

# Iráčtí jezídé: Motivy současné migrace do Evropy

KAREL ČERNÝ

## Iraqi Yazidis: Their Migration to Europe and Its Motives

**Abstract:** The paper deals with internal migrants from the Yazidi minority in Iraq. It is a case study based on a field research conducted in March 2016 on the territory of the Kurdish regional government in Northern Iraq. The paper is based on thirty semi-structured interviews with refugees both inside and outside refugee camps, and it discusses the motivations that the refugees take into consideration while making decisions about their possible future migration (their lack of trust toward the central and the Kurdish regional government, their Arab neighbours, and their elites, the situation in the camps, the economic crisis, etc.). This case study provides a perspective of the Yazidi refugees themselves that is in some respect specific for this minority but also contributes to the general discussion about motivations of refugees from the war zones in the contemporary Middle East.

**Key words:** Yazidis; Iraq; refugees; emigration to Europe; failed state; Islamic extremism.

Iráčtí jezídé představují spolu s iráckými křesťany nejpočetnější iráckou náboženskou menšinu. Severní Irák býval po staletí demografickým a náboženským centrem této menšiny, jejíž příslušníci však v menších počtech žijí také v Turecku, Sýrii či na Kavkaze. Postavení iráckých jezídů bylo problematické i během autoritářského režimu vedeného Sadámem Husajnem, situace této menšiny se však začala dramaticky zhoršovat po svržení diktatury (2003). Další radikální zhoršení bezpečnostní situace pak přišlo v létě 2014, kdy byla většina iráckých jezídů vyhnána takzvaným Islámským státem ze svých domovů. Většinou nejprve odešli na území Kurdské regionální vlády v provincii Duhók.<sup>1</sup> Organizace spojených národů od té doby mluví o podezření ze spáchání genocidy, jejíž součástí mělo být systematické zabíjení jezídských mužů, zotročování jezídských žen a boření náboženských objektů. V té době také začal masový odchod iráckých jezídů do Evropy, především do Německa a Švédska.

Cílem studie je na základě analýzy rozhovorů s jezídskými uprchlíky,<sup>2</sup> realizovaných na území Kurdské regionální vlády v březnu 2016, zmapovat, které motivy hrají při rozhodování o případné migraci do Evropy roli. Jezídští uprchlíci nacházející se již druhým rokem na území Kurdské regionální vlády mají *teoreticky* možnost vyčkávat v provizorních podmínkách jako vnitřní uprchlíci. Dále se mohou na území Kurdské regionální vlády pokusit natrvalo usadit, mohou zkusit odejít do Evropy či se vrátit do svých domovů na již osvobozených územích v provincii Ninive. Studie proto dává hlas uprchlíkům samým, prostřednictvím provedených hloubkových rozhovorů se pokusí zrekonstruovat jejich perspektivu a rozkrýt velmi komplexní motivy, které z jejich pohledu hovoří pro odchod do Evropy. Cílem tedy není zrekonstruovat objektivní situaci spojenou s migrací (co se skutečně odehrálo a odehrává), ale subjektivní percepce toho, jak uprchlíci svou

migrační situaci chápou a interpretují. Jsou to totiž právě subjektivní interpretace světa (takzvané definice situace), na základě kterých poté lidé činí rozhodnutí ohledně svého dalšího jednání (srovnej Berger – Luckmann 1999).

První část studie nejprve stručně představí použitou kvalitativní metodologii, vycházející z takzvané zakotvené teorie. Druhá část podobně stručně představí náboženskou menšinu iráckých jezídů, zejména s důrazem na jejich geografickou distribuci v zemi a s důrazem na základní sociokulturní realie a specifika odlišující je od mnoha dalších iráckých menšin. Dále studie stručně uvede situaci v irácké provincii Ninive s důrazem na faktory, které vedly po roce 2003 k rozpadu státních institucí, radikalizaci většinové společnosti, nástupu Islámského státu a k následnému útoku na jezidskou menšinu. Poté již bude následovat vlastní analýza a interpretace dat. Ta nejprve rozkryje jedenáct nejobecnějších a relativně samostatných motivů pro odchod do Evropy. Nakonec budou identifikovány tři základní příčiny emigrace, jež z těchto dílčích motivů vycházejí: zhroucení důvěry ve státní instituce, zhroucení důvěry v majoritní společnost a zhroucení důvěry v jezidské elity i komunitu.

Jakkoliv jde o případovou studii iráckých jezídů, jejichž uprchlická situace je v mnoha ohledech naznačených v dalším textu velmi specifická, její ambicí je s oporou v empirických datech přispět do obecnější akademické diskuse o příčinách aktuálního uprchlictví z regionu Blízkého východu. Domnívám se přitom, že takováto diskuse je teprve v začátcích, přičemž jejím závěrem může být i to, že každá z dílčích migračních skupin čelí natolik specifickým tlakům a výzvám, že se zobecnění příčin blízkovýchodního uprchlictví nelze dobrat.

## **METODOLOGICKÁ VÝCHODISKA: SBĚR ROZHovorŮ A ZAKOTVENÁ TEORIE**

Studie vychází z terénního výzkumu a sběru dat provedeného autorem v březnu 2016 na území kurdského severního Iráku (provincie Duhók) s pomocí třiceti polostrukturovaných hloubkových rozhovorů. Ty zpravidla trvaly půl až jednu a půl hodiny, byly vedeny autorem za pomoci tlumočnicka a dotazovaly se na příčiny a okolnosti uprchlictví s důrazem na strategie, které běženci zvažují do budoucna, a to včetně možného odchodu do Evropy. Tyto rozhovory byly vedeny s jezidskými uprchlíky žijícími v uprchlických táborech i mimo tábory, přičemž byly tlumočeny překladateli z jezidské komunity. Snahou také bylo, aby v jejich průběhu nebyl přítomen žádný představitel irácké vlády či kurdské autonomie. Kontaktování respondentů a vstup do terénu bylo zajištěno s pomocí takzvaných *gate keepers*, kteří mezi jezidskými uprchlíky požívají vysokou důvěru (špičky duchovní hierarchie, jezidské novináři a aktivisté, učitelé či nevládní humanitární organizace). Všechna tato opatření měla maximalizovat důvěru respondentů a jejich ochotu na výzkumu participovat. Doplňkově bylo realizováno pět rozhovorů s jezidy žijícími v provincii Duhók dlouhodobě, a tedy nepatřícími mezi uprchlíky. Konečně deset podrobných rozhovorů bylo vedeno také s jezidskými akademiky, aktivisty a nejvyššími politickými i náboženskými představiteli. Provádění dalších rozhovorů přitom skončilo v momentě, kdy došlo k takzvanému teoretickému nasycení vzorkem. Tedy když se další rozhovory již svým obsahem začínaly natolik opakovat, že nepřinášely žádnou další přidanou hodnotu pro pochopení příčin uprchlictví a příčin migrace na Západ.

Následná analýza rozhovorů proběhla metodou takzvané zakotvené teorie, která pracuje se třemi druhy kódování. Otevřené kódování, k němuž docházelo pomocí opakovaného pročítání rozhovorů a terénních poznámek opatřovaných během rozhovorů a bezprostředně po nich, umožnilo základní tematické rozkrytí pořádaných rozhovorů. Seznam kódů v podobě možných dílčích motivů pro odchod do Evropy tak poskytl první relativně ucelený a celistvý náhled na data. Přitom stimuloval hledání dalších dílčích motivů, ale i jejich uspořádávání podle vzájemné podobnosti či rozdílnosti. To pak vyústilo v postupnou identifikaci abstraktnějších pojmů a obecnějších zastřešujících kategorií seskupujících

vzájemně si blízké motivy emigrace (například výslednou obecnější kategorií „nedosta-  
tečná materiální pomoc v táborech“ sytí dílčí kategorie jako „nedostatečná infrastruktura  
a kapacita táborů“, „nedostatek škol“, „nedostatek hygienických zařízení“, „špatná kvalita  
stanů“ a podobně). Nakonec se tak z dat vynořilo jedenáct základních kategorií, které  
odpovídají jedenácti dílčím motivům pro migraci jezídů do Evropy.

Následně bylo použito takzvané axiální kódování. Jeho cílem bylo nalézt logické či  
kauzální vztahy mezi kategoriemi odkrytými otevřeným kódováním. Tyto vztahy a hie-  
rarchie mezi jednotlivými dílčími kategoriemi jsou zachyceny na obrázku číslo jedna.  
Závěrečná fáze analýzy dat pak byla postavena na takzvaném kódování selektivním. Jeho  
účelem bylo vyhledávat nejobecnější kategorie, jež by se staly přímým východiskem pro  
zformulování teoretického výkladu příčin jezidské migrace do Evropy. Takovéto obecné  
kategorie nemohly být vyvozeny přímo z rozhovorů (jako v případě otevřeného kódo-  
vání), protože respondenti běžně takto vysokou úroveň abstrakce ve svém myšlení a vy-  
jadřování nepoužívají. Jde však o základní stavební kameny pro zformulování přehledné  
pracovní teorie motivů jezidské migrace do Evropy, jež by byla opřena o sebraná data:  
zhroucení důvěry ve státní instituce, zhroucení důvěry v majoritní společnost a zhroucení  
důvěry v jezidské elity i jezidskou komunitu obecně.

Na tomto místě je zapotřebí zdůraznit, že budovaná teorie, jež chce zrekonstruovat příči-  
ny migrace jezídů do Evropy, se postupně vynořovala z analyzovaných dat, nikoliv z čet-  
by teoretické literatury o obecných příčinách migrace. Metoda takzvané zakotvené teorie  
dokonce nabádá, aby se výzkumník pokud možno maximálně oprostil od jakýchkoliv teo-  
retických a priori, a nechal tak data promluvit „sama za sebe“. Z tohoto důvodu také ne-  
jsou v analytické části založené na otevřeném, axiálním a selektivním kódování uváděny  
žádné odkazy na akademickou literaturu, východiskem jsou zde rozhovory a autorovy in-  
terpretace těchto rozhovorů (Strauss – Corbinová 1999). Studie tedy vychází z kvalitativní  
metodologie pracující s velkým množstvím dat o malém počtu jedinců a usiluje nikoliv  
o zobecnění vzhledem k jezidské populaci, ale o zobecnění vzhledem k budované teorii  
o příčinách jezidské migrace do Evropy (srovnej Hendl 2005).

Studie se tedy opírá výlučně o provedené rozhovory, jakkoliv si autor doplňkově dělal  
také nesystematické poznámky ze situací, kterým byl přítomen, ať už jako nezúčastněný  
pozorovatel (život v táborech, porada jezidského politického vedení v Duhóku o migraci  
krajanů do Evropy, distribuce pomoci mimo tábory ve městě Zachó), nebo pozorovatel  
zúčastněný (svatba, svatyně Láliš, návštěva domácností mimo tábory). Dvoutýdenní po-  
byt v severním Iráku a s ním související nesystematické pozorování uprchlické problema-  
tiky tak autorovi poskytly jistou citlivost, kterou poté uplatnil při interpretaci primárních  
dat sesbíraných metodou rozhovorů.

Pro potřeby prezentace rozhovorů v této stati byli někteří respondenti částečně anony-  
mizováni, jakkoliv autorovi prakticky ve všech případech poskytli svá celá jména a in-  
formaci o profesi i věku. Částečná anonymizace je vedena snahou neohrozit jejich bezpeč-  
nost, protože tematika příčin uprchlictví souvisí s řadou mimořádně citlivých otázek, při-  
čemž nálezy výzkumu jsou velmi kritické k centrální irácké vládě, ke Kurdské regionální  
vládě, k arabským sousedům i k jezidským politickým a kmenovým elitám. Na všech  
těchto aktérech jsou jezidské uprchlíci závislí, zároveň se však jimi cítí být v různé míře  
ohroženi.

## IRÁČTÍ JEZIDÉ

Mimořádně specifické náboženství i způsob společenského uspořádání založeného ne-  
jen na tribalismu, ale i kastovním systému, dělá z jezídů jednu z nejvíce fascinujících, nej-  
méně probádaných a mnoha mýty opředených iráckých náboženských menšin. Z více než  
600 tisíc jezídů jich žije přes půl milionu na území převážně kurdského severního Iráku.  
Otázka etnické sebeidentifikace jezídů dosud není systematicky probádaná. Někteří se  
identifikují jako Kurdové, protože hovořící kurdským dialektem *kurmándží*. Zejména

jezidé z iráckého Sindžáru se však dlouhodobě vymezují vůči kurckému nacionalismu, zdůrazňují svou odlišnost od Kurdů, a uvažují proto v termínech specifické jezidské národnosti. Jak uvádí Kubálek (2016: 363): „V Sindžáru se objevovala myšlenka samostatné jezidské identity nejen ve smyslu náboženství, ale i etnicity. V politice ji reprezentovalo [...] Jezidské hnutí za reformu a pokrok.“ Přitom poslanec tohoto hnutí vyhrál volby do iráckého parlamentu v rámci jezidské kvóty, což nepřímo dokládá rozšířenost specifického jezidského nacionalismu. Jezidský nacionalismus patrně po roce 2014 dále posílil, a to pod dojmem pro jezidy nepochopitelného ústupu kurckých pěšmargů, kteří jim původně slíbili ochranu (Kubálek 2016).

Všichni jezidé se přitom hlásí ke zvláštní verzi *monoteismu* (Tamtéž) a věří, že jsou nositeli nejstarobylšího blízkovýchodního náboženství, jehož kořeny sahají do starověké Mezopotámie a Persie. Podobně věří, že jsou jakýmsi autentickými Prakurdy. Tedy věrnými nositeli prapůvodního kurckého náboženství, kterého se ostatní Kurdové pod tlakem islámu postupně vzdali. Kromě toho se dnes s novou silou domnívají, že jsou věčnou obětí pronásledování ze strany majority (Açıkyildiz 2010; Domle 2013).

