¹⁹ kdy byl často nákup sériově vyráběných výrobků považován za modernější a prestižnější, v některých případech mohl být i cenově výhodnější. Většina Romů proto pod tíhou nastalých změn po válce svá dosavadní tradiční povolání opouštěla, aby za asistence náborářů zaplnila řady dělníků v továrnách, zemědělských družstvech apod. především v průmyslovějších Čechách.³²⁰ Byl to také nově nastupující socialistický režim,

³¹⁷ Hübschmannová, M., *Po Židoch Cigáni – svědectví Romů ze Slovenska 1939–1945 (1.díl)*, Triáda, Praha 2005, s. 59.

³¹⁸ Davidová, E., *Cesty Romů*, UP, Olomouc 1995, s. 10.

³¹⁹ Pavelčíková, N., *Romové v českých zemích v letech 1945–1989*, Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu, Praha 2004, s. 44.

³²⁰ Hübschmannová, M., *Po Židoch Cigáni – svědectví Romů ze Slovenska 1939–1945 (1.díl)*, Triáda, Praha 2005, s. 58.

kteřý nedovoloval ani drobná podnikání, za která byla většina romských profesí považována. Aby nebyli obviněni z příživnictví, museli nastoupit do regulérních zaměstnání.³²¹ Proto se již v dnešní době tradičními romskými profesemi, jakými bylo kovářství, košíkářství, výroba dřevěných výrobků nebo štětců, věnuje jen minimum z nich.³²² Dómové svá tradiční povolání pravděpodobně vykonávali ještě před několika desítkami let. Vládní snahy o jejich pozdvihnutí spolu s industrializací a rozmachem sériové výroby v Indii přivedly i je k opuštění jejich tradičních povolání, která si pravděpodobně předávali příslušníci jednotlivých dómských skupin po mnoho generací. O jejich výrobky, případně hudební produkci už není takový zájem a mladí dómové již taková povolání nepovažují za prestižní, jelikož to byla často ona, která je aspoň z části činila nečistými. V dnešní době se snaží většinou využívat možností garantovaných vládními orgány. Ekonomický systém *džadžmání* (patron-klient) už zřejmě po desetiletí nepraktikoval žádný z mých respondentů (pokud takový systém ve sledovaném regionu vůbec kdy existoval). Obdobný model patron-klient fungoval i před válkou na slovenském venkově. Slovenští sedláci najímali své romské sousedy na různé druhy práce a patrně „své“ Romy podporovali krom plateb za odvedenou práci (převážně v naturáliích) i v době nouze. Romové tak sedláky potřebovali stejně, jako oni je.³²³ Podobně jako v lokalitách výzkumu systém *džadžmání* i tento model před několika desetiletími zanikl. Pokud se dá jako o období od devadesátých let dvacátého století hovořit v kontextu Romů u nás jako o národním obrození, můžeme o posledních indických desetiletích hovořit jako o sociálním obrození dómů a jiných (dříve nečistých) nízkých skupin. Z řad haridžanů pochází čím dál více vzdělanců, vědců, aktivistů i politiků. Každým rokem se na pultech knihkupectví objevují nové a nové haridžany psané buditelské a politické knihy vyzývající k toleranci a boji za svá práva a sebeuvědomění.

7.2. Sociální organizace

Sociální organizace romských skupin je často některými badateli připodobňována ke struktuře indické společnosti. Například Milena Hübschmannová vydala několik statí, ve kterých právě na přenesení kastovního systému do hierarchizované společnosti Romů upozorňovala.³²⁴ Sociální distanci, kterou indický kastovní systém mezi různými sociálními

³²¹ Pavelčíková, N., *Romové v českých zemích v letech 1945–1989*, Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu, Praha 2004.

³²² Davidová, E., *Cesty Romů*, UP, Olomouc 1995, s. 49.

³²³ Hübschmannová, M., *Po Židoch Cigáni – svědectví Romů ze Slovenska 1939–1945 (1. díl)*, Triáda, Praha 2005, s. 88.

³²⁴ Např. Hübschmannová, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 121–122.

skupinami udržuje, je ve zjednodušené verzi na Romy podle ní aplikovatelný. I mezi Romy se objevují sociální hranice, které se přestupují jen stěží. *Žuže Roma* (rituálně čistí Romové) by jistě nepojedli v rodině *degešů* nebo *dubků* (nečistých, v primárním významu živících se nečistým masem), ba by je v některých případech na ulici nepozdravili a nešli k nim na návštěvu.³²⁵ Někteří moji romští spolužáci například při výzkumech v romských lokalitách v rámci Čech a Slovenska odmítli dát si u některých, dle jejich pohledu nečistých, Romů kávu. Bylo to pro ně nemyslitelné i přesto, že jako studenti romistiky prošli studiem kontextu tohoto fenoménu.

Řada starších sangurigaonských bráhmánů má do dnešní doby problém ke svým dómským sousedům (ač někdy i přátelům) zajít na návštěvu. Pokud už zavítají k dómským obydlím, nešli by s největší pravděpodobností posedět do jejich vnitřních prostor, ale zůstanou na dvorku před domem. V některých lokalitách výzkumu rituálně znečišťuje některá místa i návštěva dóma, což následně vyžaduje očištění předepsanými tekutinami. Obdobný model rituálního znečištění je ale zřejmě aplikovatelný i na některé skupiny v rámci skupiny *šilpkar dom*, tedy v rámci jedné kasty, která se dělí na dalších třicet jedna podskupin. Za rituálně nečisté například považovali někteří dómové ze skupiny orh dómy z hudebnických kast (jako např. hurkijá). Pro dokreslení uvedu již jednou zmiňovaný záznam rozhovoru:

Do you think, that if you bring home a musician girl (...) that your parents would be happy? I don't know. But there are no musicians in Bhímtál. But in the circumstance... Or some dancer for example, or juggler? First I will think that she is not... my family can't accept, so I can't take her to the house and all this. And why? Why should it be like this? Because her parents, her family is not like this. And is there something you, for your family, would it be impure, like not pure these people? Yeah. Not pure.

(Myslíš, že kdyby sis přivedl domů hudebnici, byli by vaši rádi? To nevím. V Bhímtálu ale žádní hudebníci nejsou. Ale za těchto okolností... **Nebo tanečníci, nebo akrobatku?** Hlavně bych si myslel, že není... že ji má rodina nemůže přijmout, takže bych ji nemohl vzít k nám do domu. **A proč? Proč by to mělo takhle být?** Protože její rodiče nejsou jako my. **A pro tvou rodinu by tihle lidé byli něco jako nečistí?** Jo. Nejsou čistí.)³²⁶

Podobná je situace i v západočeském Stříbře, kde žije několik romských komunit, které se navzájem vymezují, je mezi nimi patrná sociální propast. To, že taková distance nesouvisí jen s ekonomickým zázemím té které rodiny, dokládá následující příklad. Členové rodu A by patrně nešli navštívit například rodinu C, která podle nich žila v minulosti (rituálně)

³²⁵ Hübschmannová, M., *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*, UP, Olomouc 2002, s. 23.

