

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

VYTVÁŘENÍ KULTURNÍ IDENTITY
BADAGŮ

Vytváření kulturní identity v kontextu vybraného
přechodového rituálu se zřetelem k materiální kultuře

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Štěpánka Burešová

Vedoucí práce: Mgr. Marek Halbich

PRAHA 2007

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 2007

.....

podpis

PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych ráda poděkovala všem, kteří přispěli k sepsání této práce. V první řadě rodičům za všestrannou podporu a trpělivost. Dále vedoucímu práce Mgr. Marku Halbichovi za cenné podněty a připomínky. Informátorům v Nílgiri za vlídné přijetí, ochotu spolupracovat a podporu v těžkých situacích. Mgr. Hedvice Novotné za konzultace věnované metodologii. Mgr. Soně Bendíkové z ÚJCA FF UK za doporučení ohledně přepisů indických výrazů do češtiny. Mgr. Zuzaně Hrdličkové za zapůjčení odborné literatury. Michale Benešové za doporučení po stránce jazykové.

1	ÚVOD	6
2	METODOLOGIE	8
2.1	VÝBĚR TÉMATU A VÝZKUMNÁ OTÁZKA	8
2.2	METODOLOGICKÁ VÝCHODISKA	9
2.3	METODY SBĚRU DAT	11
2.4	REFLEXE VÝZKUMU	13
2.5	VÝZKUMNÝ VZOREK	15
2.6	ANALÝZA DAT	16
2.7	TEORETICKÁ VÝCHODISKA	16
2.7.1	<i>Teoretická východiska problematiky přechodových rituálů</i>	17
2.7.2	<i>Teoretická východiska problematiky identity</i>	18
3	OBLAST NÍLGIRI	22
3.1	PŘÍRODNÍ PROSTŘEDÍ	22
3.2	HISTORICKÝ VÝVOJ NÍLGIRI	24
3.3	SOCIOKULTURNÍ PROSTŘEDÍ NÍLGIRI	26
3.3.1	<i>Původní obyvatelé Nilgiri</i>	26
3.3.1.1	Kmenová společenství centrální skupiny	27
4	PŘECHODOVÉ RITUÁLY BADAGŮ	30
4.1	SPOLEČENSTVÍ BADAGŮ	30
4.2	PŘECHODOVÉ RITUÁLY V INDICKÉM KONTEXTU	31
4.3	PŘECHODOVÉ RITUÁLY BADAGŮ	32
4.4	OBŘADY DOSAŽENÍ DOSPĚLOSTI DÍVEK	34
4.4.1	<i>Popisy obřadů dosažení dospělosti v odborné literatuře</i>	34
4.4.2	<i>Popis obřadů dosažení dospělosti na základě dat získaných během terénního výzkumu</i>	36
4.4.3	<i>Proměna obřadů dosažení dospělosti v průběhu 20. století</i>	43
4.4.4	<i>Odlišnosti mezi pozorovanými obřady</i>	45
5	IDENTITA SPOLEČENSTVÍ BADAGŮ	47
5.1	SOUČASNÝ VÝVOJ SPOLEČENSTVÍ BADAGŮ	47
5.1.1	<i>Utváření identity během rituálů liminární fáze obřadu</i>	49

6	ZÁVĚR.....	54
7	PŘÍLOHY	56
7.1	PŘÍLOHA 1	56
7.2	PŘÍLOHA 2	58
7.3	PŘÍLOHA 3	59
7.4	PŘÍLOHA 4	60
7.5	PŘÍLOHA 5	61
7.6	PŘÍLOHA 6	62
7.7	PŘÍLOHA 7	63
7.8	PŘÍLOHA 8	64
7.9	PŘÍLOHA 9	65
7.10	PŘÍLOHA 10	66
7.11	PŘÍLOHA 11	67
7.12	PŘÍLOHA 12	68
7.13	PŘÍLOHA 13	69
7.14	PŘÍLOHA 14	70
7.15	PŘÍLOHA 15	71
7.16	PŘÍLOHA 16	72
8	PRAMENY A LITERATURA.....	73

1 ÚVOD

Během svého prvního pobytu v Indii jsem se vydala do Modrých hor, o nichž jsem z odborné literatury věděla tolik, že se jedná o kraj v mnoha ohledech výjimečný. Mým prvotním záměrem bylo poznat na vlastní oči kmeny Todů, Kótů, Kurumbů a společenství Badagů a zjistit, zda a případně jak v současnosti probíhá jejich tradiční mezikmenový výměnný obchod statků a služeb.