Jezidismus je náboženskou *synkrezí*. Jeho současná podoba *pravděpodobně* vznikla, když se arabský mystik ‘Adí ibn Musáfir, vyznávající spolu se svým synovcem súfismus, v severoiráckých horách potkal s kurckými příznivci islámu i řady předislámských kultů (Kreyenbroek 1995: 30; Kubálek 2015). Nejstarší vrstvou jezidismu jsou přírodní a *staroiránská náboženství*. Z této doby pochází praxe modlit se k Bohu skrze symbol Paviho anděla a také posvátné chápání Slunce, hvězd a základních prvků, jako je voda či oheň. Víru v reinkarnaci a neprostopné rozdělení společnosti na dvě kněžské a jednu laickou kastu jezidismus sdílí s náboženstvím alevitů či járesánů, tedy s dalšími komunitami geograficky a kulturně blízkými jezidům, nicméně přesný historický původ těchto prvků v jezidismu není dostatečně znám. Na každý pád nejnovější formativní vrstvou se stala *islámská mystika*, kterou do jezidismu vnesl jeho hlavní reformátor šéch ‘Adí ve 12. století (půst, kult světců, instituce asketických fakírů). Kromě toho jsou přítomny i prvky z antické mytologie, křesťanství a judaismu (Kreyenbroek 1995; Açıkyildiz 2010).

Avšak znalost věrouky je mezi jezidy omezená a intuitivní, přičemž se náboženská tradice předává ústně a jezidé nedisponují její fixací v posvátných knihách ani propracovanou teologií. Jezidismus přitom nelze chápat úzce jako náboženský systém. Jde totiž také o specifický způsob regulace mezilidských vztahů a o autentickou kulturu. Jde tedy o fenomén přesahující náboženství v úzkém slova smyslu (Kubálek 2007a, 2007b, 2015). Přitom je pro jezidismus charakteristická především společenská organizace postavená na kastovním systému. Dvě kasty patří náboženské aristokracii (*šéchové* a *pirové*), zbytek jezidů spadá do nejnižší kasty *miridů* (Açıkyildiz 2010; srovnej Guest 1993; Kreyenbroek 1995; Spät 2005).

Historicky se vždy většina jezidů koncentrovala v periferní, rebelantské a konzervativně smýšlející oblasti kolem pohoří Sindžár, zhruba sto kilometrů západně od Mosulu (Kubálek 2016). Avšak i tento izolovaný region v irácké provincii Ninive byl po staletí vystaven stupňujícím se migračním tlakům nejezidů a nuceným konverzím. Toto staleté demografické těžiště jezidů bylo vychýleno až v létě 2014, kdy byla ze Sindžáru většina jezidů vyhnána Islámským státem. Duchovní a světské autority mezitím nadále sídlí v městečku Ajn Sifní v severněji položeném regionu zvaném Šéchán, přičemž hlavní svatyně a poutní místo se nachází v nedalekém údolí Láliš. Podobně jako Sindžár jde o území, která jsou od devadesátých let 20. století předmětem teritoriálních sporů mezi iráckými Kurdy a centrální vládou v Bagdádu. Konečně zvláštní skupina arabsky hovořících jezidů žila až do útoku Islámského státu v enklávě dvojměstí Bahzání a Ba’šika nedaleko Mosulu. Většina iráckých jezidů po roce 2014 před islamisty uprchla jako takzvané vnitřně přesídlené osoby (IDPs) do kurcké provincie Duhók. Pravděpodobně desetitisíce z nich se staly uprchlíky a odešly do Evropy, zejména do Německa a Švédky, ačkoliv přesná čísla nejsou dosud známa (Kubálek 2016). Zdroje z prostředí vysoce postavených iráckých

jezídů odhadují, že od léta 2014 do jara 2017 do Evropy odešlo až 70 tisíc jezídů (Rudaw 2017).

## **JEZÍDÉ V PROVINCI NINIVE: KONTEXT ÚTOKU ISLÁMSKÉHO STÁTU A NÁSLEDNÉHO UPRCHLICTVÍ**

Pro irácké jezidy se stala milníkem invaze vedená Američany, která svrhla diktaturu Saddáma Husajna (2003). Vznikla ústava (2005), která formálně počítá s etnickými a náboženskými menšinami, s federální strukturou Iráku a v jejím rámci dává Kurdům rozsáhlou autonomii (Laurens 2013; Salloum 2013). Avšak po odstranění diktatury se jezidy nepodařilo do rychle se fragmentující irácké společnosti začlenit. Nepodařilo se jim ani zajistit odpovídající reprezentaci v novém politickém systému a ve státních institucích. Také proto stát jezidy a další menšiny efektivně nebránil před každodenní diskriminací či množícími se útoky islámských radikálů (Maisel 2008).

Postavení jezidské menšiny se po roce 2003 nekomplikovalo jen kvůli roztáčeující se spirále sektářského násilí mezi sunnitskými a šiitskými Araby, ale také kvůli konfliktu mezi arabskou centrální vládou a kurdskou autonomií. Ta prosazovala stále větší nezávislost a přitom si nárokovala podstatnou část takzvaných sporných území v provincii Ninive, kde žila většina jezídů. Existence sporných území je hlavním specifikem provincie Ninive, které přispělo ke zdejší destabilizaci, nástupu Islámského státu a útoku na jezidy. Přestože irácká ústava stanovila konání referenda, jež mělo rozhodnout právní statut sporných území během roku 2007, k referendu nikdy nedošlo a právně-administrativní vakuum se namísto toho stalo chronickým stavem. Kurdská regionální vláda (Arbíl), federální vláda (Bagdád) a provinční vláda (Mosul) si přehazovaly zodpovědnost za osud obyvatelstva žijícího na sporných územích. Výsledkem nejasné dělby kompetencí nad spornými teritorii byl administrativní chaos a rozptýlení zodpovědnosti za investice, rozvoj infrastruktury a ochranu menšin. Zájmu ze strany soupeřících aktérů se tak menšiny zpravidla dočkávají pouze v momentu, kdy je některá ze stran konfliktu chce využít ve svůj prospěch.

Provincie Ninive, kde se tradičně koncentrovala většina iráckých jezídů, je však také miniaturou všeobecného rozpadu iráckého státu a radikalizace zdejší společnosti. Také zde byla přítomna mimořádně vysoká koncentrace bezbranných menšin nacházejících se v těsné blízkosti rostoucího množství ozbrojených extremistů. Ti byli do Ninive vytlačováni ze sousední provincie Anbár, která se pro ně stala po roce 2007 díky americkému náporu a zrodu Hnutí probuzení (*Sahwa*)<sup>3</sup> příliš nebezpečnou. Dalším faktorem byla slabost státních institucí a bezpečnostních složek kombinovaná s absencí politické vůle menšiny chránit. Ve vzniklém politickém a bezpečnostním vakuu se poté snadno etabloval Islámský stát, který měl na rozdíl od svých předchůdců (*al-Ká'ida*) nejen ideologickou motivaci menšiny vyhladit, ale také kapacitu své hrozby skutečně splnit (Kikoler 2015).

Bezpečnostní složky přítomné v provincii Ninive nebyly nezávislé a sledovaly sektářskou logiku. Kromě korupce, nekompetentnosti a špatného výcviku je charakterizovala šikana civilních obyvatel podle nábožensko-etnického klíče. Zejména federální armádu pak převážně sunnitské obyvatelstvo Ninive chápalo jako okupanta či jako loutku sloužící teokratickému režimu v Teheránu. Frustrace sunnitských Arabů ještě zesílily, když v roce 2012 vyšli do ulic, aby demonstrovali proti korupci a bezpráví, avšak armáda a šiitské milice protesty násilně rozehnaly. Toho využili sunnitští extremisté včetně Islámského státu, kteří se v Ninive etablovali nejen kvůli slabosti zdejších institucí, ale i frustraci obyvatel (viz Khalaf – Hoffmann 2016; Jírů 2015). Paralelně s tím se lidé začali kvůli ochraně obracet k milicím, které se profilyovaly dle etnického, náboženského či stranického klíče a znejistělým komunitám nabídly ochranu namísto kolabujícího státu. Jejich moc v kombinaci s minimálním dohledem však vedla ke zneužívání vlivu. Vzájemně soupeřící milice tak zaplnily mocenské vakuum, a výsledkem byl ještě větší chaos. Právě Islámský stát po letech nestability a bezpráví sliboval obnovit bezpečí a pořádek (Kikoler 2015: 14).

Absence právního státu a vlády zákona navíc vedla ke vzniku kultury beztrestnosti. Sunnitští i šiitští extremisté si po roce 2003 zvykli, že je nebude nikdo vyšetřovat a hnát k zodpovědnosti. Pachatelům i obětem bylo jasné, že stát není schopen ani ochoten ochránit své vlastní občany. Ostatně právě ozbrojené složky státu nedodržovaly zákony, zneužívaly svou moc, a kulturu beztrestnosti tak pomohly vytvořit a poté udržovat. Absenci bezpečí přitom čelili všichni obyvatelé provincie nezávisle na svém etnickém či náboženském původu. Nicméně menšiny se postupně staly nejzranitelnější, protože neměly zastání u státních složek ani nedisponovaly vlastními milicemi. Stát v této situaci nedokázal menšiny chránit, jejich práva a ústavní garance bezpečnosti zůstaly jen na papíře (Kikoler 2015).

Provincie Ninive byla navíc v rámci Iráku nejvíce zatížena dědictvím arabizace z éry Saddáma Husajna. Toto téma se smělo znovu otevírat až po roce 2003. Šlo zde konkrétně o nucené deportace místních Kurdů (včetně jezídů) a dalších menšin. Následné doosídlování Araby ze sousedních provincií, loajálními vůči režimu, pak vytvořilo přetrvávající napětí mezi jednotlivými komunitami. Ve hře jsou od té doby právní spory o půdu a majetky, které stát v éře Saddáma Husajna Kurdům a dalším menšinám zničil nebo zabavil a poté je předal arabským dosídlencům, aby si zajistil jejich podporu. Stejně tak převážně arabská armáda Saddáma Husajna spáchala v osmdesátých letech 20. století genocidu mířenou primárně na irácké Kurdy a s nimi spřízněné menšiny. Během ní byl deportován jeden milion obyvatel, opakovaně byly nasazovány chemické zbraně proti civilistům a přes sto tisíc lidí bylo zabito nebo zůstává nezvěstných. Proto také příslušníci menšin nedůvěřují federálním bezpečnostním složkám. Po roce 2003 se začalo o tomto bezpráví a zločinech z minulosti hovořit a přispělo to k eskalaci sektářství (Recchia 2012; Kikoler 2015).

Dalším specifickým provincie Ninive bylo její ignorování ze strany federální vlády. Z kdy si prosperujícího Ninive s diverzifikovanou ekonomikou se po roce 2003 stala jedna z ekonomicky nejhudších provincií Iráku s malým rozpočtem, hroutící se infrastrukturou a rostoucí nezaměstnaností i chudobou. Vše se dále zhoršovalo přílivem vnitřně přesídlených osob z ostatních částí Iráku, po roce 2008 jich žilo v Ninive nejvíce z celé země. To vyvolávalo další tlak na přetíženou infrastrukturu a nejisté zásobování. Aby toho nebylo málo, Ninive v letech 2009 a 2010 zasáhlo mimořádné sucho, úroda se v zemědělském regionu propadla o 47 % a vodní zdroje již pro nedostatek srážek do budoucna nestačí pro zemědělskou výrobu a potřebu domácností (UN Habitat 2015: 3).

V tomto kontextu Islámský stát během léta 2014 obsadil Mosul, zatímco se irácká federální armáda na území provincie Ninive zhroutila. Poté následoval útok na Sindžár. Ten začal 3. srpna 2014 v časných ranních hodinách. Po dobytí planin Sindžáru islamisté pokračovali v ofenzivě a na krátký čas ohrožovali hlavní město iráckého Kurdistánu Arbíl a dočasně také dobyli jezidské enklávy Ba'šika a Bahzání nedaleko Mosulu (Kubálek 2016). Islámskému státu se tak nikdy nepodařilo dobýt jen těžko dostupné a nehostinné pohoří Sindžár, kde se s podporou amerického letectva, syrských kurdských Jednotek obrany lidu (YPG) a malé části irácké *pěšmargy* opevnil a zformoval jezidský odboj vedený Kásimem Šašóem (Khanki 2015: 16). Celková bilance vraždění na jezidských územích není dosud přesně známá, čísla týkající se obětí se proto různí. Teprve během osvobození jezidských teritorií se začal naplno odkrývat a potvrzovat skutečný rozsah katastrofy (Tariq 2015). Všichni jezidé bez výjimky byli vyhnáni ze svých domovů. Ze čtyřsettisícové komunity v Sindžáru nezůstal prakticky nikdo. Byli vyhnáni, deportováni, zajati, rozprodáváni do otroctví či zabiti. Kromě toho Islámský stát systematicky likvidoval jezidské svatyně (UN HRC 2016; Yazda 2016).

## HLAVNÍ VÝZKUMNÁ ZJIŠTĚNÍ: OTEVŘENÉ KÓDOVÁNÍ

Následující kapitola bude prezentovat hlavní výzkumná zjištění. Jde o jedenáct základních motivů migrace, které byly rozkryty pomocí otevřeného kódování a v jednotlivých

rozhovorech byly nejčastěji zmiňovány. Vesměs jsou to motivy různým způsobem opakované či formulované ve větším množství rozhovorů. Odkazy budou proto uváděny zejména u přímých citací, které byly vybrány jako ilustrativní. Celkově v této kapitole jde o rekonstrukci toho, jak jezídští uprchlíci subjektivně rozumějí světu kolem sebe, nikoliv o věrnou rekonstrukci historických událostí či objektivních realit.