³²⁶ Rohit Kumar, dóm, 21 let, zaznamenáno 6. 3. 2010, Sangurigaon.

nečistým způsobem. Takové stigma potom přechází dál i na jejich potomky, přestože se rodina po ekonomické stránce za posledních několik desítek let pozvedla. Někteří členové rodu A proto i dnes říkají: *A oni si jako mysleli, že se k nám můžou rovnat nebo tuto. Jsem říkala, v životě ne. Vy jste špinavý od základu.*³²⁷

Považuji ale za důležité podotknout, že původ romské společenské diferenciaci na základě rituální čistoty v indickém kastovním systému je některými zpochybňován. Například Rastislav Pivoň v jedné ze svých statí³²⁸ uvádí, že koncept rituální (ne)čistoty nebyl v evropském kontextu specifický jen pro Romy, ale objevoval se i u některých složek evropské společnosti, proto souvislost rituálního poskvrnění s indickým kastovním systémem vylučuje.³²⁹ Je proto pravděpodobné, že se sociální distance mezi různými sociálními skupinami objevují (nebo objevovali) i v národech dalších.

To, že dómové nejsou jednotnou kastou,³³⁰ ale spíše různorodými socio-kulturně variabilními kastami, které společně nesou označení dóm, zmiňuje hned několik odborných statí.³³¹ Některé z těch zabývajících se indickým původem Romů často právě na rozličnosti a nejednotě dómských skupin vynášejí na světlo paralely s nekompaktností Romů jako národa a jeho dělení na jednotlivé subetnické skupiny.³³²

7.3. Tradiční profese

Jedny z nejvýraznějších romsko-dómských paralel můžeme najít právě mezi profesemi, které dómské skupiny po staletí až do dnešní doby vykonávají. Vybrané literární prameny nám některé z nich jako pro Romy typické dokládají již z období Byzantské říše. Mnoho Romů se těmito profesemi živilo do doby nedávno minulé.

Jedním z nejtypičtějších romských povolání je kovářství a metalurgická výroba celkově.³³³ Kovářství je i jedním z typických povolání šilpkarků.³³⁴ Slovenská etnografka

³²⁷ Ivana A. mladší, stříbrští Romové, 3. generace, zaznamenáno 4. 4. 2008, 2008-04-04-01.

³²⁸ Pivoň, R., Rituální nečistota – součást (nejenom) romské tradiční kultury, in: *Cikánské skupin a jejich sociální organizace* (eds. Jakoubek, M., Budilová, L.), CDK, Brno 2009, s. 208.

³²⁹ Pivoň, R., Rituální nečistota – součást (nejenom) romské tradiční kultury, in: *Cikánské skupin a jejich sociální organizace* (eds. Jakoubek, M., Budilová, L.), CDK, Brno 2009, s. 212–215.

³³⁰ Vekerdi, J., On the social prehistory of the Gypsies, in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXV; s. 254.

³³¹ Např. Brown, I., Roms are Doms, in: *Journal of the Gypsy Lore Society*, Third Series – Vol. VII. (pp. 170–177), s. 171.

³³² Např. Brown, I., Roms are Doms, in: *Journal of the Gypsy Lore Society*, Third Series – Vol. VII. (pp. 170–177).; s. 171, Hübschmannová, M., What can sociology suggest about the origin of Roms, in: *Archiv orientální*, 1972/40/1; pp. 51–64, s. 62.

³³³ *Tradiční řemesla, profese a zaměstnání*, Muzeum romské kultury, Brno 2008, s. 31.

Emília Horváthová popisuje, že byli romští kováři na území Srbska zmiňováni v dochovaných pramenech datovaných již rokem 1348.³³⁵ Dále také uvádí, že si pravděpodobně Romové z Indie přinesli znalost kování za studena, která nebyla v Evropě do té doby známá. Tato technika byla ale naopak specialitou některých Romů.³³⁶ Kovářství bylo podle zpráv dobových cestovatelů nejběžnějším způsobem obživy v kolonii Romů za hradbami peloponéskeho města Modonu. Už Dietrich von Schachten, který Modon navštívil roku 1491, si všiml, že tamní Romové při vykonávání tohoto povolání sedí na zemi.³³⁷ Sezení na zemi nebo na bobku je typické i pro kováře v Indii, jejichž kovářina je, podobně jako dříve u Romů,³³⁸ zapuštěná do země. Podobně jako dříve Romové³³⁹ i dómští kováři do nedávné doby kočovali, stěhovali se podle poptávky trhu. V dnešní době jsou už usazení a následkem nadbytku kovářů v jedné lokalitě buď svá povolání mění, jelikož nejsou schopni se tímto řemeslem uživit, nebo odcházejí a usazují se v lokalitách, ve kterých se kováři nevyskytují, kde je jich tedy potřeba. Romové se kromě kovářství ale věnovali (a v některých zemích stále věnují) například výrobě nebo opravě kotlíků a jiných kovových nádob,³⁴⁰ dále výrobě zvonků,³⁴¹ byli také brusiči nožů,³⁴² zejména rumunští *rudari* potom od dob otroctví na území dnešního Rumunska pracovali jako rýžovači zlata.³⁴³ Pro některé šilpkarské skupiny je jejich znalost rozličných kovů typická. Proto například skupina *tamta* tradičně produkuje měděné nádoby,³⁴⁴ někteří dómové se dříve živili také rýžováním zlata.³⁴⁵ Někteří ve zkoumaných lokalitách měli pro své znalosti tohoto kovu zlatnické obchůdky.

Další z tradičních dómských profesí, se kterou jsem se v kontextu Romů sám ještě před několika lety setkal v několika romských koloniích na Slovensku, je výroba košíků, ošatek a dalších proutěných produktů. Romové k jejich výrobě nejčastěji používali

³³⁴ Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1204–1205.

³³⁵ Horváthová, E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1964, s. 193.

³³⁶ Horváthová, E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1964, s. 191.

³³⁷ Údaj převzat z: Soulis, G. C.: The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 1996/15.

³³⁸ *Tradiční řemesla, profese a zaměstnání*, Muzeum romské kultury, Brno 2008, s. 31.

³³⁹ Nečas, C., *Romové v České republice včera a dnes*, UP, Olomouc 2002, s. 51.

³⁴⁰ Williams, P.: The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some aspects of the economic activity and settlement patterns of the Kalderash Rom of the Paris suburbs, in: *Urban Anthropology*, 11 no 3–4, 1982, pp. 315–344.

³⁴¹ Davidová, E., *Cesty Romů*, UP, Olomouc 1995, s. 51.

³⁴² *Tradiční řemesla, profese a zaměstnání*, Muzeum romské kultury, Brno 2008, s. 270.