Po příchodu do terénu jsem zjistila, že informace o mezikmenovém obchodě, které jsem získala během přípravné fáze výzkumu, již v mnoha ohledech nejsou aktuální. Využila jsem tedy příležitosti pobývat ve vesnici Badagů a zaměřila se na výzkum právě tohoto společenství, o němž v jedné ze svých knih věnovaných Modrým horám Zvelebil napsal:

„původně - asi od 12. století – přistěhovalci ze severu, se usadili v 370 vsích a jsou nejpodnikavější složkou nílgirského obyvatelstva: pěstují nejen proso, ale zejména brambory, čaj, kávu, zeleninu, ale co je důležitější, v nové době vytvářejí střední třídu odborníků – lékařů, právníků, inženýrů, agronomů, učitelů a hlavně úředníků. Jejich oportunismus je až zarážející: bez nejmenších skrupulí využívají všech příležitostí k vlastnímu prospěchu, zbavují ostatní kmeny půdy, jsou energičtí, chytří, drží při sobě – a pro to všechno jim ostatní skupiny obyvatelstva, zejména Kótové, Irulové, Kurumbové, ale i Todové, závidí, nemají k nim důvěru, ba dokonce k nim často pocítují nepřátelství a nenávisť. [...] Abychom byli objektivní, mezi Tody a Badagy existují i mnohá osobní přátelství.“ (Zvelebil 2002: 54).

Badagové bývají v literatuře líčeni jako „uprchlíci z Majsúru“, kteří se po svém příchodu do Nílgiri zapojili do vazeb mezi tamějšími původními obyvateli. Byli to však opět Badagové, kteří se po roce 1930 zapojili do tržního hospodářství zavedeného imigranty z jihoindických nížin a vědomě se od svých dřívějších vazeb na ostatní původní obyvatele Nílgiri distancovali. Dnes je možné setkat se s Badagy nejen v oblasti Nílgiri, ale též ve všech metropolích jižní Indie (např. Čennaj, Bangalúr) a na dalších místech Asie, Evropy i severní Ameriky, kam z Indie směřují vlny emigrantů za prací.

Ve své práci nejprve po uvedení metodologických postupů představím oblast Nílgiri, jelikož se jedná o téma v českém prostředí málo známé. Poté přiblížím problematiku týkající se přechodových rituálů Badagů a pokusím se na základě zjištění vyplývajících z uskutečněného výzkumu ukázat, že při současném sociokulturním

vývoji tohoto společenství se jisté prvky spjaté s vybranými přechodovými rituály podílejí na vytváření kulturní identity Badagů.

Toto téma jsem si zvolila jednak s ohledem na získaná data z terénního výzkumu, ale rovněž proto, že se jedná o problematiku, které se doposud žádný z antropologů, zabývajících se Badagy, případně kmeny v Nílgiri, nevěnoval. Dostupná literatura sice obsahuje velmi zajímavá data popisující život společenství Badagů, avšak chybí hlubší analýzy nově vyvstávajících problémů. Domnívám se, že téma identit v kontextu Nílgiri je v současnosti pro antropology velmi aktuální.

Získaná data i z nich vyplývající závěry jsou samozřejmě omezeny mými dosavadními zkušenostmi s etnografickým výzkumem i dostupnou literaturou na dané téma. Za přínos této práce však považuji už samotný pokus o doposud pramálo uplatňovaný náhled na společenství Badagů.

2 METODOLOGIE

2.1 *Výběr tématu a výzkumná otázka*

Na úvod bych se ráda zmínila o okolnostech výběru tématu této práce.

Výběru tématu a položení výzkumné otázky předcházely poměrně dlouhý předvýzkum, jelikož po příjezdu do oblasti Nílgeri jsem zjistila, že současné prostředí se v mnohém liší od toho, které popisovali autoři odborných publikací, jež jsem nastudovala před samotným příjezdem do dané oblasti.

Během předvýzkumu jsem upustila od původního záměru pracovat s Tody, jelikož se mi naskytla příležitost pobývat ve vesnici Badagů. Postupně jsem se seznamovala se způsobem života Badagů a jejich prostřednictvím též se vztahy mezi různými skupinami obyvatel v Nílgeri. Zaujalo mě, že Badagové, dnes nejpočetnější a „nejprogresivnější“ společenství z původních obyvatel Nílgeri, často a naléhavě reflektovali měnící se společenské poměry v rámci jejich společenství i indické společnosti jako takové. Ať už vzpomínali na staré dobré časy nebo mi vysvětlovali, co ten který předmět či úkon symbolizuje, pocítovala jsem z jejich výpovědí i chování hrdost na svůj původ a silné vědomí přináležitosti ke svému společenství, oblasti Nílgeri, své vesnici a rodině.