### Nedostatečná materiální pomoc v uprchlických táborech

Jedním z nejviditelnějších symptomů zhrouceného iráckého státu, který nedokáže plnit základní funkce a postarat se o své občany, je *nedostatečná kapacita* uprchlických táborů. Ještě po dvou letech od vypuknutí exodu jezídů v roce 2014 byla poptávka po místech v táborech vyšší než jejich nabídka. A dokonce se tento nepoměr začínal během roku 2016 opět zvětšovat. Například po útoku Islámského státu se v oblasti kolem budoucího uprchlického tábora Chánke soustředilo asi 78 tisíc běženců. Větší části z nich se během několika týdnů podařilo ubytovat mimo tábory. Vesměs u příbuzných, ve veřejných budovách, v rozestavěných domech nebo v pronajatých bytech. Nyní však mnozí z nich vyčerpali své úspory a rozprodali hodnotnou část svých majetků. Proto s časovým odstupem až nyní žádají o volná místa v táborech a začínají se hlásit o humanitární pomoc (Dža'far 2016; Chéro 2016).

S nedostatečnou kapacitou táborů souvisí špatné materiální podmínky dané jejich *přeplněností*, jakkoliv i mezi tábory existují rozdíly. Například tábora Kádijá, provozované kurdskou vládnoucí rodinou Mas'úda Bárzáního, se přezdívá „pětilhvězdičkový“. Uprchlíci zde nebydlí ve stanech, ale v kontejnerech. Jinde se naopak uprchlíci opakovaně bouří, blokují dopravu nebo zapalují domy a automobily. Tím si ventilují frustrace, ale zároveň jde o racionální strategii, kterou se snaží upozornit na nevyhovující humanitární situaci a vytvořit tak tlak na Kurdskou regionální vládu, aby se o běžence lépe postarala (například Hamíd 2016).

Uprchlíci žijící v táborech si přitom stěžují především na *nedostatek vody, toalet a sprch*. Ty totiž v relativně vysoce konzervativní společnosti sdílejí cizí rodiny, což generuje konflikty mezi frustrovanými uprchlíky. Zadržují uprchlíci těžce nesou nedostatek elektřiny, jakkoliv výpadky proudu sužují i běžné obyvatele iráckého Kurdistanu. Zatřetí si uprchlíci stěžují na nedostatek specializovanější *zdravotní péče* (chronické choroby, posttraumatický stresový syndrom). Tu si musejí obstarávat na soukromých klinikách, což stahuje do chudoby, zadlužení a závislosti na pomoci i ty uprchlíky, kteří byli dosud ekonomicky relativně soběstační. Začtvrté si uprchlíci stěžují na drsné *klima* iráckého Kurdistanu, charakterizované horkým létem střídaným tuhou zimou. Takovéto klima se v kombinaci s nevyhovujícími stany stává nesnesitelné. Zapáté v táborech chybí také další *infrastruktura* (nezpevněné cesty, dopravní spojení s vnějším světem, otop, hřiště, společenská centra, školy a učitelé zběhlí v dialektech; viz Focus group 2016).

Uprchlíci se tak domnívají, že nemají zajištěny základní životní potřeby. A situace se z jejich pohledu nelepší, ale spíše zhoršuje. Zcela typicky nesnesitelnost podmínek v táboře shrnul šestašedesátiletý Ibráhím (2016): „*Tohle není život.*“ Jak mi v Duhóku řekl Chajrí Bózáni (2016), hlavní zástupce Kurdské regionální vlády pro záležitosti jezídů: „*Vydržet ve skromném provizoriu táborů lze týdnů či měsíce. Nikoliv však roky. Proto lidé vidí emigraci do Evropy jako racionální alternativu vůči táborovému živoření.*“

### Nevyhovující sociální podmínky v táborech

V předlidněných táborech žije příliš mnoho příliš frustrovaných a traumatizovaných lidí příliš dlouhou dobu s příliš velkým množstvím vynuceného volného času na příliš malém prostoru. Nejobecnější a nejčastěji se opakující frustrací uprchlíků je beznaděj. Pocit ztráty kontroly nad svými životy a schopnosti ovlivňovat svou budoucnost. Zcela typicky se v této souvislosti vyjádřil nevzdělaný stavební dělník a otec sedmi dětí, Nawáf (2016): „*Jezidé tady nemají budoucnost. Jedinou nadějí je, že nám pomůže Bůh. Nikdo jiný není na obzoru.*“

Alternativou odchodu do Evropy bývá snaha mladých uprchlíků uniknout z táborů a přeplněných bytů do svobodnějšího světa univerzitních kampusů, kolejí a studentského života. To je však pro mnohé obtížné nejen kvůli nedostatku učitelů, nízké kvalitě přeplněných základních škol a nedostupnosti škol vyšších stupňů, ale také kvůli nemožnosti v přeplněných stanech studovat. Jak říká třidvacetiletá Nadžlá 'Abdulláhová (2016): „*Po tom, co jsme museli utíkat přes frontu, kde po sobě chaoticky střílely různé jednotky, a také projít přes čtyři cizí arabské vesnice, jsem nevratně jiná Nadžlá. Dříve jsem se výborně učila. Miluji fyziku, chemii a angličtinu. Ale teď jdu s prospěchem dolů. Nic mě nebaví. Nejhorší jsou vztahy s mladšími sourozenci. Oni si chtějí hrát ve stanu a vůbec nerespektují, že se potřebuji učit. A úplně nejhorší je to s otcem, který na mě tlačí, abych se zlepšila. Jednou mi kvůli tomu dokonce zabavil mobil.*“

Dalším problémem je nedostatek hřišť pro děti, sportovních a volnočasových zařízení pro mládež a komunitních center pro dospělé. Uprchlíci si proto stěžují na depresivní nudu. Starší lidé byli zvyklí celý život od rána do noci tvrdě pracovat na poli nebo v malé živnosti a nyní musí sedět se založenýma rukama. Je to pro ně zcela nová, nesnesitelná a lidsky degradující zkušenost. *Nedostatečná nabídka smysluplných aktivit* však trápí i mládež, která si navíc někdy stěžuje na „vojenskou disciplínu“ v táborech. S tím souvisí také těžce pociťovaný *nedostatek pracovních příležitostí* v táborech, které bývají izolované od okolního světa. Uprchlíci přitom chtějí pracovat nejen kvůli příjmu, který potřebují k přežití, ale také proto, aby ulevili traumatům. Jedině při práci by prý načas zapomněli na prožité utrpení. A namísto něj by získali ztracenou důstojnost, pocit užitečnosti a vnitřní klid. Jak se mi svěřila jedna z uprchlic (Gulistán 2016), pociťuje nutkavou touhu opět farmařit na svém poličku, aby zahнала smutek a vzpomínky na příbuzné a přátele, s nimiž se už nikdy nesetká. Tito lidé hovoří o tom, že jejich snem je žít každodenní rutinu z doby, než zaútočil Islámský stát, který jejich život převrátil naruby. A zároveň pochybují, že se jim zdání ztracené kontinuity kdy podaří navodit. Jak mi řekl šedesátiletý pologramotný pastevce Karó (2016), otec deseti dětí: „*Mým snem je vrátit se do vesnice, cítit se tam bezpečně, pracovat a žít jako předtím. Jenže není nic těžšího než po tom všem začít znovu. Nic nebude jako dřív. Ale Bůh je velký. On nám snad pomůže.*“

Specifickým problémem mladých uprchlíků je *sňatková krize* a s tím související sexuální frustrace. Mnoho mladých nemá prostředky, aby se osamostatnilo a uzavřelo sňatek. Ani dost místa, aby vedle stanu rodičů postavilo vlastní stan. Navíc k seznamování s potenciálně vhodnými partnery nemohou využít dosud obvyklé a společensky uznávané příležitosti: mohutné tradiční svatební hostiny vzdálených příbuzných či náboženské oslavy prováděné hromadnými poutěmi ke svatyním. Častou táborovou kontroverzí rozdělující celé rodiny proto bývají tajné úteky mladých zamilovaných párů mimo tábor. Pro konzervativní společnost jsou však skandální: předmanželský sex je tabu a čest rodiny se odvíjí od schopnosti ochránit čistotu jejích ženských členek (Dúmilí 2016; Šiwán 2016).

### **Špatná distribuce pomoci v táborech: Soupeření o nedostatkové zdroje**

Pomoci distribuované v táborech i mimo ně není dostatek. Uprchlíci jsou proto nuceni vzájemně soupeřit o nedostatkové zdroje. To nahrává jejich konfliktům, nikoliv kooperaci. Výsledkem je chronické napětí mezi příslušníky různých rodin, vesnic a kmenů uvnitř táborů. Lidé se totiž v situaci nedostatku a zhroucení státních institucí dovolávají ochrany tradičních komunit a pokrevních skupin. Druhým výsledkem je napětí směrem navenek, kdy frustrace přerůstají v rabování a protesty proti Kurdské regionální vládě, která je všeobecně vnímána jako neschopná a zkorumpovaná. Kromě korupce se jako důvod špatné distribuce pomoci zmiňuje její zpolitizování, které se projevuje klientelismem. Pravidelně se objevují stížnosti, že rodiny napojené na Demokratickou stranu Kurdistánu dostávají od vlády lepší a rychlejší pomoc. Lidé bez konexí jsou na tom pak daleko hůře. A nejhůře jsou na tom uprchlíci podezíraní vládou ze sympatií, či dokonce kontaktů



s Kurdskou stranou pracujících (PKK). Takoví prý nedostanou nikdy nic (viz například Focus group 2016).

Jako důvěryhodní se uprchlíkům jeví naopak někteří ředitelé táborů a místní aktivisté, kteří se hned v počátcích uprchlické krize profilovali jako přirozené autority ve spontánně vznikajících sousedských „komisích“. Právě tyto komise v prvních dnech a týdnech nesly hlavní tíhu pomoci běžencům, protože státním orgánům trvalo relativně dlouho, než zareagovaly. Uprchlíci navíc tyto osobnosti znají od samého začátku krize, přičemž jde často o dlouhodobě zavedené elity jezidských komunit, rekrutující se z kasty pírů, jejichž náboženskou povinností je starost o řadové jezidy z početnější kasty mirídů. V tomto duchu se vyjádřil respektovaný ředitel tábora Chánke, jinak bohatý podnikatel z kasty pírů, Dža'far (2016): „*Nežiji pro sebe, ale pro druhé. Když dělám humanitární práci, cítím se povznesen a blíže Bohu. A také ty jako novinář zde děláš svatou práci a jsi blíže Bohu, když dáváš uprchlíkům hlas a informuješ svět o jejich údělu.*“

### **Kmenové války v táborech: Anonymita a dezintegrace**

Tábory jsou překvapivě anonymní. Na malém prostoru sice žije mnoho lidí, nicméně jejich fyzickou blízkost provází sociální distancovanost. Jak typicky ilustruje pologramotný stavební dělník Nawáf (2016): „*Po dvou letech se zde známe jen s lidmi ze sousedních stanů. Jsou to dobří lidé. Přátelíme se, i když jsme se předtím nikdy neviděli. Jinak se ale snažíme vzájemně podporovat hlavně s pár dalšími krajany z našeho města, co sem také utekli.*“ Podobnou řečí hovoří i mladší generace. Například jezidský patriot a šestadvacetiletý bývalý voják irácké federální armády Dáwúd Hasan (2016) tvrdí, že si ani po roce v táborech mezi lidmi z jiných vesnic a kmenů nenašel přátele. Důvod, proč se chce co nejdříve vrátit do rodné vesnice a neodešel do Evropy, je právě to, aby se znovu setkal se starými přáteli: „*Každý je ostatními lidmi nejvíce respektován na svém místě. Ve svém domově, kam patří. Napětí mezi lidmi z různých vesnic a kmenů by pominulo, kdyby se zase každý mohl co nejrychleji vrátit domů.*“

Jezidé totiž byli po generace navyklí žít v soudržných vesnicích a městech<sup>4</sup> organizovaných na základě pokrevní rodinné a kmenové spřízněnosti a solidarity. Stejně tak byli jezidé z nejpočetnější kasty *mirídů* zvyklí obracet se s prosbou o radu či pomoc na dědičné důvěrníky z kasty *pírů* či *šechů*, s nimiž je pojí blízké a generacemi prověřené osobní pouto. S tímto tradičním a funkčním pořádkem však uprchlická krize zásadně zamíchala. Příslušníci stejných rodin, vesnic či kmenů jsou nyní rozptýleni po celém území iráckého Kurdistánu a po Evropě. Jsou tedy vzájemně izolováni. Uprchlictví podobně oddělilo mirídy od jejich pírů a šechů. Lidé v táborech proto hovoří o tom, že jim chybí příbuzní a sousedé. Nemají tak, na koho by se s důvěrou obraceli s žádostmi o pomoc, podporu a ochranu (například Salím 2016; Šiwán 2016).

Na druhou stranu jsou v přeplněných táborech kvůli promíchání tradičních jezidských komunit nuceni žít v těsné blízkosti příslušníci cizích rodin, vesnic či kmenů. Vše je dále komplikováno vzájemnou jazykovou bariérou (menšina jezídů hovoří arabsky, většina jedním ze dvou vzájemně nesrozumitelných dialektů kurdštiny), provázenou odlišnými mentalitami. A co je vůbec nejcitlivější, mezi jednotlivými vesnicemi či kmeny nucenými žít v táborech v těsné fyzické blízkosti přetrvávají stará a nedořešená nepřátelství. Ta dříve díky vzájemnému geografickému oddělení nehrála zásadní roli. Pro lidi ze znesvářených rodin, vesnic či kmenů tak nebylo těžké vzájemně se vyhýbat. Otevřené konflikty proto propukaly jen zřídka. Po ruce navíc byly vždy kmenoví náčelníci nebo náboženské autority, připravené konflikty moderovat (například Hadží Ismá'il 2016).