³⁴³ Hancock, I., *Země utpení*, Signeta, Praha 2001, s. 26–27.

³⁴⁴ Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1211.

³⁴⁵ Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1198.

neloupané vrbové proutí,³⁴⁶ v posledních desetiletích tyto přírodní materiály nahradily materiály umělé, jako jsou kabelové obaly nebo bužírky.³⁴⁷ V kontextu zkoumané severoindické lokality to byla kasta *béři*, která se výrobě pletených výrobků tradičně věnuje.³⁴⁸ Ti k pletení užívají pruty bambusu, které získávají hluboko v džungli. Emília Horváthová ale narozdíl od kovářství k paralelám mezi romskými i indickými košíkáři uvádí, že: *...je však zřejmé, že mezi výrobkami našich Cigánov a ich indických predchodcov nie je žiadna kontinuita. Koše, rozličné čo do tvaru i funkcie, ako aj najjednoduchšie predmety, ako napr. metly, čo do tvaru a spracovania v ničom sa nelíšia od domácich výrobkoch toho istého druhu.*³⁴⁹

Romové ale nepracovali jen s proutím, ale věnovali se i dřevozpracujícím činnostem, tedy předně výrobě dřevěných koryt nebo lžic. Zejména produkci dřevěných koryt podle etnografky Evy Davidové: *...provazují Romové po staletí a dodnes stejnou technikou a postupem.*³⁵⁰

Za jedno z nejrozšířenějších povolání usedlých Romů na Slovensku je označovaná hudební produkce. Romové byli (nejen) na území Slovenska a Maďarska žádanými hudebníky, kteří hráli pro majoritní obyvatelstvo při oslavách životního cyklu, jako byla svatba, křtina apod.³⁵¹ Romové také hráli významnou roli při uchování národního folkloru, jelikož často prezentovali písně toho kterého regionu.³⁵² V Maďarsku dokonce nejčastěji Romy hraný i skládaný odvedenecký tanec *verbunk* byl některými romantiky považován za pravou a reprezentativní maďarskou lidovou hudbu.³⁵³ Podobný význam měli v Indii i dómští hudebníci. Když jsem několikrát na ulicích několika kumáúnských měst potkal dómské hudebníky, byly to především staré písně jejich regionu, které pro obecnost hráli. Tyto písně, jak potvrzovali moji tamní přátelé, v rádiu nebo televizi už ke slyšení téměř nejsou. Proto jsou i zde právě dómské hudebnické skupiny dle mého názoru často konzervátory lokálního folkloru.

³⁴⁶ Davidová, E., Ke způsobu bydlení, obživy a odívání – tradičnímu i současnému, in: *Romové – Tradice a současnost*, Muzeum romské kultury, Brno 1999, s. 49.

³⁴⁷ *Tradiční řemesla, profese a zaměstnání*, Muzeum romské kultury, Brno 2008, s. 229.

³⁴⁸ Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 1191–1192.

³⁴⁹ Horváthová, E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1964, s. 203–204.

³⁵⁰ Davidová, E., *Cesty Romů*, UP, Olomouc 1995, s. 51.

³⁵¹ Horváthová, E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1964, s. 178–179.

³⁵² Hlávková, P., Hrbek, M., Misauerová, L., Romové v Maďarsku a Slovensku, in: *Cesty romské hudby* (ed. Zuzana Jurková), Slovo 21, Praha 2004, s. 30.

³⁵³ Tamtéž.

Jak jsem již nastínil v kapitole o dómských řemeslech, svědčí o jejich hudebnické tradici i některé historické zmínky. Úplně první doposud známá zmínka o dómech (resp. dómech) pochází z 6. století n.l. a jejím autorem je astrolog *Varáhamihira*. V jeho díle *Brhatsamhitá* se právě dozvídáme mimo jiné to, že byli dómbové potulnými hudebníky.³⁵⁴ V další dochované zmínce chórézmského učence Al-Birúního (10.–11. st.n.l.) se dokonce dozvídáme, že dómbové hráli na buben a loutnu.³⁵⁵ Původ romského hudebnictví v Indii je některými badateli taktéž předpokládán. Jedním z nich je i Emília Horváthová, která ale současně podotýká, že z prvních století pobytu Romů na evropském území nejsou žádné dochované zmínky o provozování takového zaměstnání. Domnívá se proto, že si v dřívějších dobách Romové hráli ve svých domácnostech jen pro své vlastní potěšení jako doprovod tance. K profesi hudebníků dospěli až později.³⁵⁶

Zatímco mají hudebnické rodiny mezi Romy na Slovensku výsadní postavení,³⁵⁷ v Indii jsou hudebnické kasty považovány za jedny z nejnižších. Pro dóma z kasty stavitelů domů by bylo znečišťující pojit od dóma z hudebnické skupiny hurkijá. Při své návštěvě rádžasthánského posvátného města Puškar jsem se setkal s tím, že museli členové hudebnické kasty bhópa žít společně s tanečnicemi kalbelijá za branami města. Tanečnice potom měly ve městě patrně nejnižší statut a okolní obyvatelstvo je označovalo za prostitutky.

Některé nízce postavené dómské skupiny se do dnešní doby živí předváděním cvičené zvěře, akrobacií,³⁵⁸ magií, případně zařikáváním hadů.³⁵⁹ Ženy a děti z těchto skupin se podle mých zkušeností často věnovaly žebrotě a podle slov okolního obyvatelstva i drobným krádežím. K předvádění byly užívány nejčastěji cvičené opice a hadi. O převádění cvičené zvěře a krocení hadů se zmiňují některé byzantské literární prameny, které pro identifikaci provozovatelů těchto povolání užívali označení původně heretické sekty *athinganoi*, za které patrně Byzantinci příchozí Romy považovali.³⁶⁰ Například ze zmínky z dvanáctého století našeho letopočtu z komentáře k 61. kánonu Trulského koncilu se dozvídáme o medvědářích a *athinganech*, kteří mají kolem těla omotané hady.³⁶¹ Předváděním medvědů se živili někteří Romové donedávna. Například mnou navštívení

³⁵⁴ Beníšek, M., Varáhamihira a nejstarší zmínka o *dombech*, in: *Romano džaniben*, nilaj 2007, Praha 2007, s. 18 a 20.

³⁵⁵ *Alberuni's India*, Indialog publications, New Delhi 2003, s. 67.

³⁵⁶ Horváthová, E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1964, s. 177–178.

³⁵⁷ Hübschmannová, M., *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*, UP, Olomouc 2002, s. 24.

³⁵⁸ Singh, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002, s. 470.

³⁵⁹ Tamtéž.

³⁶⁰ Fraser, A., *Cikáni*, NLN, Praha 2002, s. 42–45.

³⁶¹ Soulis, G. C.: The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 1996/15, s. 156.