Snažila jsem se proto zaměřit na hlubší prozkoumání toho, co mi představovali jako „typicky badagské“. Při výběru výzkumné otázky jsem však narážela na mnohá úskalí, o nichž se zmíním níže. Nakonec jsem se rozhodla pro výzkum souvislosti mezi tetováním badagských žen, které se dnes ve své tradiční podobě již nepraktikuje, ačkoli mnohé ženy starší 50-ti let ho stále mají, a mýtickými vyprávěními souvisejícími s tetováním, potažmo idejemi vážícími se k postavení ženy ve společenství Badagů, ke smrti a posmrtnému životu. S tlumočnickem jsem tudíž navštívila desítky vesnic v okolí města Kótagiri a Ooty, nahrávala rozhovory a vyprávění mýtických příběhů a pořizovala fotodokumentaci. Kopie nahrávek jsem předala jednomu z Badagů, který spolupracoval i s antropology Paulem Hockingsem či Christianne Pilot-Raichoor, s žádostí pořídit přesný přepis rozhovorů do angličtiny. Za tuto službu jsem předem zaplatila, ale z mě neznámých důvodů se mnou daná osoba přestala na téma přepisů nahrávek komunikovat. Od návratu do Čech jsem však doposud rozhovory přepsané z badagského jazyka do angličtiny neobdržela a terénní poznámky nejsou dostatečně vypovídající materiál pro hlubší studii na dané téma.

Kromě tohoto systematického sběru dat na téma tetování a mytologie jsem však využívala příležitosti k účasti na nejrůznějších obřadech a slavnostech. Z dat sebraných

během těchto příležitostných událostí jsem pro tuto práci vybrala téma, které rovněž souvisí s mytologií a postavením ženy ve společenství Badagů.

Téma se týká podílu materiální kultury vážící se k obřadu dosažení dospělosti u dívek na vytváření kulturní identity Badagů.

A protože toto téma jsem si položila až zpětně po příjezdu do Čech při třídění sebraných dat, považuji jej tedy spíše za výzkumnou otázku, kterou bych ráda během příští návštěvy Nílgeri hlouběji ověřila. Už jen proto, že se jedná o problematiku, které se doposud do větší hloubky žádný z mě známých antropologů nevěnoval. To sice vede k jistým omezením této práce, jelikož závěry budou rázu hypotetického, zároveň však ukazují možné další cesty výzkumu společenství Badagů, kteří pomalu ale jistě upadají mezi antropology v zapomnění.

2.2 Metodologická východiska

Provedený výzkum vycházel z předpokladů kvalitativního výzkumu.

Svým charakterem odpovídal etnografickému terénnímu výzkumu, jelikož se odehrával během delšího setrvání ve skupině, pružně reagoval na vývoj a nároky situace a základem mé práce bylo etnografické psaní neboli zaznamenávání pozorovaného, slyšeného a prožitého. (Hendl 2005: 119–120)

Vzhledem k tomu, že jsem v terénu pracovala sama, je třeba k výsledkům výzkumu, tak jako ke zjištěním vyplývajícím z každého individuálního výzkumu, přihlížet s vědomím zahrnutí subjektivity výzkumníka. Během výzkumu se v prostředí do značné míry odlišném od prostředí, kde jsem prožila většinu svého dosavadního života, jistě projeví mé vlastní hodnotové postoje a ne vždy jsem byla schopná udržet si od zkoumaných osob a jevů kritický odstup. Přesto jsem se snažila o sebereflexi a reflexi přístupu ke zkoumané problematice.

Neopomíjela jsem ani další zásadu kvalitativního výzkumu, která říká:

Kvalitativní výzkum jako holistický a kontextualistický dává do souvislosti významy, které připisují participantův vlastnímu chování a chování jiných osob s kontextem hodnot, praktik a působících struktur. Základní předpoklad spočívá také v tom, že událostem můžeme porozumět, když je situujeme do širšího sociálního a historického kontextu. (Tomandl 2004: 27)

Snažila jsem se též poznat co nejvíce osob a společenských skupin, jejichž názory i hodnotové postoje se navzájem liší, což mě občas přivedlo do situace, kdy jsem se jedněm či druhým na určitou dobu „znelíbila“. Pro většinu zkoumaných osob totiž bylo obtížné pochopit, proč vlastně mezi nimi pobývám a za jakým účelem.

Do této práce zahrnu rovněž hrubý nástin prostřední (přírodního, socio-ekonomického i kulturního), ve kterém se výzkum odehrával, a jeho vývoje. V českém prostředí je totiž literatura pojednávající o dané oblasti velmi málo rozšířena a fakta týkající se Nílgeri a tamějšího obyvatelstva nejsou obecně známa natolik, abych je mohla úplně vynechat.

V rámci etnografického výzkumu se přikláním k interpretativní etnografii. Clifford Geertz v eseji týkající se interpretativní teorie kultury a zhuštěného popisu mimo jiné uvádí: „Porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normálnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost.“ (Geertz 2000: 24)

K samotnému „zhuštěnému popisu“ uvádí, že popisy kultur musejí „být podány z hlediska *interpretací*, kterým příslušníci určité skupiny podrobují své zkušenosti, neboť to je to, o čem tvrdí, že jsou to popisy; jsou antropologické, neboť to jsou antropologové, kteří to tvrdí.“ (tamtéž: 25) Následná analýza pak proniká do samotného jádra předmětu: „*začínáme s našimi vlastními interpretacemi toho, co naši informátoři dělají nebo co si myslí, že dělají, a ty potom systematizujeme.*“ (tamtéž)

Zde bych zdůraznila, že jsem se o „hustý popis“ a analýzu interpretací snažila, avšak míra, do níž byly moje snahy dovedeny ke zdárnému konci, závisí na mých dosavadních zkušenostech s uplatňováním metod interpretativní etnografie. S trochou nadsázky si dovolím poznamenat, že chybami se člověk učí a zkušenost, kterou jsem při pobytu v terénu a interpretaci dat nabyla, mi umožnila plně pochopit, v čem spočívá umění etnografie.