V přeplněných táborech ale nastává nová situace. Fyzická blízkost příslušníků tradičně zneprátelených rodin, vesnic a kmenů je umocněna tím, že jsou v situaci psychického traumatu a materiálního nedostatku nuceni soupeřit o přístup ke vzácným zdrojům, jako je pitná voda, sprchy, potraviny, místa ve školách nebo práce. To dále prohlubuje a posiluje tradiční segmentaci jezidské společnosti. Napětí pak vede k tomu, že v táborech může

rychle eskalovat „kmenová válka“. A přitom chybějí autority, které by mohly konflikt moderovat a dovést k nenásilnému řešení. Nicméně řada mladších a vzdělanějších uprchlíků tvrdí, že střety jdoucí po liniích tradičních pokrevních identit nepodporují. Například dvaadvacetiletý student angličtiny na univerzitě v Mosulu Nádžim Chudžílí (2016) se prý vždy agresivních mužů sugestivně ptá: „*Pokud jsi opravdu takový frajer, jak se tváříš, proč vlastně sedíš tady v táboře? Proč raději nevyženeš Islámský stát z našich vesnic, abychom se mohli všichni vrátit domů?*“

Vše je komplikováno *kmenovým kodexem cti*, v němž se prestiž rodiny a kmene odvíjí od schopnosti mužů ochránit čistotu žen. Přitom právě v přeplněných táborech je to obtížnější než kdykoliv předtím. Na rozdíl od bezpečného a předvídatelného prostředí tradiční komunity se ženy v přeplněných táborech dostávají do četných kontaktů s cizími muži z jiných rodin, vesnic a kmenů. Muži jsou navíc po útoku z léta 2014 znejistěli. Jejich kmenová čest a maskulinní hrdost totiž byla zpochybněna během znásilňování a únosů jezidských žen Islámským státem a arabskými sousedy. Svě ženy tehdy nedokázali ochránit, nedostáli tak svým tradičním povinnostem. Reagují proto na sebemenší náznak dalšího zpochybnění své cti přecitlivěle. A chtějí sami sobě i okolí dokázat, že své ženy již napříště ochránit dokážou (Sadíková 2016; Sulajmánová 2016; Focus group 2016).

### Zpětná vazba: Uprchlíctví generuje další uprchlívání

Jakmile jednou proces migrace jezídů do Evropy začal, spustil změny, které usnadňují, či dokonce posilují další migraci. Tyto změny totiž dopadají na ty, kteří v iráckém Kurdistánu dosud zůstávali. Také oni jsou pak nuceni zvažovat odchod do Evropy, ačkoliv původně chtěli zůstat. Takových mechanismů zpětné vazby je hned několik.

Zaprvé dochází k *úniku mozků*. Nejprve odcházejí lékaři, učitelé a podnikatelé generující pracovní příležitosti pro ostatní. Zbytek populace je pak ponechán bez náležitých služeb, infrastruktury a pracovních příležitostí a v důsledku toho je také vytlačován do zahraničí. Zadruhé funguje *demonstrační efekt* v podobě příkladu migrace nejen vlastních elit, ale také obrovského množství syrských uprchlíků, kteří irácký Kurdistán používají jako bezpečnou přestupní stanici pro migraci do Evropy již od roku 2011 (Dúmilí 2016; Parwéz 2016).

Zatřetí je ve hře mechanismus *řetězové migrace*. Uprchlíci jdou vždy nejčastěji tam, kde cítí bezpečí a mají tam již vytvořené vazby a kontakty. Tyto neformální sítě příbuzných a známých se s migranty solidarizují, dodávají jim informace a svým příkladem je k emigraci povzbuzují. A poté jim pomáhají migraci lépe zvládnout a na novém místě se snaže etablovat. Typický je případ čtyřicátiníka Hajdara (2016), pocházejícího z arabsky hovořící jezidské komunity ve městě Ba'šika poblíž Mosulu. Svého nejstaršího dvaadvacetiletého syna doprovodil až do Istanbulu, jak mi ukazoval na posledních společných fotkách v mobilním telefonu. Tam mu zaplatil cestu přes moře do Řecka a poté dál takzvanou Balkánskou trasou: „*Synovi se v Německu ohromně líbí, učí se jazyk, chodí do školy a sportuje. Vypadá spokojeně jako ostatní Němci, díky internetu a telefonu jsme neustále ve spojení. My s manželkou a menšími dětmi se k němu chceme časem připojit*“ (Hajdar 2016).

Řetězové migraci iráckých jezídů po roce 2014 přitom pomohla existence etablované jezidské *diaspory*, která se na Západě začala formovat po druhé světové válce. Jak mi řekl zástupce jezídů v Kurdské regionální vládě, Chajrí Bózání (2016): „*Dnes má každá rodina někoho na Západě. Vznikly tam postupně menší komunity a ty na sebe nabalují další migranty. Začalo to odchodem téměř všech jezídů z Turecka ve čtyřicátých a padesátých letech, kde byli občany druhého řádu a raději se svezli na vlně tureckých gastarbeiterů.<sup>5</sup> Po iránské revoluci v roce 1979 zase utekli všichni iránské jezídé. V islamistickém zřízení se jako náboženská menšina necítili dobře. A mezitím odcházeli i jezídé před sekulární diktaturou v Sýrii či v Sovětském svazu. No a poslední velkou vlnu představují po roce 2014 právě jezídé z Iráku.*“

K mechanismu *sněhové koule*, který působí tak, že první migranti na sebe nabalují stále další, přispívá také radikální *proměna tradičních postojů* vůči emigraci v širší komunitě. Zejména pro konzervativnější jezidy býval odchod do zahraničí nemyslitelný. Hrozí totiž zpřetrhání příbuzenských vazeb a osamělí emigranti bez přístupu k chrámům a duchovním ztrácejí jezidskou identitu. Mimořádně citlivé je také téma sňatků s partnery mimo jezidskou komunitu. K těm často dochází právě v zahraničí, kde je daleko obtížnější nalézt vhodného partnera z vlastních řad a také sociální kontrola komunity je daleko slabší. Tradiční sentiment vyvážený současným pragmatismem, kdy se prioritou stává záchrana individuálních životů a až poté záchrana společné kultury, vyjádřil jezidský poslanec kurdského parlamentu šéch Šamó (2016) takto: „*Odchod do zahraničí je pro náboženskou či etnickou menšinu vždy smrtelným rizikem. Křesťan může zajít do kostela kdekoliv na světě. Muslim může podobně kdekoliv zajít do mešity. Ale jezidské svatyně a posvátná půda jsou pouze v Kurdistanu. Jedině tam lze plnohodnotně praktikovat naši víru a rituál. Migrace jednotlivce sice zachrání, ale naši komunitu může kulturně zničit. Ted' přemýšlíme o otevření jezidských chrámů v Evropě, což pro nás bylo do roku 2014 naprosto nepředstavitelné.*“ Podobně ambivalentně se při našem rozhovoru vyjadřuje i nejvyšší náboženská autorita jezidů (*bábá šéch*) Churtó Hadží Ismá'il (2016), sídlící v Šéchánu: „*Osobně migraci nepodporuji a nesouhlasím s ní. Vždyť se dnes ve Středozezemním moři ve snaze dostat se do Evropy utopí více lidí, než kolik jich zahubí Islámský stát. Navíc v táborech se zatím vztah uprchlíků k víře zásadně nemění. Ale v Evropě hrozí lidem ponechaným svému osudu, že od víry rychle odpadnou. Avšak já lidem migraci nemohu zakazovat, mohu před ní jen varovat. Vždyť mí dva synové žijí od devadesátých let ve Švédsku. To by bylo trochu pokrytecké, nemyslíte?*“

Postupné etablování jezidské diaspory na Západě tedy vede k narušení tradičních postojů, které emigraci nepřály. A namísto toho se prosazuje otevřenost. Avšak téma zůstává citlivé, komunitu jezidů dále rozděluje a odpůrci migrace neargumentují zdaleka jen jazykem náboženství, nýbrž i jazykem patriotismu, jak se vyjádřil učitel Salím (2016) z tábora Chánke: „*Lidé mají pracovat pro svou zemi, ne pro cizí. Já osobně se nemůžu dočkat, až se budu moci vrátit do svého domova.*“ Podobně mluví i stavební dělník Nawáf (2016): „*Miluji Sindžár, jsem odtud. Moji přátelé odešli do Německa, ale já jsem zvyklý žít v soudržné vesnické komunitě spolu s ostatními jezidy, což by v Evropě nešlo.*“ A sedmadvacetiletý vysokoškolač Bahzád (2016), který pracuje pro nevládní organizaci lobbující za zájmy uprchlíků, rovnou emigranty do Evropy odsuzuje jako zrádce: „*Zůstal jsem v Iráku sám, celý zbytek rodiny odešel do Německa. Naprosto s nimi nesouhlasím. Nechci tam začínat od nuly. Navíc jsem komunitě užitečnější zde.*“ Nicméně ani odpůrci migrace, ať již argumentují vlastenectvím, či nábožensky, nebývají konzistentní. Učitel Salím (2016) se na konci našeho rozhovoru ptá na možnost studovat na Západě. Dělník Nawáf (2016) zase tvrdí, že jeho děti mohou žít kdekoliv na světě. A doktor Ósmán (2016), jeden ze dvou bývalých jezidských ministrů ve federální vládě v Bagdádu, od devadesátých let 20. století disponuje jezidskou životní pojistkou v podobě dvojího občanství, ačkoliv ostatní od emigrace odrazuje. Mezi oběma protichůdnými postoji vůči emigraci tak existuje tenká hranice, která neprobíhá napříč komunitou, ale napříč jednotlivci. A lidé jsou takto rozpolčení mezi touhou „žít jako dříve“ a touhou najít bezpečí pro sebe a své děti.

### **Komplexní ekonomická krize: Růst napětí mezi místními a uprchlíky**

K exodu jezidů na území kurdské autonomie došlo ve stejné době, kdy kurdský region zažil ekonomický propad daný nešťastnou kombinací a paralelním sřetením několika vzájemně provázaných okolností. Nejčastěji je zmiňován souběh těchto faktorů: 1) útok Islámského státu na Kurdistan (2014) vedoucí k militarizaci společnosti a nasměrování většiny vládních výdajů na obranu; 2) paralelní tlak na rozpočet vytvořený masivním příchodem uprchlíků ze Sýrie (2011) a následně z vnitřních oblastí federálního Iráku (hoví se až o dvou milionech utečenců v regionu čítajícím zhruba šest milionů obyvatel);

3) propad cen ropy na světových trzích pod třicet dolarů za barel (2015), přičemž export ropy představuje hlavní příjem iráckého Kurdistanu; 4) odchod zahraničních investorů a ropných korporací, daný zhoršenou bezpečnostní situací i neseriózností kurdské vlády (jde především o zadržování plateb příjmů z prodeje ropy); 5) odchod mezinárodních humanitárních organizací za situace, kdy média a mezinárodní společenství již nevidí pomoc v regionu jako urgentní a domnívají se, že je nejpálčivější krize zažehnána; 6) vyvrcholení konfliktu mezi Kurdskou regionální vládou a centrální vládou v Bagdádu, která v důsledku toho pozastavila transfery z federálního rozpočtu (například dotace a výplaty četných státních zaměstnanců).

Uprchlíci tak trpí vysokou nezaměstnaností. Práce se totiž vzhledem ke krizi nedostává ani místní populaci, která byla doposavad zvyklá na relativně vysokou životní úroveň. S místní kurdskou populací pak běženci soupeří o pracovní místa. Ekonomická krize navíc vytváří řevnivost mezi uprchlíky a místními i kvůli pocitům hořkosti a nespravedlnosti. Místní se totiž domnívají, že uprchlíkům v počátcích s vypětím svých sil a nezištně pomohli. Jim však teď nikdo nepomáhá a uprchlíky začínají označovat za viníky svých problémů. Například je obviňují z inflace způsobené růstem cen potravin, benzínu, elektřiny, služeb a nájmu. Inflaci přitom zcela logicky vyvolala zvýšená poptávka rostoucího množství lidí, tedy příchod uprchlíků. Podobně jsou uprchlíci obviňováni z přetížení již tak nedostačující a nevyhovující infrastruktury, projevujícího se dopravními kolapsy ve městech nebo každodenními výpadky elektrického proudu (například Focus group 2016; Šiwán 2016; Parwéz 2016).

Podle politologa Rahíma Parwéze (2016) z univerzity v Arbílu tedy vzrůstá napětí mezi místními a uprchlíky. Například pozastavení výplat mezd ze strany centrální vlády v Bagdádu prý přispělo k eskalaci napětí, protože běžencům prý Bagdád nadále peníze posílá, a navíc čerpají i pomoc ze zahraničí: „*Lidé to berou jako nespravedlivé, mezi nimi a uprchlíky vzniká propast a nerovnost. To prohlubuje napětí, které se může každým dnem vymknout kontrole. Příležitostné výbuchy násilí namířené proti uprchlíkům jsme již zaznamenali. Zatím to však bylo jen lokální a bezpečnostní složky odvedly dobrou práci.*“ Tato nová konfliktní linie však dále přispívá k pocitu nejistoty a nebezpečí a k tomu, že další jezídé zvažují odchod do Evropy.

### **Nedůvěra k irácké centrální vládě: Zhroucený a nefunkční stát**

Jezídé bagdádské vládě především vyčítají, že se její moderně vyzbrojená a početná armáda v létě 2014 u Mosulu zhroutila, aniž by s postupujícím Islámským státem vážně bojovala. Irácký stát tak rezignoval na svou základní funkci, tedy fyzickou ochranu občanů. Stát se hroutí a přestává být státem v okamžiku, kdy si na svém teritoriu nedokáže udržet monopol na násilí. Symptomů nefunkčního a zhrouceného státu však Irák vykazuje dle jezídů daleko více. A takovému státu znejistějí uprchlíci nemožou důvěřovat. Nevěří, že se o ně postará a napříště je, jakožto zranitelnou menšinu, dokáže ve stále rozbouřenějším blízkovýchodním regionu ochránit (například Ósmán 2016).