Romové v moldavské vesnici Ursari, kteří náleželi ke stejnojmenné subetnické skupině Romů, se ještě před několika desetiletími předváděním cirkusových čísel s medvědy tradičně živili. Vedle předvádění cvičené zvěře jsou ale Romové spojováni také s magií. Právě v nejranějším záznamu zmiňujícím tzv. *Adsincany*, který pochází z období kolem roku 1068 (*Život svatého Jiřího Athonského*), je autor zápisu Jiří Malý označuje za kouzelníky a šarlatány, kteří k vyhubení nežádoucí zvěře použili očarované maso.³⁶² Magii a především předvídání budoucnosti se na Slovensku ještě donedávna aktivně věnovaly ženy ze skupiny olašských Romů (některé se tomuto povolání věnují dodnes).³⁶³ I o některých skupinách, které s dómy sdílejí minimálně etymologicky podobné označení *dombar*, se jako o kouzelnících a lidech ovládající okultismus zmiňovaly některé literární prameny.³⁶⁴

I další z byzantských zmínek autora Nikefora Gregora vedle předvádění zvěře připisuje *athinganům* také některým dómským skupinám blízké umění akrobacie. Tím se ještě v současnosti živí například kandžárové a natové z tzv. *Calendar colony* v severoindickém městě Haldvání.

7.4. Religiozita

I když výše popisované paralely patří mezi ty v literatuře nejvíce zmiňované, najdeme řadu podobností i v náboženských představách a religiozitě některých romských a dómských skupin, potažmo obyvatel navštívených rurálních oblastí. Náboženské představy příslušníků některých romských i dómských skupin do dnešní doby nesou prvky animismu. Jejich příklady se v této podkapitole pokusím popsat.

7.4.1. Narození dítěte

Narození dítěte je podle slov mých dómských konzultantů jedním z nejnebezpečnějších momentů životního cyklu, při kterém o život dítěte i matky usilují četné záporné síly. Proto existuje řada pravidel, která mají zajistit jak hladký průběh těhotenství, tak i následné první roky potomkova života. Podobně jako dómské těhotné ženy by i Romky v očekávání měla vždy dostat to, na co má chuť. Věřilo se, že by nesplnění jejího přání mohlo vést

³⁶² Údaje převzaty z: The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 1996/15.

³⁶³ Horváthová, E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1964, s. 222–224.

³⁶⁴ Dubois, J.A., Pope, G.U., *A Description of the Character, Manners, and Customs of the People of India and Their Institutions Religious and Civil*, Asian Educational Services, New Delhi 1992 [f.p. 1879], s. 339.

v extrémním případě i k potratu.³⁶⁵ Podobně neblahý vliv by na nošený plod mohlo mít i v kontextu usedlých Romů na Slovensku pozorování ošklivých věcí.³⁶⁶ Jak jsem již zmínil v příslušném oddílu, měly by se těhotné dómky vyvarovat také pohledu na některé předměty a zvířata. Moji konzultanti zmiňovali například březí samice, hady apod.

Některé romské skupiny se podobně jako mnou sledovaní dómové (a samozřejmě i další světové národy) snaží uchránit své potomky před nebezpečím uhranutí. To se například, jak popisovala Markéta Hajská,³⁶⁷ v některých východoslovenských lokalitách projevovalo malátností dítěte, neustávajícím pláčem, případně horečkami. Někteří Romové z Ústí nad Labem popisovali, že může takto postižené dítě bez léčení i zemřít. Starší žena proto, jak dále uvádí Hajská, uhranuté dítě (případně dospělého) léčila zejména tzv. *jagalo paňi* (ohňovou/uhlíkovou vodou).³⁶⁸ Do obyčejné vody se tak naházela lichý počet uhlíků nebo zápalek. Počet potopených uhlíků ke dnu poukazoval na počet osob, kterými bylo postižené dítě uhranuté.³⁶⁹ To potom žena ohňovou vodou omyla (především oči),³⁷⁰ v některých lokalitách zbytek vody vylila na panty u dveří.³⁷¹ Jako prevence proti uhranutí u některých východoslovenských Romů ještě do dnešní doby slouží červená šňůrka *indra'ori*, kterou matka dítěti ovazuje kolem zápěstí. Dómové užívají pro stejné účely šňůrku černé barvy, některé děti nosí ze stejného důvodu i černou šňůrku ovázanou kolem pasu. Někteří rodičové na tyto šňůrky navíc navazují barevné korálky a rolničky, aby amulet pozornost zlých očí zaručeně upoutal spíše než oči dítěte. To popisuje i Eva Davidová, která si u trebišovských Romů všimla uvázaných barevných korálků,³⁷² jelikož by v některých lokalitách měla být ochranná tkanice co nejvíce výrazná. Dodnes si také pamatuji vyprávění Mileny Hübschmannové o podmalovaných dětských očích černou barvou, se kterými se u několika romských skupin během svého života setkala. Bohužel ale nemohu toto vyprávění ničím doložit. Dómští rodičové ale ještě v dnešní době pro ochranu před uhranutím svým dětem oči podmalovávají obdobně.

³⁶⁵ Davidová, E., *Cesty Romů*, UP, Olomouc 1995, s. 127.

³⁶⁶ Lázničková, I., Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčaje, in: *Romové – Tradice a současnost*, Muzeum romské kultury, Brno 1999, s. 56.

³⁶⁷ Hajská, M., Křtem proti zlým silám, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371.

³⁶⁸ Hajská, M., Křtem proti zlým silám, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371, s. 14.

³⁶⁹ Pivoň, R., Nedatívne sily, niektoré ich podoby a posobenie v živote Rómov (Na príklade troch obcí v okolí Hlohovca), in: *Boh všetko vidí – O Del sa dikhel* (eds Kováč, M., Mann, A.), Chronos, Bratislava 2003, s. 123.

³⁷⁰ Hajská, M., Křtem proti zlým silám, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371, s. 15.

³⁷¹ Kondášová, V., Matiční ulice – Ústí nad Labem, zaznamenáno 29. 1. 2006, arch. č. 2006-01-29-02.

³⁷² Davidová, E., Lidové náboženství trebišovských Cikánů – Romů koncem padesátých let 20. století, před rozpadem jejich tradiční komunity, In: *Slovenský národopis* (roč. 36, čís. 1/1988), 1988, s. 98.