Nepopírám kritiku, kterou vůči Geertzově antropologickému přístupu uvádí například Iggers v kapitole o pojetí dějin všedního dne (IGGERS 2002: 109), a sice že zpochybňuje objektivitu světa, jelikož kulturu pojatou semioticky jakožto text lze interpretovat mnoha různými způsoby. V reflektivních poznámkách, které jsem si během výzkumu pořizovala, často narážím právě na rozpor mezi tím, jak při velké míře subjektivity, která se pojí s pozorováním i jeho zaznamenáváním, zachovat jistou vědeckou objektivitu, která by ostatním umožnila na výsledky mé práce navázat, případně je použít při srovnávání s obdobnými jevy v jiném prostředí.

2.3 *Metody sběru dat*

Ve fázi předvýzkumu jsem opakovaně pobývala celkem v oblasti Nílgeri (17. 1.–1. 2. 2005, 14. 2.–14. 3. 2005) a třikrát u rodiny Badagů v Čennaj¹ (2. 2.–13. 2. 2005, 15. 3.–25. 3. 2005, 10. 4.–17. 4. 2005). Na zkoumaný problém jsem se zaměřila během posledních dvou pobytů v Nílgeri (18. 4.–4. 6. 2005, 11. 7.–31. 7. 2005).

Během pobývání ve zkoumaném okruhu osob ze společenství Badagů jsem používala zejména metody *zúčastněného pozorování* – jednalo se o pozorování nestrukturované (zejména ve fázi předvýzkumu). S nabýváním znalostí o dané kultuře a postupným zaměřováním se na vybrané problémy se pozorování stávalo strukturovanější.

Kategorie, které jsem si definovala, zahrnovaly časoprostorové uspořádání sledovaného jevu, věcnou a ideovou soustavu vážící se k danému místu a skupině sledovaných jedinců, avšak můj postup byl omezen neznalostí jazyka a neschopností plynule komunikovat na abstraktní témata. Soustředila jsem se proto více na pozorování neverbálního, prostorového a mimolingvistického chování, v případech, kdy informátoři hovořili plynule anglicky jsem brala v potaz i lingvistické chování (dimenze chování dle souhrnu uvedeného v Hendl 2005: 203).

Zvolila jsem metodu otevřeného pozorování. Všichni informátoři i lidé, s nimiž mi zprostředkovali kontakt, byli obeznámeni s tím, odkud pocházím², co studuji³ a jako záměr svého pobytu jsem uváděla seznámení se s životem Badagů v Nílgeri. Jako konkrétní příklady toho, co mě zajímá, jsem udávala specifické oblečení, tanec a písně, náboženské slavnosti a rituály, mýtické příběhy a současná vyprávění. Tento přístup ve většině případů vyvolal přátelský postoj a snahu zodpovědět všechny moje případné dotazy a ukázat mi co možná nejvíce věcí a míst vážících se ke kultuře Badagů, ve dvou případech však vzbudil podezření, že působím jako křesťanská misionářka. Na dotazy,

¹ Obě lokality, Nílgeri i velkoměsto Čennaj, se nachází na území jihoindického státu Tamilnád.

² V mnoha případech bylo dostatečné uvést jako místo původu Evropu, jelikož mnozí lidé Českou republiku neznali, případně ji lokalizovali chybně – v takových případech jsem, pokud o to projevíli zájem, nakreslila jednoduchou mapu světa a ukázala jim přibližnou polohu České republiky a vzdálenost od Indie. Velikost České republiky jsem v takových případech udávala co do počtu obyvatel.

³ Obor humanitní studia jsem většinou musela upřesnit, uvedením jednotlivých vědních oborů jako antropologie, sociologie, psychologie, filozofie, historie.

odkud jsem se o Badagách dozvěděla, jsem uváděla moje první kontakty s Badagy v Čennaj a práce antropologa Paula Hockingse, který v Nílgeri opakovaně prováděl dlouhodobý terénní výzkum a kterého jeden z klíčových informátorů znal osobně.

Během předběžného výzkumu a jednodenních návštěv ve vesnicích ostatních kmenových společenství v Nílgeri jsem vystupovala v roli pozorovatele jako účastníka, který „provádí pozorování, ale málo se zúčastňuje dění ve skupině“ (Hendl 2005: 191). Po navázání bližších kontaktů při opakovaném pobytu mezi Badagy jsem nejčastěji zastávala roli účastníka jako pozorovatele, který „přijímá roli rovnoprávného člena skupiny, ale účastníci jsou si vědomi jeho totožnosti“ (tamtéž).