Patrně nejčastější dílčí stížností je, že centrální vláda v prvních dnech a týdnech humanitární katastrofy uprchlíkům slíbila alespoň efektivní pomoc, když již selhala při jejich ochraně. Avšak ta podle jezídů ani po dvou letech nepřichází. Jak se v uprchlickém táboře Chánke vyjádřil charismatický šestašedesátiletý Gúri Ibráhím (2016): „V táborech je život daleko horší, než nám vláda slíbila, a tedy než jsme čekali. Bagdád každé uprchlické rodině slíbil hned v roce 2014 základní výpomoc ve výši milionu iráckých dinárů. Ta nám měla pomoci přečkat první měsíce bez domova. Jenže většina z nás živoří a nic z toho dosud neviděla.“

Třetím problémem souvisejícím se slabou centrální vládou je absence snahy vyšetřit válečné zločiny spáchané na jezídech. Jezídský univerzitní profesor a novinář Chidir Dúmílí (2016) přitom zdůrazňuje, že se uprchlíci nebudou vracet do svých domovů, dokud nebude obnovena jejich důvěra ve stát, ve vymahatelnost zákonů a ve spravedlnost. Bez

pojmenování viníků pravděpodobné genocidy a bez jejich odsouzení a potrestání si nelze představit obnovení důvěry v právní řád ani v arabské či kurdské sousedy. Bývalý poslanec v parlamentu kurdské autonomie ‘Izadín Salím Bákasrí (2016) k tomu za jezidskou komunitu říká: „*Hlavním důvodem úprku jezídů do Evropy nejsou ekonomické důvody. Bohatstvím Evropy je z jejich pohledu vymahatelnost práva a spravedlnosti. Evropa se jeví jako bezpečná, protože tam mají jistotu, že je nikdo beztrestně nepřipraví o majetek, o půdu, o práci, o manželky nebo o život. Takovou právní ochranu jim však v Iráku nikdo negarantuje.*“

Posledním problémem je, že centrální vláda dosud nezačala s obnovou poničených jezidských oblastí. Na obnovu ani nevyčlenila jakékoliv rozpočtové prostředky a jezídům nepředložila žádný plán poválečné rekonstrukce. Uprchlíkům tak centrální vláda nedává naději ani perspektivu. Nevysílá tak žádný signál, že jí na jejich budoucnosti záleží. Ani poté, co již byl z některých oblastí Islámský stát vytlačen, se uprchlíci domů nevracejí kvůli poničené infrastruktuře (viz Dúmílí 2016). Například kolem Sindžáru neteče voda, nefungují elektrické sítě a jsou pobožené školy. Navíc domovy uprchlíků prý byly Islámským státem vypáleny a zemědělská hospodářství či živnosti vyrabovány kurdskými či arabskými sousedy. Uprchlíci se tedy nemají kam vracet. Přesto by se mnozí z těch, kdo neodešli do Německa, rádi co nejdříve vrátili a neustále patrioticky zdůrazňují (Nawáf 2016): „*Milujeme Sindžár, je to náš domov.*“

Jednou z příčin, kterou jezidé vytušili, je fakt, že oblast Sindžáru patří k takzvaným sporným územím, která si od roku 2003 oficiálně nárokuje kurdská autonomie i federální vláda v Bagdádu. Jezidé se tak stali nechtěnou obětí nejnovějšího kola vyčerpávajícího politického soupeření obou autorit. Jak mi řekl jezidský zástupce v Kurdské regionální vládě Chajrí Bózání (2016): „*Oblast Sindžáru je sporné území, které si od roku 2003 nárokují obě strany. Zaostalost regionu a absence infrastruktury jsou proto dlouhodobé. Kurdská regionální vláda tam dlouho investovat nemohla, protože oblast nekontrolovala. Bagdád ji sice kontroloval, ale byl opatrný a také neinvestoval, protože se obával, že o území v budoucnu přijde. A dnes tam nechce investovat vůbec nikdo, protože není absolutně jasné, komu teritorium připadne.*“

Nejstarší vrstvou aktuálního uprchlického problému je však dědictví kolektivizace a arabizace jezidského a kurdského venkova během diktatury Saddáma Husajna. Jak říká bývalý poslanec v kurdském parlamentu ‘Izadín Salím Bákasrí (2016), jezidé o půdu během Saddámem podporované arabizace, vysídlování a kolektivizace venkova přišli. A poté byli bývalí samostatní farmáři nuceni pracovat jako bezzemci ve větších zemědělských družstvech na planinách nebo v nížině. A právě garance majetkových práv k půdě ze strany státu se stala problémem i po svržení Saddáma (2003). Jezidé se proto podle Matthewa Barbera (2016) z jezidské neziskové organizace Yazda dodnes setkávají s vytlačováním ze své půdy Kurdy či Araby, kteří mají ty správné konexe v Bagdádu nebo v Arbílu: „*Majetková práva uprchlíků musejí být státem garantována. Zatímco sedí zoufale v táborech, tak na jejich půdě může každým dnem začít hospodařit někdo jiný, kdo jim zabere i zbylé domy. To se potom z Evropy nebo Kurdistanu již nebudou vracet nikdy.*“

### **Nedůvěra ke Kurdské regionální vládě: Zkorumpovaný a mafiánský stát**

Také důvěra jezídů ke Kurdské regionální vládě se během uprchlické krize zhroutila. Svůj útek na území kurdské samosprávy proto popisují jako menší ze dvou zel. Na územích spravovaných Kurdy čelí diskriminaci a rozbujelé korupci. Na územích Islámského státu zase sexuálnímu zotročení a fyzické likvidaci. Dilema uprchlíků metaforicky vyjádřil mladý jezidský překladatel Šiwán (2016): „*Je to, jako bychom měli ruku zavalenou pod těžkým kamenem. Můžeme ji tam nechat. Nebo ji zkusit vyndat. V obou případech nám ale půjde o život a vždy se šeredně zraníme.*“

Jako zradu ze strany kurdského vedení chápou jezídé zejména mnohokrát opakovaný slib, že jejich území před Islámským státem kurdská pěšmarga ochrání. Jakkoliv jde patrně o hlavní zdroj frustrací, uprchlíci se ke Kurdské regionální vládě nechtějí ze strachu příliš vyjadřovat (Šiwán 2016; Salím 2016; Hasan 2016; Hamid 2016). Jak mi řekl šedesátník Karó (2016) v táboře Chánke: „*Kurdská vláda nás měla ochránit, když to slíbila. Je proto přímo zodpovědná na naši současnou zoufalou situaci. Hrozně nás to tady všechny rozčiluje, ale raději se o tom nechci bavit.*“

Jezídé především nevěří oficiální kurdské verzi o tom, že islamisté statečně bojující pěšmargu přemohli, protože jejich útok na Sindžár přišel nečekaně, a ke všemu pěšmarga neměla dost zbraní. Avšak zásadním zdrojem nedůvěry jezídů vůči kurdské vládě jsou dramatické události, které následovaly po překvapivém a neohlášeném stažení pěšmargy z celého dlouhého úseku fronty, jež chránila oblast Sindžáru. Protože k němu došlo 3. srpna 2014 v časných ranních hodinách mimořádně rychle, koordinovaně a prakticky bez jediného výstřelu, jezídé se domnívají, že šlo o dobře připravený, utajený a zorganizovaný rozkaz z nejvyšších příček Kurdské demokratické strany. Chápou to jako neospravedlivitelnou a nevysvětlitelnou zradu. Toho rána totiž jezídští vesničané vyděšeně zjistili, že je před islamisty nikdo nechrání. Jediný, kdo pak sváděl boj s rychle postupujícím Islámským státem, byly zadní voje ustupující pěšmargy, a hlavně sami jezídé, kteří však téměř neměli zbraně (například Focus group 2016; Barber 2016; Gulistán 2016).

Jezídé tak pochopili, že oslavovaná kurdská pěšmarga není národní armádou hájící veřejný zájem, ale stranickou milicí, která je v provincii Duhók a Arbíl podřízena Demokratické straně Kurdistánu, kterou ovládá klan Bárzání. A v provincii Silémání je zase podřízena Vlasteneckému svazu Kurdistánu, ovládanému konkurenčním klanem Tálabání. Jakkoliv tedy v řadách pěšmargy jistě bojují vlastenci ochotní obětovat se pro Kurdistán, a to včetně jezídů, pěšmarga jako taková hájí soukromé zájmy stranických struktur, které si po mafiánském způsobu rozdělily kurdské teritorium. Poměry uvnitř pěšmargy navíc odrážejí obecné problémy nefunkčních kurdských institucí. Tedy rozbujelý klientelismus, korupci a diskriminaci menšin. Jak mi řekl Dilman Hamid (2016), mladý jezídský geolog: „*Moje rodina nejsou uprchlíci, pocházíme z Duhóku v iráckém Kurdistánu. Ale stejně odtud kvůli korupci a diskriminaci odcházíme do Evropy. Jeden můj strýc odešel do Německa již v roce 2007. Druhý strýc sloužil dlouho u pěšmargy. Měl tam ale moc malý plat, nestačilo to na uživení rodiny. A riziko v bojích i diskriminace byly zase moc vysoké. Takže otráveně odešel a teď žije v Německu.*“

Vůbec nejcitlivější je na celé věci role kurdských marxistických guerill, Strany kurdských pracujících (PKK) a Lidových obranných jednotek (YPG), které na pomoc jezídům intervenovaly ze sousední Sýrie. Menší část uprchlíků se totiž vydala po silnicích na Arbíl, větší část utekla do Duhóku a třetí proud desetitisíců běženců hledal záchranu v horách Sindžáru. A právě v horách bez jakékoliv infrastruktury, vody, potravin a zdravotní péče se záhy začala odehrávat humanitární katastrofa. Z obklíčení v horách se jezídý podařilo evakuovat až po několika týdnech díky několik desítek kilometrů širokému humanitárnímu koridoru vedoucímu do Sýrie, který se podařilo vytvořit a zhruba dva měsíce udržet na těžko hájitelné planině. Koridor však na územích obsazených Islámským státem s velkým vojenským rizikem a ztrátami překvapivě nevytvořila pěšmarga Kurdské regionální vlády, ale právě daleko hůře vyzbrojená a méně početná syrská kurdská guerilla YPG, podporovaná tureckými marxisty z tamní Strany kurdských pracujících. Tím však Kurdská regionální vláda strategicky položený pohraniční Sindžár politicky ztratila. Jak vysvětluje Matthew Barber (2016): „*Odjakživa zde žilo konzervativní, zbožné a převážně venkovské obyvatelstvo, které marxismus nikdy nezajímal. Dnes ale z vědku se syrskými Kurdy dost možná sympatizuje více než s Demokratickou stranou Kurdistánu, které nemohou odpustit zradu. Také proto Kurdská regionální vláda nijak nepodporuje návrat jezídských uprchlíků, nechce, aby se jí sporná území definitivně vymkla z rukou.*“

Nejhlubším problémem je podle uprchlíků ze Sindžáru právě fakt, že jejich území, ležící na takzvaných sporných územích, chtějí všichni. Vždy proto bude hrozit, že se latentní spor promění v ozbrojený konflikt i dlouho potom, co již Islámský stát nebude existovat. A žít v takovémto ohnisku napětí se nikomu nechce (například Barber 2016). Jak se vyjádřil čerstvě ženatý uprchlík Nádžim Chudžílí (2016): „*Naše území chápe vícero stran jako strategické. Všichni ho proto chtějí kontrolovat. Kurdská pěšmarga. Irácká armáda. Různí islamisté včetně Islámského státu. Jezidští partyzáni. A nejnověji také syrští Kurdové napojení na tureckou PKK. Každý si tam teď přitáhl zbraně, postavil kontrolní stanoviště a ve vzduchu je cítit napětí. A do tohoto blázince se mám vracet a zakládat tam s manželkou rodinu?*“

### **Nedůvěra k vlastním elitám: Soukromý versus kolektivní zájem**

Deprimovaní uprchlíci z řad zranitelné menšiny potřebují vlastní funkční organizaci a reprezentaci, aby se byli schopni zorientovat v nové situaci, lobbovat za své zájmy a distribuovat mezi sebe pomoc. Nicméně uznávané elity, které by organizovaly dezorientovanou komunitu, hájily její zájmy a nabízely optimistickou vizi do budoucna, jezidům chybějí právě v době, kdy jsou nejvíce zapotřebí. Důvěra ve vlastní elity se totiž zhroutila v reakci na události po útoku Islámského státu.

Kmenové a stranické elity se běžným jezidům během uprchlické krize na rozdíl od elit náboženských *odcizily*. Nejobecnějším společným jmenovatelem jsou přitom opět pocity *zrady*. Uprchlíci se domnívají, že se jejich elity nechaly *kooptovat* do politického a ekonomického systému iráckého Kurdistanu. Dělalí stranické a podnikatelské kariéry díky tomu, že svou loajalitu vůči jezidské komunitě vyměnily za loajalitu vůči Kurdské regionální vládě. Podle uprchlíků tak jejich elity neplní svou roli a rezignují na tradiční povinnosti, které vůči komunitě z titulu svých funkcí vždy měly. Jak mi řekla pětáctýřicetiletá Pírúz Ósmánová (2016) z uprchlického tábora Chánke: „*Kmenoví náčelníci nám vůbec nepomáhají. Náš náčelník si žije v klidu ve městě Zacho, kam utekl. Ale protože jsme z jiné politické strany než on, nikdy nás nenavštívil. Buď nás úplně ignoruje, nebo má dokonce tu drzost a čas od času nás žádá o pomoc. Nás, kteří žijeme a nemáme již vůbec nic.*“

Táž kritika míří i do nejvyšších pater politického vedení jezidů. Jejich nejvyšší sekulární autoritou je *mír* Tahsín, vykovávající svou funkci již od roku 1944, jakkoliv zpočátku místo nezletilého Tahsína jako regentka reálně úřadovala jeho babička Maján Chátún. Mír dnes žije v honosném sídle v Šéchánu obznaném vysokou zdí, přičemž stojí i nad Nejvyšší náboženskou radou a nad hlavním duchovním vůdcem. Jak ale říká tlumočnick Šiwán (2016), *mír* ve své funkci naprosto selhává: „*Během uprchlické krize není vidět, ve své rezidenci nepřijímá delegace jezidů, nevystupuje v médiích, neupozorňuje na utrpení, necestuje po světě a nežádá o pomoc. To vše za něj dělají náboženští vůdci. Lidé jsou naštvaní, protože on si jen hledí svého, a svět pak na uprchlíky zapomíná.*“ Šiwán dodává, že *mír* pracuje na kariéře v Kurdské demokratické straně. Kariéra a konexe v politice jsou prý v Kurdistanu předpokladem úspěchu v byznysu. Přesně opačně než v Evropě, kde je majetek a ekonomická moc hlavním předpokladem úspěchu v politice.