V kosmologii mých dómských konzultantů jsou ale vedle zlých očí i další negativní síly, které o život dítěte, případně jeho matky, usilují. Je proto potřeba potomka neustále před nimi chránit. Dospělý člověk, stejně tak jako dítě, je nejzranitelnější v době spánku. Proto se řada takových praktik vztahuje právě k nočním hodinám. Dómové z obcí Naučijatal a Karkótak svým dětem do postýlky, podobně jako někteří Romové například na východním Slovensku,³⁷³ dávali z preventivních důvodů především ostré kovové předměty jako nože, nůžky, jehlice, ale i svaté obrázky, modlitební knihy apod. S podobnými zvyklostmi jsem se setkal i v komunitě kalderašských Romů na pařížském předměstí Saint-Denis, kteří při zanechání kojence v domě samotného vedle něj dávali do peřinky kovové předměty, které měly jejich ochrannou přítomnost dočasně zastoupit³⁷⁴

Stejně jako dómové i Romové na Slovensku dodržují stigma rituální nečistoty rodičky, která by se po dobu šestinedělí neměla podílet na chodu domácnosti – tedy vařit, uklízet, starat se o hosty apod.³⁷⁵ U dómů rodička dokonce žije po dobu jedenácti dnů od porodu na vyděleném prostoru odděleném linií z kravího lejna. Její dotek je v tomto období pro okolí znečišťující. Podobně jsou na tom dómské ženy v době menstruace, kdy žijí na podobně vyděleném prostoru a stejně tak jim není dovoleno vařit ani uklízet. Pokud si rodina nemůže dovolit samostatný pokoj, žije podle mých konzultantů za kravím lejnem vyznačenou linií v rohu společné místnosti. Jak popisovala Hübschmannová zejména v kontextu Romů v Čechách a na Slovensku, jsou v době menstruace také nečisté. Ty by stejně jako mnou sledované dómské ženy v tomto období neměly vařit. Namísto ní vařily jiné ženy z domácnosti, případně sousedky.³⁷⁶

7.4.2. Duchové zemřelých

Další z rovin, ve které můžeme najít řadu paralel mezi romskými i dómskými představami o světě, je představa o existenci duchů jejich zemřelých blízkých (i neznámých) a celá paleta rituálů, které mají zajistit jejich přízeň a pokojný odpočinek.

Jak uvádí G.W. Briggs, pohřbívaly některé kmenové skupiny na rozdíl od paralelní hinduistické tradice donedávna do země. Byly mezi nimi i některé dómské kasty, které si

³⁷³ Hajská, M., Křtem proti zlým silám, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371, s. 15.

³⁷⁴ Houdek, L., Kalderašští Romové na předměstí Saint-Denis, in: *Romano džaniben (ňilaj 2008)*, ISSN 1210-8545, s. 110.

³⁷⁵ Dubová, Z., Romská žena a léčitelství, in: *Romano džaniben (jevend 2003)*, s. 24.

³⁷⁶ Hübschmanová, M., Několik poznámek k hodnotám Romů, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 51.

pálení svých zemřelých členů osvojily patrně až v posledních desetiletích.³⁷⁷ Podle některých bráhmanů a thákurů prý měli dómové dříve svá vlastní náboženství. I proto, jak sami říkali, je označovali donedávna za *non-hindus* (ne-hinduisty).

Romové se podobně jako dómové (samozřejmě vedle řady dalších světových národů a etnik) obávají návratu svých zemřelých blízkých, kterému se snaží všemožnými způsoby zabránit. U dómů, mezi kterými jsem výzkum realizoval, byla patrně jednou z nejdůležitějších odpovídající realizace pohřebních rituálů s ohledem na přání zesnulého příbuzného. Jeho oblíbené věci s ním měly být spáleny na pohřební hranici a jeho osobní majetek se patrně dále nevyužíval. Oblečení nebožtíka se věnovalo zaměstnanci ghátu, zbytek byl spálen na pro tento účel zapálené hranici. I např. v kontextu východoslovenských Romů se nebožtíkovy oblíbené předměty dávají spolu s ním do rakve. Pokud byl například houslistou, pohřbívají se s ním do hrobu i jeho housle, v jiných případech to mohly být cigarety, šperky apod.³⁷⁸ Pokud by si rodina některou z oblíbených věcí nechala, mohla počítat s tím, že se bude duch zemřelého pro takový předmět vracet, dokud se ho nedomůže.³⁷⁹ Jeho majetek by stejně jako u sledovaných dómů neměl být nadále využíván. V některých případech Romové dokonce opustili dům, který nebožtíkovi patřil. V již zmíněné komunitě kalderašských Romů v pařížském Saint-Denis jsem zažil situaci, kdy tamní Romové dřevěnou kolibu, která patřila nedávno zemřelému členovi komunity, společnými silami odnesli za hranice osady a dům tam zapálili. Vysvětlovali mi, že by ho už beztak nemohl nikdo jiný využívat.³⁸⁰

Většina mých dómských konzultantů věří, že duch zemřelého po dobu jedenácti dnů od kremace bloumá kolem, než odejde na onen svět. Některé dómské skupiny proto kolem vesnice rozsypávají písek, aby si přítomnost ducha ověřili. Po celých jedenáct dnů většina z mých konzultantů chystala čtyřikrát denně pro ducha pod strom nebo na střechu domu pohoštění, aby neměl hlad a žízeň. Každé ráno potom rodina sledovala, jestli se duch (*bhút*) jídla dotkl. Někteří z nich dokonce říkali, že se duch v určitý obecně známý den za rodinou stoprocentně vrátí, a tak byli v takovou dobu ostražitější. Podobně ostražití jsou ještě dnes někteří Romové třetí den po pohřbu bližního, kteří věří v návrat jeho ducha. Podobně jako dómové někteří z nich připravují pro *mula* pohoštění, aby se ráno ujistili, zda zemřelý za

³⁷⁷ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 342.

O tom, jestli dómové ve sledovaném regionu své zemřelé pohřbívali do země, případně kdy pohřbívání opustili, nemám žádný doklad.

³⁷⁸ Mann, A., Obyčaje pri úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach, in: *Slovenský národopis* (roč. 36, čís. 1/1988), 1988, s. 194.

³⁷⁹ Hrdličková, L., Smrt a pohřeb v obyčejové tradici u Romů, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371, s. 19–20.

³⁸⁰ Houdek, L., Kalderašští Romové na předměstí Saint-Denis, in: *Romano džaniben (ňilaj 2008)*, ISSN 1210-8545, s. 111.

rodinou v noci přišel.³⁸¹ Pro dómy bylo také důležité své zemřelé předky při pravidelných událostech usmiřovat. Proto v období kolem výročí nebožtíkova odchodu každoročně připravují rituál, při kterém prostřednictvím dómského obřadníka za recitací manter mrtvému na onen svět posílají potraviny a peníze. Romové ze západočeského města Stříbra mi popisovali, že do dnešní doby o velkých svátcích, jakými jsou například Vánoce, chystají do rohu pokoje nebo na okno spolu se zapálenou svíčkou pro zesnulého pohoštění. Aby viděl, že na něj nezapomněli. Tím si patrně zajišťují jeho přízeň a podobně jako moji dómští přátelé snižují pravděpodobnost jeho návratu.³⁸²