Další použitou metodou sběru dat byly neformální rozhovory. Na tomto místě musím zmínit, že v mnoha případech jsem využívala pomoci informátorů hovořících plynule anglicky, kteří zároveň překládali promluvy z angličtiny do badagského či tamilského jazyka a obráceně. Tento způsob komunikace samozřejmě vedl v některých případech k nedorozumění či nepřesným informacím, s postupným nabýváním znalosti badagského jazyka a způsobu verbálního i neverbálního vyjadřování jsem se však snažila takovým situacím předcházet či zabránit. Ačkoli jsem se postupně naučila základním frázím užívaným při každodenním společenském styku a získala základní slovní zásobu, která obsahovala názvy běžně užívaných předmětů a věcí spojených s lidskými potřebami, přesto jsem nebyla schopná vést rozhovory na abstraktní témata týkající se otázek změn probíhajících v indické společnosti a proměny života Badagů či jejich mytologie a lidové slovesnosti.

Během pobytu v terénu jsem si pořizovala poznámky popisné i reflektující (Hendl 2005: 197) a vedla si terénní deník. Poznámky jsem zapisovala po skončení interakce. Při vyhodnocování dat jsem přihlédla k faktu, že některé informace se mi nepodařilo kompletovat do 24 hodin.

Kromě výše zmíněných metod jsem rovněž sbírala virtuální a předmětná data – ta první na internetových stránkách Badagů, druhá během pobytu v Nílgeri a v Čenaj. Mezi předmětnými daty považuji za velmi cenné zdroje informací dary⁴, které jsem obdržela

⁴ V otázce instituce daru se přikláním k pojetí Marcela Mause, který ji považuje za jeden z aspektů „totálních společenských jevů“, v nichž se současně projevují náboženské, právní, morální,

při různých příležitostech, zejména pak před opuštěním terénu (ukázka jednoho z darů viz příloha 7.12).

Pořizovala jsem rovněž fotodokumentaci (částečně je zahrnuta v přílohách). Vždy jsem se předem informovala o tom, zda je v dané situaci (např. náboženská slavnost či konání bohoslužebného obřadu) vhodné a možné fotografovat. Pokud informátoři vyjádřili nesouhlas nebo jsem ho vycítila z jejich chování, pak jsem tuto záznamovou metodu nepoužila.

2.4 Reflexe výzkumu

Na úvod této podkapitoly bych se ráda zmínila o vstupu do terénu, jelikož podstatně ovlivnil zaměření celého výzkumu.

Před prvním pobytem v Nílgiri jsem se v Čennaj setkala s informátorem E (muž, 39, svobodný, VŠ, Čennaj, Gauda, AJ), který mi z vlastní iniciativy zprostředkoval pobyt ve vsi Džakkanéri, z níž pochází. Na nádraží ve městě Méttupálajam v podhůří Nílgiri jsem se sešla s jeho bratrancem, který se stal mým „dveřníkem“ a klíčovým informátorem A (muž, 38, svobodný, VŠ, Džakkanéri, Gauda, AJ). První den mě uvedl mezi obyvatele Džakkanéri, následně mi zprostředkoval kontakt s obyvateli vesnic v nejbližším okolí Džakkanéri a nedalekého města Kótagiri a během celého výzkumu mě v Nílgiri doprovázel a tlumočil většinu rozhovorů. Rovněž jsem po většinu doby pobývala přímo v jeho rodném domě v Džakkanéri.

Díky vlídnému přijetí a otevřenosti Badagů jsem se mohla do běžného života rodiny a celé vesnice zapojit dříve, než bych bývala očekávala. V průběhu výzkumu jsem se však setkala s několika problémy, jejichž reflexe tvořila součást mých terénních poznámek.

Na jednu stranu mi opakovaný pobyt ve vsi Džakkanéri umožňoval zapojit se do každodenních aktivit obyvatel vesnice a dospět do fáze, kdy jsem již nepocítovala ze strany obyvatel vesnice či informátorů nedůvěru a pochyby vůči mému záměru během pobytu mezi Badagy. Na druhou stranu bylo stále obtížnější, vzhledem k nedostatku soukromí, udržet si potřebný odstup.

politické, rodinné a ekonomické instituce, jež tvoří „vlastní sociální život společnosti“. (MAUSS 1999: 9)

Rovněž při kontaktu s obyvateli z okolních vesnic jsem občas narazila na jistou opatrnost ve vyjadřování jejich názorů k určitým otázkám – například ekonomickým problémům související se snižováním ceny čajových lístků či snahám některých Badagů o obnovení tradičního výměnného obchodu s ostatními kmenovými společenstvími z Nílgiri. Patrně proto, že se obávali, aby se jejich názory nedonesly k určitým osobám právě v Džakkanéri.