A jaké jsou konkrétní důvody odcizení jezidských představitelů od vlastní společnosti? Velmi kontroverzní byla role stranických a kmenových elit při samotném útoku Islámského státu na Mosul a poté na Sindžár. Týdny a měsíce před útokem prý obyvatele Sindžáru přesvědčovaly, aby neutíkali, protože je kurdská pěšmarga ochrání. Plnily tak zadání Demokratické strany Kurdistanu. Používaly její rétoriku a přitom využívaly autoritu, kterou v očích běžných jezidů dosud měly. Jezidé si totiž nebyli jistí ujišťováním Kurdské regionální vlády o neporazitelnosti statečné pěšmargy. Ale uvěřili, když je o tom samém přesvědčovali vlastní vůdci žijící v té době spolu s nimi ve stejných městech a vesnicích. Jezidské elity tak přispěly k masakru, když své lidi neustále uklidňovaly a odrazovaly od včasného odchodu (například Barber 2016).

Nejcitlivější je však to, co následovalo. V momentě, kdy se z celého úseku fronty v rozporu s předchozím ujišťováním, bez varování civilistů pěšmarga koordinovaně stáhla, své domovy tajně opustili také kmenoví náčelníci a političtí předáci Kurdské demokratické strany. Jako jediní totiž disponovali informacemi o stažení pěšmargy a o postupu Islámského státu. O tom, kterým rodinám se podařilo utéci a přežít, tedy rozhodovala dostupnost strategických informací. A o distribuci strategických informací zase rozhodoval stupeň kooptace do struktur Kurdské regionální vlády. Potažmo do Demokratické strany Kurdistanu, protože v iráckém Kurdistanu vláda a strana jedno jsou (Gulistán 2016; Šiwán 2016).

Další výtky na adresu jezidských elit, která se váže k dramatickým srpnovým událostem roku 2014, pak připomíná, že zbraně v té době neměl jen Islámský stát na jedné straně a kurdská pěšmarga na straně druhé. V táboře Chánke o tom za příkyvování ostatních rozhořčeně hovořila pětadvacetiletá negramotná Gulistán (2016): „*My nedáváme genocidu za vinu jen kurdské pěšmarze, která nás přes všechny sliby nechala na holičkách. Nás přece zradili i jezidé z kurdských politických stran. Také oni měli zbraně. Ale místo aby je použili pro ochranu vlastních lidí, tak raději utekli úplně stejně jako pěšmarga. Pěšmarga třeba kvůli nám nechtěla umírat. Ale naši vůdci tu povinnost měli.*“

Uprchlíci se ale o těchto problémech zdráhají mluvit. Nedůvěra vůči elitám je sice vysoká, ale za přílišnou otevřenost hrozí represe. A především jsou závislí na distribuci pomoci od elit, které kontrolují její toky a tím i samy uprchlíky, koncentrují ve svých rukou další moc nad nimi a obohacují se na jejich úkor. Navíc právě příslušníci jezidské elity nejčastěji disponují dvojím občanstvím a část svých rodin poslali do Evropy, zatímco ostatní přesvědčují, aby na Západ neodcházeli. Avšak není-li důvěryhodný posel, nemůže být přesvědčivé ani jeho poselství.

### **Nedůvěra k arabským sousedům: Mezi zradou a pomstou**

Případný návrat do osvobozených jezidských vesnic a měst komplikuje nedůvěra k arabským sousedům. Ti žijí ve vlastních vesnicích a městech bezprostředně sousedících s jezidským osídlením. A někdy spolu dokonce po generace žili ve smíšených městech. Avšak jezidští uprchlíci je dnes označují za zrádce, kteří se během dramatických událostí z roku 2014 připojili k Islámskému státu. Jak v uprchlickém táboře Chánke říká šestašedesátiletý Gúri Ibráhím (2016): „*Bojovníci Islámského státu byli odjinud, takže se v našem regionu neorientovali a nevěděli, kde přesně jezidé žijí a kam si pro ně mají dojet. Naši bývalí přátelé z řad arabských sousedů nás ale zradili. Napřed Islámskému státu ukázali, kde jsme a kudy se k nám dostanou. Když jsme pak začali utíkat, tak rabovali naše domy, kradli náš majetek a znásilňovali naše ženy. A někdy přitom byli daleko krutější než islamisté.*“

Avšak k nedůvěře vedou i případy, kdy se arabští sousedé k Islámskému státu sice nepřipojili, ale ani před ním neutekli. Jak mi řekly uprchlice v táboře Kádijá (Focus group 2016): „*My se budeme do našich domovů těžko vracet. Prožily jsme tam nevýslovná utrpení a přišly o své blízké. To místo proto nenávidíme. Ale arabští sousedé tam žijí v pohodě dál a před islamisty neutíkají. To je úplně nepochopitelné. Ono se jim to s islamisty snad líbí? Bůhví co za prasárny tam pro ně teď dělají?*“ Další uprchlíci zase hovoří o tom, že vzniklá propast mezi jezidskými a arabskými komunitami změnila i jejich každodenní chování a zvyky. Například Karó (2016), pastevec a otec deseti dětí z tábora Chánke, říká: „*Arabové si po útoku odvezli můj jediný traktor a vyrabovali i všechnu majetek z mého hospodářství. Dříve jsem nosil arabské oblečení. Teď už to ale nikdy dělat nebudu, budu chodit jako Kurd. Nemůžu na sobě mít stejné šaty, v jakých mě přepadli sousedi.*“

Jezidští uprchlíci se proto shodují, že obnovit soužití a stará přátelství bude těžké až nemožné. A přitom se ozývají hlasy volající po zbraních, po krvi a po pomstě. Jezidé sice zpravidla zdůrazňují, že jsou mírumilovní a zbraně potřebují pouze pro vlastní ochranu, protože irácká armáda i kurdská pěšmarga při zajišťování jejich bezpečí opakovaně selhává.



Nicméně třicátník Salím (2016), který se žije jako učitel v uprchlickém táboře Chánke, je přímočařejší: „*Pět arabských vesnic v našem okolí se hned přidalo k Islámskému státu. Vyhnali nás a zničili náš majetek. Bylo prolito mnoho krve, smíření si nedovedu představit. Jakmile získáme zbraně, tak se jim tvrdě pomstíme a vyženeme je. A zbraně získáme jedině tak, že nebudeme cpát peníze pašerákům za to, abychom se dostali do bezpečí v Evropě. Ale použijeme je k nákupu zbraní. A bezpečí domovů si pak zajistíme ve své režii.*“

Problém nedůvěry vůči bývalým sousedům násobí absence jakéhokoliv vyšetřování válečných zločinů a rezignace vlády na moderování napětí mezi sousedy, plynoucího ze zabíjení, drancování a zabírání majetků. Jestliže tedy kurdská a irácká vláda neoznačí konkrétní pachatele z řad arabských vesničanů a neodsoudí je, jezídé budou uvažovat v měřítku kolektivní viny. A proto budou volat po kolektivním trestu a etnické vyčištění svých oblastí budou chápat jako podmínku pro zajištění spravedlnosti a bezpečí. Nebo se budou ze strachu odmítat mezi bývalé sousedy vracet (například Dúmili 2016; Salím 2016).

Jezídé přitom ze strany svých arabských sousedů cítí trojnásobnou *stigmatizaci*. Někteří tvrdí, že se proti nim arabští sousedé dopustili násilí kvůli odlišnosti kmenové, jiní naopak poukazují na motivy odlišnosti náboženské (muslimové versus jezídé) či etnické (Arabové versus Kurdové). Tyto tři motivy se nemusejí vylučovat, ale spíše se vzájemně doplňují a násobí. Vzájemnou sociální distancovanost navíc podporuje tradiční uzavřenost jezidských komunit. Ta vede k absenci smíšených manželství, a tedy příbuzenských vazeb s arabskými sousedy. To dále limituje vzájemné kontakty, posiluje pocit cizosti a usnadňuje vytváření stereotypů (například Ósmán 2016).

Řada jezídů však i přes veškerá příkoří dokáže vůči arabským sousedům zaujmout diferencovaný postoj a zdráhá se hovořit o kolektivní vině. Rozlišují například mezi sunnitskými a šiitskými Araby, které pokládají za stejné oběti jako sami sebe. Kromě toho často zdůrazňují, že dále udržují kontakty s některými z bývalých arabských přátel. Telefonují si s nimi nebo je mají nadále mezi přáteli na Facebooku (například Hajdar 2016; ‘Abdulláhová 2016). A například třiačtyřicetiletý uprchlík Chéro (2016) tvrdí, že sice v jeho Sindžárském praporu pěšmargy bojují proti Islámskému státu převážně jezidské uprchlíci, ale menšinově také někteří sunnitští Arabové, kteří své sindžárské vesnice před islamisty od samého začátku bránili bok po boku s jezidy.

### **Nedůvěra k muslimské majoritě: Diskriminace a historická trauma**

Typický rozhovor s běžnými jezidy i jejich elitami o tom, proč se z nich stali uprchlíci, vždy začíná sáhodlouhým a depresivním výčtem zločinů Islámského státu z léta 2014. Jednu z mnoha variací smutné obžaloby Islámského státu mi v březnu 2016 podal Hádí bába šech (2016), zástupce nejvyšší jezidské náboženské autority: „*Proč jsme se stali uprchlíky? Bandy takzvaného Islámského státu napadly a vyrabovaly naše města a vesnice ve jménu islámu. Třetí srpen 2014 datujeme jako začátek genocidy jezídů. Výsledkem strachu je útek všeho jezidského obyvatelstva z našich tradičních teritorií.*“

Avšak problémem není pouze strach z konkrétního Islámského státu. Jezídé se dnes obávají nárůstu islámského radikalismu obecně, a dokonce islámu jako takového. Jak mi řekl doktor Ósmán (2016), poradce Mas’úda Bárzáního pro zahraničněpolitické otázky a bývalý jezidský ministr v postsaddámovské centrální bagdádské vládě premiéra Ajáda ‘Alláwího: „*Nejde zdaleka jen o Islámský stát. Jeho porážka proto z našeho pohledu nic zásadního nevyřeší. Problém s islamisty je totiž dlouhodobější a hlubší. Již po americké invazi v roce 2003 na nás přece brutálně útočila al-Ká’ida. Dnes je to její reinkarnace v podobě Islámského státu. Ale kdo ví, jací blázni se vynoří potom? A nebude to ještě horší? Dokud islamisté stávající pluralitu lidstva neakceptují, jezídé a další menšiny se v Iráku nebudou cítit bezpečně.*“

Samostatným souvisejícím tématem je silný pocit diskriminace. Jezídé si opakovaně stěžují na systematickou diskriminaci ze strany majoritní společnosti, se kterou se setkávají napříč všemi institucemi: vojenskými, ekonomickými i politickými (například Hamíd 2016).

Přitom jezídé diskriminaci nutně nechápu jako výsledek vládní praxe či ideologie, ale spíše tradičního tribalismu a novější islámské obrody (Bózání 2016). Jak se vyjádřil i Barber (2016), ředitel jezidské nevládní orgniazce Yazda: „*Kurdové tady budou dlouze a květnatě mluvit o tom, jak jsme všichni lidské bytosti. Že jsme všichni bratři a sestry. Budou se dušovat, že nikdy nikoho nediskriminovali. A pak se seberou a bez mrknutí se zúčastní pogromu.*“