Již Milena Hübschmannová zmiňovala svou domněnku³⁸³ o souvislosti „kultu Panny Marie“ v kontextu některých Romů s teorií, kterou rozvíjí například G. W. Briggs. Ten si všiml, že původní obyvatelstvo indického subkontinentu (tedy i dómské skupiny) od dávné minulosti vyznávalo především ženské bohyně. To se podle jeho zjištění mezi dómskými skupinami zachovalo do dnešní doby (pozn. do 1964 – vzhledem k datu publikace jeho monografie). Dómové tak vyznávají především bohyně Déví a Kálí.³⁸⁴ Já osobně jsem při svém současném výzkumu setkal v kontextu sledovaných dómských skupin s rovnoměrným zastoupením jak mužských, tak ženských božstev. Hübschmannová se tedy domnívala, že romský kult Panny Marie má návaznost na tradici ženské bohyně u indických původních obyvatel.³⁸⁵

7.5. Shrnutí

V této kapitole jsem se snažil nastínit některé podobnosti, na které jsem při samotném výzkumu i studiu dostupné literatury narazil. Pokusil jsem se uvést ty z mého pohledu nejdůležitější a nejzajímavější. Tyto paralely ale k podložení indického původu určitých kulturních rysů některých romských skupin nestačí. Stejně jako jsem na předchozích stránkách zmiňoval paralely mezi sledovanými dómy a některými skupinami Romů, mohli bychom porovnávat sledované dómy s jiným, dómům nijak nepříbuzným světovým národem či etnikem. Domnívám se, že bychom i tam mohli čtené podobnosti najít. Navíc je nutné si uvědomit, že ani Romové sami nejsou jednolitým národem sdílejícím univerzální kulturní

³⁸¹ Hrdličková, L., Smrt a pohřeb v obyčejové tradici u Romů, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371, s. 21.

³⁸² Hübschmanová, M., Několik poznámek k hodnotám Romů, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 43.

³⁸³ Hübschmanová, M., Několik poznámek k hodnotám Romů, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 41.

³⁸⁴ Briggs, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953, s. 520.

³⁸⁵ Hübschmanová, M., Několik poznámek k hodnotám Romů, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, s. 41.

rysy a představy o světě. Ty se co do regionu od sebe mohou značně odlišovat, a i proto je nemožné hledat jejich „původní“ a univerzální formu.

Současně sledování dómové v okolí města Bhímtál nemusí být vzhledem k zmiňované sociokulturní variabilitě skupin nesoucí toto označení „potomky“ těch dómů, ze kterých Romové pochází. A i kdyby hypoteticky byli, prošli by za více než tisíc let od odchodu „předků“ Romů určitým vývojem. Dnešní romské a dómské skupiny jsou si už jen z tohoto hlediska velmi vzdálené.

K řadě výše uvedených paralel můžeme také namítnout, že je Romové mohli převzít od svého okolí, které je ještě v dobách nedávno minulých mohlo ve více či méně podobné formě praktikovat. I ty kulturní rysy a prvky, které bychom například v kontextu slovenského majoritního obyvatelstva nenašli, bychom potom mohli najít u jiných společenství a národů, jejichž územím předci dnešních romských skupin při cestě z Indie do Evropy procházeli, případně je mohli nabýt jako projev obecné lidské zkušenosti. Proto musíme drtivou většinu výše uvedených podobností vnímat jako náhodné a z akademického hlediska neprokazatelné.

8. Závěr

Cílem této diplomové práce bylo popsat některé aspekty kultury jedné ze současných dómských skupin, skupiny *šilpkar dom* v okolí uttaráčálského města Bhímtál. Současně měla tato práce vytyčit paralely, které se objevují mezi touto náhodně vybranou dómskou skupinou a některými skupinami Romů v Evropě, vzhledem k původu označení autoetnonyma Rom v kastovním označení *dom*.

Práce se primárně zakládala na dvou terénních výzkumech realizovaných v letech 2009 a 2010 ve výše zmíněné lokalitě. Dále jsem pro uvedení těchto zjištění do širšího kontextu užíval příslušnou literaturu.³⁸⁶ V závěru této práce se pokusím stručně shrnout její zjištění a pokusím se v něm odpovědět na dříve vymezené hypotézy, se kterými jsem do terénního výzkumu vstupoval.

Dómové nejsou sociokulturně homogenní skupinou, ale variabilními kastami, které sdílí označení *dom*, případně obdobná, etymologicky příbuzná označení. Společné pro všechny dómské kasty je jejich nízké společenské postavení v kontextu kastovní společnosti, které bylo zejména v minulosti příčinou jejich nedotýkatelnosti. I přesto, že indická vláda vyvíjí pozitivně-diskriminační snahy vůči příslušníkům deprivovaných kast, mezi které patří i dómské skupiny, byl ve sledovaných lokalitách patrný odstup výše postavených kast, stejně jako sociální distance, která se do dnešní doby objevuje v několika rovinách každodenního života. Sledovaným dómům není ani dnes v některých lokalitách pro jejich rituální nečistotu dovoleno navštěvovat společné chrámy, užívat společný zdroj pitné vody apod. Přesto se zdá, že se postavení příslušníků těchto nízkých skupin i v rurálních oblastech mění. Shodovali se na tom i moji konzultanti napříč různými kastami.

Mé původní očekávání snadné identifikace společenství, které bude užívat označení *dom* (případně jeho lokálních variant), se nenaplnilo. Problém ovšem nebyl v neznalosti tohoto slova u místního obyvatelstva, ale v jeho pejorativní konotaci. Podle slov mých konzultantů je veřejné označování dómů tímto jménem zakázáno.

Jedním z uváděných důvodů nízkého postavení dómů, podobně jako jiných nedotýkatelných skupin, bylo vykonávání nečistého, nebo alespoň podřadného, povolání. Ve sledovaných lokalitách se šilpkarové věnovali zejména kovářství, výrobě košíků, stavitelství, v menším zastoupení hudbě a některé další skupiny (kandžár a nat) i akrobacii a okultismu. S rozvojem možností výběru prestižnějších povolání a také díky pozitivně-diskriminačním snahám státních orgánů řada dómů svých tradičních profesí zanechává. V místech výzkumu drtivá většina dómských studentů plánovala lokalitu původu opustit, aby našla útočiště ve větších městech, kde získá prestižnější zaměstnání a do jisté míry i kastovní anonymitu.

³⁸⁶ Často se jedná o starší, předválečnou literaturu, která může být v některých ohledech překonaná. Na druhou stranu může být cenná při hledání sociokulturních jevů přítomných v minulosti.