Postupem času mě obyvatelé Džakkanéri začali spojovat s rodinou, u níž jsem bydlela – a tudíž se na moji osobu vztahovaly i dočasné antipatie některých obyvatel vesnice při výskytu krátkodobých sporů (vznikaly například při poruchách vodovodu ve vsi).

V několika případech se přihodilo, že informátoři či lidé, kteří přislíbili, že mě budou na určité místo doprovázet, se nedostavili včas nebo nepřišli vůbec. Ve výjimečných případech též odmítli spolupráci či výpomoc, pokud jsem nebyla ochotna přistoupit na jejich požadavky ohledně finanční odměny.

Rozpočet byl rovněž v některých fázích výzkumu omezujícím faktorem. Ačkoli jsem se pokoušela smlouvat, cena, kterou jsem za služby i statky musela zaplatit, byla mnohdy o třetinu až polovinu vyšší než cena, za níž totéž pořizovali místní obyvatelé.

Další problém, se kterým se pravděpodobně setkávají všechny badatelky v Indii, jsou bariéry spjaté s rolí ženy v hinduistické společnosti. Jedná se zejména o opatření vážící se ke znečištění v období menstruačního cyklu a trvalý zákaz vstupu na určitá místa vyhrazená pouze mužům (může se jednat o chrám, posvátné území, část domu apod.) či dotýkání se určitých posvátných předmětů. Snažila jsem se neporušovat normy chování platné pro indické ženy, což mnozí příslušníci starších generací velmi oceňovali, zatímco ti mladší se pokoušeli umožnit mi poznat co nejvíce i za cenu porušování běžných zvyklostí – několikrát jsem jejich pomoc odmítla, abych předešla mezigeneračním střetům.

Ačkoli jsem díky lidem, kteří mě doprovázeli, nebyla při styku s obyvateli Nílgiri v roli turisty, dostávala jsem na moje dotazy, zejména od Todů a Kótů, jakoby předpřipravené odpovědi – toto jednání bylo dle mého názoru ovlivněno popularitou kmenového společenství Todů a často probíhajícími výzkumy nejrůznějších aspektů jejich života. Ze strany Kótů jsem pociťovala uzavřenost – do jaké míry bylo jejich chování ovlivněno přítomností Badagů, se však neodvážuji posoudit.

2.5 Výzkumný vzorek

Zaměřila jsem se na společenství Badagů v Nílgiri a v Čennaj, přičemž většina z nich náležela k frátrii Gaudů.

Výběr sledovaných jedinců byl ovlivněn místem, kde jsem během výzkumu poprvé a následně nejčastěji pobývala (vesnice Džakkanéri). Při vzorkování jsem uplatňovala metodu sněhové koule.

Během pobytu ve vesnicích Džakkanéri, Keččigatti, Kérbettu, Pedduva, při jednodenních návštěvách vesnic Badagů v okolí měst Kótagiri a Ooty i během pobytu v Čennaj jsem při kontaktu s obyvateli využívala pomoci několika vybraných informátorů, kteří mluvili anglicky a mohli tudíž v případě potřeby překládat z badagštiny do angličtiny a obráceně.

Mezi informátory byli zástupci obou pohlaví, všech věkových skupin i různého stupně dosaženého vzdělání. Vzhledem k početnosti příslušníků vybraného klanu (přibližně 120 000) a poměrně rozsáhlému území, na němž se nachází všechny vesnice či městská sídla Badagů Gaudů, však výzkumný vzorek nepovažuji za totální.

V některých případech bylo obtížné zjistit přesný věk informátora, jelikož ho on sám či ona sama ani příbuzní a známí nevěděli a udávali pouze věk „přibližný“.

Rovněž dosažené vzdělání se zejména u starších generací (nad 60 let) ukázalo jako obtížně dostupná informace. Mnoho žen ve věku nad 60 let do školy nechodilo, starší muži často odmítali na otázku odpovídat nebo nejistě opakovali, že chodili do základní školy. Proto ve všech případech, kde byl údaj nezjištěn nebo nebyl udán zcela přesně, uvádím vzdělání „neuveдено“. Vysokoškolsky vzdělaní informátoři dosáhli alespoň titulu Bc.

Kromě pohlaví, věku (v době výzkumu, tedy v roce 2005), vzdělání a rodinného statusu uvádím též vesnici či město, kde informátoři v době výzkumu žili. K těmto údajům přidávám ještě klan, k němuž informátoři náleží. V poznámce poté zohledňuji jazykovou vybavenost informátorů.

Z důvodů zachování anonymity jsem zvolila označení informátorů podle písmen abecedy. Ačkoli se v kvalitativních metodologických postupech tabulky příliš nepoužívají, pro přehlednost jsem shrnula výše zmíněné údaje týkající se informátorů do tabulky v příloze 7.5. Výčet náhodných informátorů neuvádím.