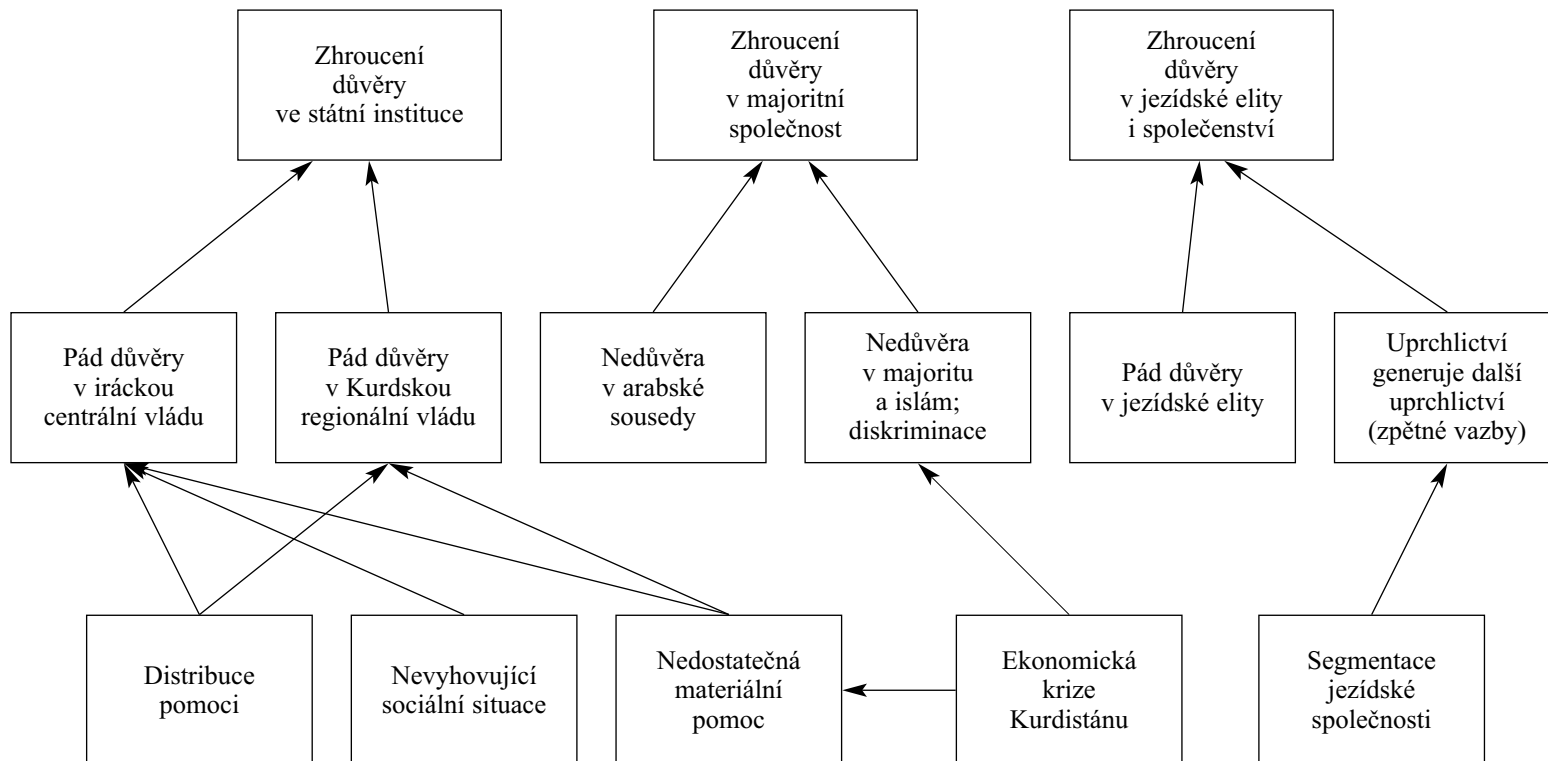
Celý islám se tak v pohledu mnohých jezídů smrškl na násilnickou ideologii. A všichni muslimové zase na nebezpečné teroristy (například Karó 2016). Tento diskurz jezidských uprchlíků pak připomíná rétoriku dobové evropské islamofobie. Asi nejčastější otázka, kterou jsem v táborech i mimo ně dostával, zněla (například Salím 2016): „*Co to v té Evropě děláte? Proč si do svých zemí ty muslimy pouštíte? Vy jste se snad zbláznili! Za chvíli to u vás bude vypadat jako u nás! Dejte nám raději zbraně a postavte se vedle nás. Váš boj začíná tady. Daleko od Evropy.*“ Celkově se zdá, že varianty negativního vymezování vůči islámu či muslimům dnes hrají důležitou roli při konstruování a posilování pozitivního sebeobrazu jezídů. Jak mi řekl třiačtyřicetiletý uprchlík Chéró (2016), po příchodu do tábora několik dní plakal a pak začal bojovat v Sindžárském praporu kurdské pěšmargy: „*Podle muslimů jsme my jezídé nevěřící (káfir) a úplně stejně vy Evropané. Ale ve skutečnosti jsou to oni, kdo odpadli od Boha. My jsme věřící, oni jsou nevěřící. My věříme v Boha, oni Boha ztratili.*“

Ošátkovaná kurdská sociální pracovnice muslimského vyznání Viján Ahmad Sadíková (2016), která se věnuje traumatizovaným uprchlíkům v táboře Kádijá, říká, že jezídé získali odpor k islámu právě proto, že na ně Islámský stát zaútočil ve jménu náboženství. Je jim divné, proč před Islámským státem utekli pouze masakrování jezídé, křesťané a šiíté. Avšak nikoliv sunnitští Kurdové a sunnitští Arabové, z nichž mnozí pod jeho černou vlajkou islámu naopak v klidu zůstali. Domnívají se, že náboženské menšiny jsou cílem násilí právě proto, že nejsou sunnitští muslimové. K vyražďování, znásilňování a pravděpodobně cílené a koordinované genocidě tedy podle nich dochází s chirurgickou přesností podle náboženského klíče.

Obavy z islámu přitom mezi jezidy dokáže Islámský stát efektivně vyvolávat a posilovat kvůli tomu, že jeho propaganda i skutky dobře zapadají do logiky již existující jezidské identity, historické zkušenosti a kolektivní paměti. Efekt současného vraždění ve jménu islámu tak vyvolává děs právě proto, že je jeho účinek násoben historickou zkušeností a pamětí. Ta hovoří o tom, že jezídé jsou věčnou a bezbrannou a bezbrannou obětí. Toto sebepojetí se v reakci na poslední domnělou genocidu opět oživuje a zvyznamňuje. V nejhlubší vrstvě kolektivní paměti se totiž nachází temný příběh o dvaasedmdesáti genocidách<sup>7</sup> spáchaných od počátku věků na jezidské menšinu. Jak mi řekl Hádí bába šech (2016), zástupce nejvyšší jezidské náboženské autority: „*My jsme nikdy v historii nikoho nenapadli. Sami ale po staletí čelíme periodickým genocidám.*“ Podobně se k tématu vyjadřuje také báve čáwíš (2016) starající se o hlavní jezidský chrám Láliš: „*Masakry během genocid často mířily právě na naše duchovní vůdce s cílem vyhladit nejen náš lid, ale vykořenit i naše náboženství. Jezídé totiž již dlouho nemají žádnou posvátnou knihu, vše se předává ústně. Měli jsme knihu Slunce, při jedné z genocid však vyhořel dům, kde byla schovaná. Poté se jí kvůli poškození ohořením začalo říkat Černá kniha. A i ta byla později zničena.*“

V mladší vrstvě kolektivní paměti je zkušenost s mediálním štváním proti jezídům, která prý v arabských i kurdských médiích začala zhruba v devadesátých letech 20. století. Jak mi řekl vysokoškolsky vzdělaný Šiwán (2016), který pracuje jako tlumočník: „*Média v celém arabském světě žíví již nějakých dvacet let negativní stereotypy o jezidech. Tvrdí, že se nemyjeme, a jsme proto špinaví. Nabádají lidi, aby s námi nejedli, protože ani naše pokrmy nejsou rituálně čisté (halál). Dále tvrdí, že nejsme úplně lidé. Prý máme ocasy, které schováváme. A kromě toho prý nevěříme v Boha, ale modlíme se k ďáblu. A ten, kdo nemá žádnou posvátnou knihu a neakceptuje boží právo šaría, je údajně bezvěrec a může být zabit.*“

**Obrázek č. 1**  
**Příčiny emigrace do zahraničí: Hlavní a vedlejší postavy (hierarchie a vztahy)**



Dlouhodobá dehumanizace jezídů tak mohla připravit cestu k pravděpodobné genocidě. Pokud byli jezídé muslimskou majoritou pochopeni jako neplnohodnotní lidé s deviantním náboženstvím, mohlo to genocidu ulehčit a předem ospravedlnit. Možná právě proto pak probíhala tak spontánně a hladce. Ukázalo se, že na slovech záleží a mohou i zabít. Na každý pád jsou si jezídé dobře vědomi své dlouhodobé a nekončící stigmatizace v médiích. A to v nich posiluje pocit sociálního vylučování a permanentní zranitelnosti.

### **AXIÁLNÍ A SELEKTIVNÍ KÓDOVÁNÍ: TEORETICKÉ ZOBECNĚNÍ PŘÍČIN EMIGRACE**

Zde se pokusím identifikovat hlavní postavy teoretického příběhu o tom, proč jezídé zvažují odchod do Evropy. Na základě analýzy v duchu takzvané zakotvené teorie se domnívám, že jde o postavy tři, přičemž ani jedna z nich není postavou kladnou. V reakci na útok Islámského státu se zhroutila důvěra jezídů ve státní instituce (federální vláda i kurdská autonomie). Jezídé je obviňují z toho, že je dlouhodobě nechrání před extremisty a po útoku Islámského státu ani obětím extremistů nedokážou účinně pomoci (tato hlavní postava je proto částečně sycena i vedlejšími postavami v podobě kritické materiální a sociální situace uprchlíků a špatné distribuce pomoci). Spolu s tím se zhroutila důvěra v muslimskou majoritní společnost (reprezentovanou arabskými sousedy i kurdskými spoluobčany či médii). Majorita je nově pochopena jako rychle se radikalizující ve jménu islámu nebo kurdského či arabského nacionalismu, jakkoliv svou roli hrají i starší vlastnické a ryze pragmatické spory a dosud nezapomenuté zločiny z éry Saddáma Husajna. Patrně nejcitlivějším zjištěním je však skutečnost, že paralelně s tím došlo ke zhroucení důvěry v jezidské kmenové a politické (nikoliv náboženské) autority, přičemž se v reakci na četná dilemata uprchlictví nastartoval proces dezintegrace tradiční jezidské společnosti (roztěpení na příznivce a odpůrce emigrace, prohloubení tradiční kmenové a regionální segmentace dané mj. soupeřením o nedostatkovou pomoc, rozrušení zavedených genderových rolí, růst mezigeneračních konfliktů daných mj. sňatkovou krizí).

Jezidští uprchlíci jsou tedy ve výsledku dezorientovaní, nevědí, komu mohou důvěřovat, chybí jim základní pocit bezpečí i perspektivy do budoucna. Vědí, že se nemohou spolehnout na ochranu a pomoc od státních institucí ani majoritní společnosti. Ale důvěryhodnou záchytnou síť neposkytují ani vlastní elity a (alespoň dočasně) rozpadající se tradiční komunity souvěrců. Toto vysvětlení tak není monokauzální, ale multikauzální. Domnívám se, že tyto tři hlavní postavy jsou samy o sobě nutnou, nikoliv však postačující, příčinou uprchlictví. Radikalizace majoritní společnosti by nevedla k pocitu bezprostředního existenčního ohrožení, pokud by státní instituce dokázaly zablockovat rodící se kulturu beztrestnosti a menšiny před majoritou či extremistickými organizacemi fyzicky ochránit. Podobně by rozpad státních institucí sám o sobě nevedl k pocitu bezprostředního fyzického ohrožení, pokud by k tomuto rozpadu došlo v prostředí tolerantní a otevřené společnosti, a menšiny by tak nikdo systematicky neohrožoval. Konečně se lze domnívat, že by jezidští uprchlíci do zahraničí v současné době neodcházel, pokud by funkce po zkolabovaných státních institucích převzaly jezidské elity a vnitřně organizovaná jezidská společnost podporovaná mezinárodním společenstvím. Ta by vzala do vlastních rukou poválečnou rekonstrukci Sindžáru, vymahatelnost práva a především vytvoření efektivních a nezávislých jezidských milic (se všemi riziky z toho plynoucími), které by jezidy dokázaly ochránit před radikalizující se majoritou.

\* \* \*

S pomocí otevřeného kódování se podařilo identifikovat jedenáct základních dílčích motivů odchodu jezidských uprchlíků do Evropy. Šlo o následující motivy: 1) nedostatečná

materiální pomoc v táborech (i mimo ně), posilující pocit opomíjení uprchlíků ze strany mezinárodního společenství i vlastní vlády; 2) nevyhovující sociální podmínky v táborech související zejména s velkým množstvím vynuceného volného času a absencí jakýchkoliv smysluplných aktivit; 3) špatná distribuce pomoci, která generuje konflikty mezi uprchlíky, nucenými vzájemně soupeřit o nedostatkové zdroje; 4) posilování tradiční segmentace jezidské společnosti po linii kmenových či regionálních identit a posilující anonymitu, dezintegraci a staronové konflikty v prostředí přeplněných táborů; 5) vznik pozitivní zpětné vazby, kdy stávající a silící emigrace podporuje další emigraci; 6) komplexní ekonomická krize v iráckém Kurdistanu vedoucí ke zvýšenému napětí mezi kurdskou majoritní populací a uprchlíky; 7) nedůvěra k irácké centrální vládě daná její nefunkčností a neschopností fyzicky ochránit menšiny před extremisty či se o ně následně postarat; 8) nedůvěra vůči Kurdské regionální vládě, kterou jezidé vnímají jako zkorumpovanou a manipulující se zájmy menšin; 9) zhroucení důvěry k vlastním elitám, které během uprchlické krize selhávají, když nadřazují svůj soukromý zájem nad zájem komunity; 10) zhroucení důvěry vůči arabským sousedům obviňovaným z různé míry kolaborace s Islámským státem; 11) zhroucení důvěry vůči majoritní irácké společnosti vyznávající islám (včetně dílčího tématu každodenní diskriminace).

Na nejobecnější rovině pak motivy k migraci do Evropy v řadách jezidské minority souvisejí s kombinací tří hlavních dílčích motivů: 1) zhroucení důvěry ve státní instituce; 2) zhroucení důvěry v majoritní společnost; 3) zhroucení důvěry ve vlastní elity a sebeobranný (sebeorganizační) potenciál jezidské komunity. Ve světle interpretativní sociologie a sociálního konstruktivismu je zřejmé, že lidé nejednají na základě toho, jaký svět objektivně je, ale na základě toho, jak okolnímu světu subjektivně rozumějí, jak ho chápou a jak ho interpretují. Subjektivní percepce světa je tak jakýmsi mezičlánkem mezi světem objektivním na straně jedné a jednáním v tomto světě na straně druhé. Tyto subjektivní interpretace však bývají v daném společenství kolektivně sdílené, neustále vyjednávané a interpersonálně předávané. Zpravidla tak jednotlivci nebývají ve způsobu, jímž se orientují ve světě, ve kterém žijí, nijak originální ani autentičtí (Keller 1997; Berger – Luckmann 1999).

Iráčtí jezidé tak svůj možný odchod do Evropy zvažují právě na základě toho, jak společností a zemi, ve které žijí, subjektivně rozumějí. A to jsou také dílčí i obecnější motivy, které jsem odkryl pomocí analýzy založené na metodě zakotvené teorie. Přitom nejde o nic jiného než o takzvané *push faktory* (Barša – Baršová 2005; Ritchey 1976), známé v teorii migrace. Tedy o motivy hovořící ve prospěch odchodu z Iráku, respektive z území kurdské samosprávy v Iráku. Přitom naše analýza explicitně neříká nic o takzvaných *pull faktorech*, které se aktivují v reakci na zrod *push faktorů*. Tedy o motivech formujících to, kam budou migranti nejčastěji odcházet.