Tradiční povolání dnes proto vykonává jen malé množství ze sledovaných dómů. Ve sledovaných lokalitách největší úbytek producentů zaznamenala hudebnická profese (za předpokladu, že ji zde v minulosti nějaké kasty provozovaly), jelikož právě ona patří mezi ty v profesním žebříčku nejnižše hodnocené. Dómské nebo dómům příbuzné skupiny kandžár a nat, které žily na okraji města Haldváni, se svým tradičním profesím, jakými jsou akrobacie, magie a okultismus, věnují jen okrajově. I členové těchto skupin usilují o své lepší postavení, a i proto se snaží tyto ostatními kastami opovrhované způsoby obživy opustit. Dalším faktorem opouštění tradičních profesí typu akrobacie, umění okultismu či hudební produkce ale jistě je i stále menší poptávka po takových službách. Pro řadu dómských povolání byl zároveň důležitý nomádský způsob života. S tím jsem se v Indii osobně nesetkal a nebyl způsobem, který by praktikovaly některé z mnou navštívených dómských komunit. Často jsem se setkával s migrací ekonomickou, která byla motivována možností lepšího uplatnění ve své tradiční profesi v jiné lokalitě. Tato migrace byla ale cílená. Nejednalo se tedy o permanentní kočování po vymezeném areálu z důvodu nabídky svých služeb.

Jak uváděli moji konzultanti napříč různými kastami, nevykazují v dnešní době náboženské představy dómů od těch okolního obyvatelstva výraznější odlišnosti. Zatímco ještě G. W. Briggs³⁸⁷ zmiňuje některé pro dómy typické náboženské představy, kosmologie dómů ve zkoumaných lokalitách se od kosmologie ostatních kast tolik nelišila. Dómové často vykonávali obdobné rituály a praktiky jako dříve i jejich ne-dómští sousedé, byť s drobnými odchylkami. Moji konzultanti z řad výše postavených skupin často uváděli, že odlišnost dómů v dnešní době spočívá zejména v jejich tradičnosti – tedy v uchovávaní regionálních praktik a obřadů, které dříve vykonávaly i ostatní kasty (přestože se pravděpodobně jednalo o synkrezi hinduistického s ne-hinduistickým, jak často sami popisovali), ale ostatní kasty od nich s moderní dobou již upouští. Odlišnost sledovaných dómů tak obdobně jako u dalších prvků zřejmě spočívá především v jejich udržování okolím překonaných představ a pověr, se kterými jsem se v největší šíři setkával zejména v odloučených a marginalizovaných dómských koloniích.

Sociokulturních podobností mezi některými romskými a dómskými skupinami (zejména těmi sledovanými) zmínila tato diplomová práce hned několik. Současně ale ukázala jejich společný původ jako neprokazatelný, jelikož bychom jistě takové paralely mohli najít i mezi zcela nepříbuznými národy a etnickými skupinami. Současně je jistě problematické, a snad i nemožné, hledat univerzální a původní romské kulturní prvky, stejně jako identifikovat dómskou skupinu, ze které Romové pocházejí, která by nadto vykazovala sociokulturní prvky stejné jako v době odchodu předků Romů ze subkontinentu. Z toho důvodu musíme brát tyto podobnosti s rezervou.

³⁸⁷ Briggs, G. W.: *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953.

9. Použitá literatura

Alberuni's India, Indialog publications, New Delhi 2003.

BAINES, A., *Ethnography (Castes and Tribes)*, Encyclopaedia of Indo-Aryan Research, Strassburg 1912.

BENÍŠEK, M., Ke kořenům slova ROM, in: *Romano džaniben*, jevend 2006, Praha 2006, pp. 9–28.

BENÍŠEK, M., References to the Dombas in Rajatarangini, in: *Archiv orientální*, 4 volume, 77/2009, pp. 349–366.

BENÍŠEK, M., Varáhamihira a nejstarší zmínka o *dombech*, in: *Romano džaniben*, řílj 2007, Praha 2007, pp. 12–26.

BRIGGS, G. W., *The Doms and their near Relations*, The Wesley Press, Mysore 1953.

BROWN, I., Roms are Doms, in: *Journal of the Gypsy Lore Society*, Third Series – Vol. VII., pp. 170–177.

COX, Oliver C., Race and Caste, in *The American Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 5 (Mar., 1945), pp. 360–368.

CROOKE, W., *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, LPP, New Delhi 2003 [f.p. 1894].

CROOKE, W., *Religion and Folklore of Northern India*, Rupa Co., New Delhi 2005 [f.p. 1896].

CROOKE, W., *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, LPP, Delhi 2005 [f.p. 1896].

DAVIDOVÁ, E., Ke způsobu bydlení, obživy a odívání – tradičnímu i současnému, in: *Romové – Tradice a současnost*, Muzeum romské kultury, Brno 1999, pp. 39–46.

DAVIDOVÁ, Lidové náboženství trebišovských Cikánů – Romů koncem padesátých let 20. století, před rozpadem jejich tradiční komunity. In: *Slovenský národopis* (roč. 36, čís. 1/1988), 1988, pp. 93–103.

DAVIDOVÁ, E., *Cesty Romů*, UP, Olomouc 1995.

DUBOIS, J. A., POPE, G. U., *A Discription of the Character, Manners, and Customs of the People of India and of Their Institutions Religious and Civil*, Asian Educational Services, New Delhi 1992 [f.p. 1879].

DUBOVÁ, Z., Romská žena a léčitelství, in: *Romano džaniben (jevend 2003)*, pp. 11–32.

ENTHOVEN, R. E., *The Folklore of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi 1990 [f.p. 1924].

FRASER, A., *Cikáni*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002.

GHURYE, G. S., *Caste and Race in India*, Popular Prakashan, Bombay 2008 [f.p. 1932].

GUPTA, D., *Interrogating Caste – Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society*, Pinguin books, Delhi 2000.

HAJSKÁ, M., Křtem proti zlým silám, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371, pp. 13–15.

HANCOCK, I., *Země utrpení*, Signeta, Praha 2001.

HLÁVKOVÁ, P., HRBEK, M., MISAUEROVÁ, L.: Romové v Maďarsku a Slovensku, in: *Cesty romské hudby* (ed. Zuzana Jurková), Slovo 21, Praha 2004, pp. 25–39.

HORVÁTHOVÁ, E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1964.

HOUDEK, L., Kalderašští Romové na předměstí Saint-Denis, in: *Romano džaniben (ňilaj 2008)*, ISSN 1210-8545, pp. 102–113.

HRDLIČKOVÁ, L., Smrt a pohřeb v obyčejové tradici u Romů, In: *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1), 2004, ISSN 1212-1371, pp. 19–21.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., Domští hudebníci v Indii, in: *Romano džaniben*, 3-4/97, Praha 1997, pp. 11–27.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., K počátkům romských dějin. In: *Černobílý život*, Gallery, Praha 2000, pp. 17–29.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., Několik poznámek k hodnotám Romů, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, pp. 16–66.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999, pp. 115–136.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., *Po Židoch Cigáni – svědectví Romů ze Slovenska 1939–1945 (1.díl)*, Triáda, Praha 2005.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., Romština naznačuje původ Romů – romština a indické jazyky, in: *Romové – Tradice a současnost*, Muzeum romské kultury, Brno 1999, pp. 9–13.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., Stefan Vali a „malabárská řeč“ tří indických mladíků, in *Romano džaniben* (jevend 2003), Praha 2003, pp. 93–106.