Velice přínosná byla konfrontace poznatků získaných od klíčových informátorů **A** (muž, 38, svobodný, VŠ, Džakkanéri, Gauda, AJ) a **B** (muž, 73, ženatý, VŠ, Ooty, křesťan, AJ), jelikož se liší věkem, místem pobytu, rodinným statusem i klanovou

příslušností. Oba mi též zprostředkovali mnohé další kontakty na Badagy z různých oblastí v Nilgiri.

2.6 *Analýza dat*

Vzhledem k charakteru výzkumu jsem při vyhodnocování poznatků používala metodu analytické indukce (Hendl 2005: 236).

Kategorie jsem se snažila vytvářet tak, aby umožnily následnou analýzu v duchu slov Clifforda Geertze: „Analýza tedy spočívá v třídění významových struktur [...] a v určování jejich sociálních příčin a významu“ (Geertz 2000: 19).

Analýza dat byla progresivního zaměření, jelikož jsem od popisu docházela k procesu interpretace (Hendl 2005: 239 dle Robson 2004). Do vytváření interpretací jsem se pokusila implicitně zahrnout Geertzovo pojetí: „to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich spoluobčané činí“ (Geertz 2000: 19).

Při pobytu v terénu a během jeho následné reflexe jsem si uvědomila, že uplatňování metodologie v praxi vyžaduje dlouhodobý proces učení se (a zejména učení se z omylů), pokud to vůbec kdy může být proces ukončený. V této souvislosti bych ráda uvedlo jedno z mnoha podnětných Geertzových vyjádření:

Etnografický výzkum jako osobní zkušenost spočívá ve schopnosti vyznat se v nové situaci, což je vyčerpávající záležitost, která je vždy úspěšná pouze částečně; antropologické psaní jako vědecké snažení spočívá ve snaze formulovat to základní, o čem se člověk domnívá, vždy přehnaně, že to odhalil. (Geertz 2000: 24)

Tato slova výstižně vyjadřují to, co považuji v antropologii jakožto vědecké disciplíně za nejtěžší a zároveň nejdiskutabilnější.

2.7 *Teoretická východiska*

Tematické zaměření mého výzkumu přinášelo jistá omezení týkající se dostupné literatury.

V přípravné fázi výzkumu jsem vycházela z literatury dostupné v ČR, tedy prací Zvelebila (2001, 2002, 2003), a dále z materiálů, jež mi zprostředkovali lidé, kteří již v oblasti Nilgiri výzkum prováděli. Jednalo se o práce Hockingse (1980, 1987, 1989) a Walkera (1998).

Další literaturu uvedenou v pramenech a literatuře, která se tematicky váže k oblasti Nílgeri (Francis, Haldorai, Hockings, Pandey, Thurston, Walker), jsem si opatřila během pobytu v terénu.

Uvedené prameny a literatura tedy byly mými východisky, ačkoli v mnoha ohledech obsahovaly do jisté míry neaktuální informace. Významně však přispěly k holistickému a kontextualistickému pojetí dané problematiky.

Metodologická východiska představovaly práce Geertze, Hendla a Tomandlovy studijní texty.

2.7.1 Teoretická východiska problematiky přechodových rituálů

Teoretickým východiskem pro analýzu přechodových rituálů Badagů mi byla práce Arnolda van Gennepa zaměřená na přechodové rituály (Gennep 1909). Jak Gennep uvádí v první kapitole, přechodové rituály jednak doprovázejí fázi přechodu jedince během jeho života z jednoho postavení (a s ním související role) do druhého v rámci celku určité společnosti, kterou je možné nahlížet jako seskupení mnoha specifických společností, jednak tvoří nutnou součást přechodu mezi oblastí posvátného a profánního a v neposlední řadě odráží přírodní a kosmické rytmy, které jsou nepodmíněnou součástí života.

Gennep dále uvádí hrubé vymezení tří základních typů přechodových rituálů:

- rituály odluky neboli rituály *preliminární* či předprahové
- rituály pomezí neboli *liminární* či prahové
- rituály sloučení neboli *postliminární* či poprahové.

Přechodové rituály společenství Badagů tudíž budu nahlížet se zřetelem k výše uvedeným typům.

Van Gennep uvádí, že rituály pomezí jsou charakteristické důrazem na materiální složku, která se váže na určité území, jehož hranice bývají dány přirozenými (přírodními) mezníky, obřadně umístěnými předměty nebo lidmi vytvořeným označením. Pomezí mezi dvěma světy (v magicko-náboženské i sociální rovině) se přitom může zmenšit až na podobu dveří, brány či kamene. Těmto rituálům předchází rituály odlučovací od předchozího prostředí („očistné“) a po uskutečnění přechodu následují rituály přijetí (např. společné jídlo).