Na samý závěr si dovoluji krátkou úvahu zasazující jezidský příběh do širšího rámce současné uprchlické krize. Domnívám se, že pokud se hroučí důvěra ve státní instituce (zejména vymahatelnost práva a činnost bezpečnostních složek) za současné náboženské či nacionalistické radikalizace většinové společnosti (v tomto případě sunnitských Arabů či Kurdů), jsou ohroženy a k emigraci nuceny především etnické a náboženské menšiny. A to zejména ty menšiny, jež nedisponují vlastními bezpečnostními složkami a dalšími autonomními institucemi na kmenové či etnicko-náboženské bázi, které suplují instituce státní, ani dostatečně silnými politickými konexemi a patronátem mocnějších domácích či zahraničních aktérů. Takových menšin bylo donedávna v nábožensky a etnicky mimořádně pestré provincii Ninive vícero. Všechny jsou dnes ve větší či menší míře nuceny k migraci. Specifičnost a zvýšená zranitelnost jezidské menšiny je podle mého názoru dána především tím, že její naprostá většina žila do roku 2014 na takzvaných sporných územích. Žádná z mnoha zde se překrývajících autorit se tak necítila zodpovědná za jejich rozvoj a ochranu. Žádná z těchto autorit se pak také dnes necítí zodpovědná za poválečnou rekonstrukci jezidských území a za organizaci návratu jezidských uprchlíků do jejich

domovů. Dalším specifickým problémem je postavení jezídů v islámu, které je daleko horší než postavení křesťanů či židů. Lze však uvažovat o řadě dalších specifik, jako je například možná nižší podpora, jež se iráckým jezídům na rozdíl od iráckých křesťanů dostává ze strany Západu.

<sup>1</sup> Zeměpisná jména užívaná v této stati mají často svůj arabský i kurdský ekvivalent a tomu odpovídají i různé formy přepisu v češtině (*Dahúk/Duhók*). Vzhledem k zaměření článku, který pojednává o jezidech převážně užívajících kurdštinu, je použitý český přepis vlastních jmen (zeměpisných i osobních) veden snahou co nejlépe vystihnout jejich zvukovou podobu v kurdštině.

<sup>2</sup> Text používá pojem *uprchlík* jako synonymum správnějšího pojmu *vnitřně přesídlené osoby* (*internally displaced people* – IDPs). Striktně vzato, jsou iráčtí jezidé vyhnáni z provincie Ninive na území Kurdské regionální vlády vnitřně přesídlenými osobami. Teprve v momentě, kdy se rozhodli k odchodu do zahraničí a překročí státní hranici Iráku, se z nich stávají uprchlíci.

<sup>3</sup> Hnutí probuzení (*Sahwa*) je často používané souhrnné označení pro různé kmenové milice či místní stráže v převážně sunnitských oblastech Iráku, které byly iniciované a financované Spojenými státy. Pro označení jednotlivých milic souhrnně označovaných hlavičkou Hnutí probuzení se na různých místech používají různé názvy, například v provincii Anbár se část kmenových milic nazývala Synové Iráku (*Abná al-'Irák*). Americké bezpečnostní kruhy používaly zastřešující technokratický název *Concerned Local Citizens* (CLCs).

<sup>4</sup> Nicméně nejde o tradiční vesnice, ale o fenomén umělých střediskových obcí (*mudžamma'át*). Jak bylo uvedeno již dříve, byly od sedmdesátých let 20. století zřizovány iráckým režimem na nestrategickém a kontrolovatelném území. Tradiční venkov byl namísto toho násilně vyliďňován.

<sup>5</sup> Tento výrok je zapotřebí číst s maximální obezřetností. Jezidé z Turecka skutečně hromadně odcházeli, datace hovořící o počátku této emigrační vlny ve čtyřicátých letech 20. století je však vzhledem k probíhající druhé světové válce nepřesvědčivá. Náborová úmluva o zaměstnávání tureckých občanů v Německu pochází z roku 1961. Dalším historickým mezníkem je pak především přelomový rozsudek německého ústavního soudu hovořící o kolektivní diskriminaci jezídů v Turecku z roku 1992, který jezídům otevřel cestu ke snazšímu získávání azylu. Otázka emigrace iráckých jezídů je ještě nejasnější, jakkoliv o nich v akademické literatuře hovoří například Açıkyıldız (2010). Bývají zaměňováni za menšinu járesánů. Pochybnosti o jejich současné existenci posiluje fakt, že se s nimi v evropské diaspoře na rozdíl od mnoha jiných zdrojových zemí nikde ne setkáváme. Za tyto postřehy vděčím především anonymnímu recenzentovi.

<sup>6</sup> Nedůvěra přitom není „odvěká“, jak zní časté esencialistické explanace konfliktů na Blízkém východě. Lze zde zmínit například instituci patrona. Jako patron (*kirív*) obřezávaného mladého jezída totiž vždy bývá vybírán dospělý muž z řad nejezidských sousedů. Dnes jde nejčastěji právě o arabské či kurdské muslimy, dříve šlo často také o křesťany či židy, kteří jsou kamarády či kolegy otce. Takový patron při obřadu drží malého chlapce na kolenou nebo v náručí a poté pořádá i hostinu. Klíčová je skutečnost, že rituál zakládá a dále posiluje pouto mezi oběma rodinami, které se nadále navštěvují a vzájemně se podporují. Muslimský „strýček“ totiž svůj závazek celoživotní ochrany a podpory malého chlapce akceptuje i bez pokrevní příbuznosti a bere ho jako pouto. Na obřad se navíc zpravidla přijde podívat celá muslimská vesnice, ze které patron pochází. Tímto způsobem vznikají nová přátelství a spojenectví jinak relativně uzavřených jezídů (srovnej Kubálek 2016).

<sup>7</sup> Počet 72 genocid jezídové během rozhovorů používají permanentně. Nejde však ve skutečnosti o historický údaj, ale o symbolické vyjádření jejich velkého počtu (srovnej Kubálek 2016).

## Literatura

- Açıkyıldız, Birgül (2010): *The Yezidis: The history of a Community, Culture and Religion*. London: I. B. Tauris.
- Barša, Pavel – Baršová, Andrea (2005): *Přistěhovalectví a liberální stát: Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. Brno: CDK.
- Berger, Peter – Luckmann, Thomas (1999): *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK.
- Domle, Khidher (2013): *Yazidis: A Deep-Rooted Community in an Unstable Present*. In: Saloum, Sa'ad (ed.): *Minorities in Iraq: Memory, Identity and Challenges*. Bagdád-Bejrút: Masarat, s. 66–78.
- Guest, John Spencer (1993): *Survival Among the Kurds: A History of the Yezidis*. London: Routledge.
- Hendl, Jan (2005): *Základy kvalitativního výzkumu*. Praha: Portál.
- Jírů, Lucie (2016): *Role kmenů v Iráku: Od Osmanské říše po Islámský stát*. In: Černý, Karel – Břetislav Tuřeček (eds.): *Význam kmenové společnosti v 21. století*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, s. 47–87.
- Keller, Jan (1997): *Úvod do sociologie*. Praha: SLON.
- Khanki, Kovan (2015): *Crimes and Sexual Abuse Committed Against Ezidies*. *Lalish*, No. 40, s. 16–24.
- Kikoler, Naomi (2015): *Our Generation is Gone: The Islamic State's Targeting of Iraqi Minorities in Ninewa*. Washington, D.C.: United States Holocaust Memorial Museum.
- Kreyenbroek, Philip Gerrit (1995): *Yezidism: Its Background, Observances, and Textual Tradition*. Lewiston: E. Mellen Press.

- Kubálek, Petr (2015): End of Islam, End of Time: An Eschatological Reading of Yezidism. *Archiv orientální*, Vol. 83, No. 3, s. 569–598.
- Kubálek, Petr (2016): Jezídi. In: Gebelt, Jiří (ed.): *Ve stínu islámu*. Praha: Vyšehrad, s. 120–150.
- Laurens, Henry (2013): *Arabský Orient za časů Ameriky*. Praha: Academia.
- Maisel, Sebastian (2008): Social Change Amidst Terror and Discrimination: Yezidis in the New Iraq. *The Middle East Institute Policy Brief*, No. 18, s. 1–9.
- Recchia, Francesca (2012): From Forced Displacement to Urban Cores: The Case of Collective Towns in Iraqi Kurdistan. *Architexturez South Asia*, <<http://architexturez.net>>.
- Ritchey, Neal (1976): Explanations of Migration. *Annual Review of Sociology*, Vol. 2, No. 2, s. 364–404.
- Salloum, Sa'ad (2013): *Minorities in Iraq: Memory, Identity and Challenges*. Baghdad – Beirut: Masarat.
- Spät, Eszter (2005): *The Yezidis*. London: Saqi.
- Strauss, Anselm – Corbinová, Julia (1999): *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Brno: Sdružení Podané ruce.
- Tariq, Peshkaftý (2015): Liberation of Shingal: Hope and Disappointment. *Lalish*, No. 41, Winter, s. 7–8.

## Dokumenty

- ‘Abdulláhová, Nadžlá (2016): Studentka a uprchlice. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Bákasrí, ‘Izadín Salím (2016): Bývalý jezidský poslanec v parlamentu Kurdské regionální vlády. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Barber, Matthew (2016): Americký akademik a aktivista, vedoucí jezidské neziskové organizace Yazda. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Bávě čáviš (2016): Náboženský hodnostář (titul). Rozhovor březen 2016, svatyně Láliš.
- Bóžání, Chajrjí (2016): Generální ředitel Generálního ředitelství jezidských záležitostí při Ministerstvu náboženských institucí Kurdské regionální vlády. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Dúmilí, Chidir (2016): Jezidský akademik a aktivista. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Dža’far, Daján (2016): Podnikatel a ředitel tábora Chánke. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Focus group (2016): 15 žen různého věku, uprchlice. Rozhovor březen 2016, šicí dílna v táboře Kádijá.
- Gulistán (2016): Žena v domácnosti, uprchlice. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Hádí bába šéch (2016): Zástupce nejvyšší náboženské autority jezidů. Rozhovor únor 2016, Praha.
- Hadží Ismá’íl, Churtó (2016): Bába šéch neboli nejvyšší náboženská autorita jezidů. Rozhovor 2016, Šéchán.
- Hajdar (2016): Bývalý podnikatel, uprchlík. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Hamíd, Dilman (2016): Geolog. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Hasan, Dáwúd (2016): Bývalý voják federální armády, dnes uprchlík. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Chéro (2016): Jezidský bojovník pěšmargy, uprchlík. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Chudžílí, Nádžim (2016): Student a uprchlík. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Ibráhím, Gúri (2016): Stařec, uprchlík. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Karó (2016): Pastevec a uprchlík. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Khalaf, Farida – Hoffmann, Andrea C. (2016): *The Girl Who Beat ISIS: My Story*. Londýn: Square Peg.
- Kubálek, Petr (2007a): Periodizace dějin jezidismu. <<http://kurdove.ecn.cz/clanky.shtml?x=1973933>>.
- Kubálek, Petr (2007b): Problémy studia dějin jezidismu. <<http://kurdove.ecn.cz/clanky.shtml?x=1973934>>.
- Kubálek, Petr. (2007c): Chronologie dějin jezidů. <<http://kurdove.ecn.cz/dokumenty.shtml?x=1972745>>.
- Nawáf (2016): Stavební dělník a uprchlík. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Ósmán, Mamó (2016): Akademik, bývalý ministr federální vlády a současný poradce Mas’úda Bárzáního. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Ósmánová, Pírúz (2016): Žena v domácnosti a uprchlice. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Parwéz, Rahím (2016): Kurdský politolog a univerzitní učitel. Rozhovor březen 2016, Arbíl.
- Rudaw (2017): Growing numbers of Yezidis emigrating. *Rudaw News*, 30. 3. 2017, <<http://www.rudaw.org>>.
- Sadíková, Vjáján Ahmad (2016): Kurdská psycholožka. Rozhovor březen 2016, tábor Kádijá.
- Salím (2016): Učitel a uprchlík. Rozhovor březen 2016, tábor Chánke.
- Sulajmánová, Džamíla Júnis (2016): Kurdská sociální pracovnice. Rozhovor březen 2016, tábor Kádijá.
- Šamó, šéch (2016): Jezidský kmenový vůdce a poslanec parlamentu Kurdské regionální vlády. Rozhovor březen 2016, Duhók.
- Šiwán (2016): Jezidský tlumočník. Rozhovor březen 2016, Duhók a tábor Chánke.
- UN Habitat (2015): *Emerging Land Tenure Issues Among Displaced Yazidis from Sinjar, Iraq: How chances of return may be further undermined by a discrimination policy dating back 40 years*. UN Habitat, <[www.unhabitat.org](http://www.unhabitat.org)>.
- UN HRC (2016): „They came to destroy“: *ISIS crimes against the Yazidis*. New York: United Nations Human Rights Council, <[http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A\\_HRC\\_32\\_CRP2\\_en.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/A_HRC_32_CRP2_en.pdf)>.
- Yazda (2016): *Yazda Report on Humanitarian Aid and Development Opportunities in Sinjar: Dariny for IDPs While Rebuilding and Facilitating Returns*. Duhók – Zeriland: Yazda Organization.

**Poznámka**

*Rád bych poděkoval Břetislavu Turečkovi a Petru Kubálkovi za četné konzultace a kontakty, bez nichž bych nebyl schopen výzkum v této podobě vymyslet ani realizovat. Děkuji také třem anonymním recenzentům za množství dílčích připomínek k textu, ze kterých jsem přímo vycházel při jeho finalizaci. Kromě toho bych také rád poděkoval šéfredaktovi časopisu Mezinárodní vztahy Vitu Benešovi za konstruktivní podněty a podrobnou zpětnou vazbu ke všem verzím postupně se rodícího textu.*