HÜBSCHMANNOVÁ, M., *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*, UP, Olomouc 2002.

HÜBSCHMANNOVÁ, Milena, What can sociology suggest about the origin of Roms; in: *Archiv orientální*, 1972/40/1; pp. 51–64.

CHATTERJI, S.K., Why Dalit Teology?, in: *Indigenous People: Dalits* (ed: James Massey), I. S. P. C. K., Delhi 2006 [f.p. 1994], pp. 179–213.

KAUSHIK, M., The symbolic representation of death, in: *Contribution to Indian Sociology*, Vol. 10 No. 2, 1976, pp. 265–292.

KHAN, A.M., *Identity formation and self identity among harijan elite*, Uppal Publishing House, New Delhi 1994.

KRÁSA, M., MARKOVÁ, D., ZBAVITEL, D., *Indie a Indové – od dávnověku k dnešku*, Vyšehrad, Praha 1997.

LACKOVÁ, E., *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*; Triáda; Praha 1997.

LÁZNIČKOVÁ, I., Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčeje, in: *Romové – Tradice a současnost*, Muzeum romské kultury, Brno 1999, pp. 53–58.

LESNÝ, V., Die Zigeuner sind ursprünglich die indischen Dōms. Randglossen zu Lorimers Buch „The Dūmāki Language“. *ArOr 12 (1941)*, pp. 121–127.

LESNÝ, V., Cikáni v Čechách a na Moravě. in: *Národopisný věstník československý*, roč. XI (1916).

LORIMER, D. L. R., *The Dumāki Language – Outlines of the Speech of the Dōma, or Bērīcho*, of Hunza, Dekker & van de Vegt N. V., Nijmegen 1939.

MANN, A., Obyčaje pri úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach, in: *Slovenský národopis* (roč. 36, čís. 1/1988), 1988, pp. 192–201.

MATRAS, Y., Johann Rüdiger and the study of Romani in 18th century in Germany, in: *Journal of Gypsy Lore Society fifth series*, 9, 1999, pp. 89–116.

MATRAS, Y.: *Romany – a linguistic introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

MIKLOSICH, F., Die ältesten Denkmäler der Zigeunersprache. In: *Beiträge zur Kenntniss der Zigeunermundarten*, Band 1. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe, Wien 1875.

MISRA, V. N., Prehistoric human colonization of India, In: *Journal of Biosciences* 26, 4 Suppl., 2001, pp. 491–531.

MURPHY, R. F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Slon, Praha 2004.

NEČAS, C., Historická reflexe, in *Černobílý život*, Gallery, Praha 2000, pp. 31–46.

NEČAS, C., *Romové v České republice včera a dnes*, UP, Olomouc 2002.

PAVELČÍKOVÁ, N., *Romové v českých zemích v letech 1945–1989*, Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu, Praha 2004.

PIVOŇ, R., Negatívne sily, niektoré ich podoby a posobenie v živote Rómov (Na príklade troch obcí v okolí Hlohovca), in: *Boh všetko vidí – O Del sa dikhel* (eds Kováč, M., Mann, A.), Chronos, Bratislava 2003, pp. 115–128.

PIVOŇ, R., Rituální nečistota – součást (nejenom) romské tradiční kultury, in: *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace* (eds. Jakoubek, M., Budilová, L.), CDK, Brno 2009, pp. 206–213.

POTT, A., *Die Zigeuner in Europa und Asien. Ethnographisch-linguistische Untersuchung, vornehmlich ihrer Herkunft und Sprache, nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, 1844, Hale: Ed. Heynemann, reedice Leipzig 1964.

PRZYLUSKI, J.: Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara. *Journal Asiatique* 28 (1926), pp. 1–59.

RAM, N., *Beyond Ambedkar – Essays on Dalits in India*, Har-Anand Publications, New Delhi 2009.

- RAMAIAH, A., The Dalit Issue – A Hindu Perspective, in: *Indigenous People: Dallits* (ed. Massey, J.), I. S. P. C. K., New Delhi 2006, pp. 76–95.
- RICE, S., *Hindu Customs and their origin*, George Allen Irwin, London 1937.
- RISLEY, H., *The People of India*, Asian Educational Services, New Delhi 1999 [f.p. 1915].
- RÜDIGER, J. Ch. Ch., *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*, 1782.
- SHARMA, R. S., *Sūdras in Ancient India – A social history of the lower order down to circa A. D. 600*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990.
- SHERRING, M. A., *Hindu Castes and Tribes as represented in Banares*, 1872.
- SINGH, K.S., *The Scheduled Castes (revised edition)*, Oxford University Press, New Delhi 2002.
- SÓMADÉVA, *Oceán příběhů (Kathásaritságaram)*, Odeon, Praha 1981.‘‘
- SOULIS, G. C., The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 1996/15, pp. 142–165.
- SRINIVAS, M. N., *Caste in Modern India: And other essays*, Mysore Narasimhachar, Asia Publishing House, Bombay 1962.
- STAAL, J. F., Sanskrit and Sankritization, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 22, No. 3 (May, 1963), pp. 261–275.
- STRNAD, J., FILIPSKÝ, J., HOLMAN, J., VAVROUŠKOVÁ, S., *Dějiny Indie*, Nakladatelství Lidové noviny; Praha 2003.
- THAPAR, R., *The Penguin History of Early India – from the origins to AD 1300*, Penguin books, New Delhi 2002.
- THORAT, S., *Dalits in India*, Sage, New Delhi 2009.
- Tradiční řemesla, profese a zaměstnání*, Muzeum romské kultury, Brno 2008.
- TURNER, R. L., *A Comarative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford University Press, London 1962–66.
- VANĚK, M., Orální historie ve výzkumu soudobých dějin; Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Praha 2004.

VEKERDI, J., On the social prehistory of the Gypsies, in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXV; pp. 243–254.

VEN GENNEP, A., *Přechodové rituály*, Lidové noviny, Praha 1997.

VISWANATH, L., *Social Mobility Among Scheduled Caste Women in India*, Uppal Publishing House, New Delhi 1993.

WILLIAMS, P., The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some aspects of the economic activity and settlement patterns of the Kalderash Rom of the Paris suburbs, in: *Urban Anthropology*, 11 no 3–4, 1982, pp. 315–344.

ZBAVITEL, D., *Mánavadharmaśāstra aneb Manuovo ponaučení o dharmě*, Ex Oriente, Praha 2009.

www.joshuaproject.net

www.population-of.com

10. Přílohy

K diplomové práci je přiložené CD, na kterém se nacházejí mapy, nahrávky a fotografická příloha. Ke všem dokumentům přiloženým na CD odkazují v předchozím textu. Fotografická příloha a nahrávky obsahují také popisky uvedené v přiložené elektronické tabulce umístěné v příslušné složce.