Liminární fázi přechodových rituálů se věnoval též Victor Turner, jehož pojetí liminarity a *communitas* představují další z mých teoretických východisek. Turner tvrdí, že pro skupiny i jednotlivce je společenský život druhem dialektického procesu, který zahrnuje prožitky vyššího i nižšího postavení, „communitas“ i struktury, stejnorodosti i odlišnosti, rovnosti i nerovnosti, přičemž v průběhu tohoto procesu se protiklady navzájem formují a jsou na sobě vzájemně závislé. (Turner 2004: 98) V liminárním období společnost představuje nestrukturovaný, relativně nediferencovaný comitatus, skupinu nebo dokonce společenství jedinců, jež jsou si rovni, kteří se společně podřizují obecné autoritě starších z hlediska rituálu. (tamtéž: 97)

Domnívám se, že je vhodné na tomto místě uvést, co budu nadále rozumět pod pojmy *rituál* a *obřad*. Slovníková definice rozlišuje rituál jakožto „jednání prováděné kolektivně podle daných pravidel, které nesměřuje k výrobě předmětů nebo změně situace, ale k symbolické proměně této situace“ (Jandourek 2001: 205) od obřadu, který „bývá spojen s rituály“ (tamtéž: 174) nebo „je činnost, naplněná rituálním významem, prováděná při zvláštních příležitostech“⁵. Často bývají oba pojmy zaměňovány, budu však obřad považovat za událost, jejíž součástí jsou rituály – během jednoho obřadu tak může proběhnout několik rituálů (např. během pohřebního obřadu může proběhnout několik rituálů odlučovacích, rituály pomezí i rituály přijímací).

2.7.2 Teoretická východiska problematiky identity

Práce zabývající se problematikou identit u společenství Badagů v kontextu změny socio-kulturního a přírodního prostředí mi doposud nejsou známy, ač netvrdím, že žádné takové neexistují⁶. Nebylo tedy možné navázat na předchozí poznatky.

Během výzkumu jsem hledala odpověď na otázku, jakým způsobem se materiální kultura v kontextu přechodových rituálů podílí na vytváření identity společenství Badagů. Proto musím upřesnit, v jakém významu užívám termín identita.

⁵ „A **ceremony** is an activity, infused with ritual significance, performed on a special occasion.” (Wikipedia, internetová encyklopedie, <http://en.wikipedia.org/wiki/Ceremony>: 2. 5. 2007).

⁶ Během konzultací na University of Madras v dubnu 2005 jsem se setkala se studenty antropologie, kteří prováděli výzkumy mezi kmenovými společenstvími v Níliri, avšak Badagové coby majoritní skupina obyvatel do těchto výzkumů zahrnuti nebyli.

Pojem identity shledávám do jisté míry problematický. Brubaker a Cooper v článku nazvaném *Beyond "identity"* uvádějí, že „identita“ se stala nejasným pojmem v důsledku toho, že jsou jí označovány všechny vztahy příbuzenské či politické spřízněnosti, všechny formy příslušnosti a sounáležitosti, dále všechny případy, kdy nějaké jevy sdílejí společné rysy nebo spolu navzájem nějak souvisejí či jsou soudržné, a v neposlední řadě veškeré způsoby sebepojetí a sebeidentifikace (Brubaker a Cooper 2000: 2).

Titíž autoři shrnuli některé možné významy, kterých pojem identity nabývá v nejčastěji užívaných kontextech (politickém, sociálním, psychologickém): je jím vyzdvihován ne-instrumentální způsob jednání (což odráží protiklady mezi sebepojetím a sebezájmem, mezi partikulárním a zdánlivě univerzálním, mezi dvěma způsoby určení místa ve společnosti na základě konkrétních atributů, jako je rasa, etnicita, pohlaví nebo v rámci vřezahrnující sociální struktury); označováno to, co je stejné pro určité osoby či v určité době; zachycována údajně sama zakládající podstata svébytnosti; popíráno, že ona podstata svébytnosti vůbec existuje; vyzdvihován postupný, během vzájemných interakcí probíhající vývoj pocitu sounáležitosti a kolektivního sebepojetí; zdůrazňována nemožnost pevného zakotvení „já“, které je zmítáno mezi mnoha různými kontexty (tamtéž: 7–8).

Rovněž poukazují na to, že s životem společnosti je, na rozdíl od „identity“ (jakožto danosti), neodmyslitelně spjata (neustále probíhající) „identifikace“ sebe a druhých. Ta rovněž závisí na kontextu a situaci, avšak může probíhat nezávisle na „identifikátorovi“, a to v rámci různých diskursů a skrze veřejně šířená vypravování (tamtéž: 14–16).

V kontextu této práce budu pod pojmem identita rozumět takové sebepojetí, kdy si člověk uvědomuje svoji příslušnost ke společenství Badagů.

Csaba Szaló pojednává o problematice formování kulturní identity v souvislosti s místem či místy, které lidé považují za svůj „domov“. Dochází k následujícímu závěru:

Není to pouze sdílená každodenní přítomnost na určitém místě, ale také periodická přítomnost na místech generujících sdílené, například estetické či religiózní, zkušenosti, jež vytváří situaci sdílení identity a společenství sounáležitosti. Je to jakási miniaturní a dočasná totalita praktického jednání, která supluje sdílenou totalitu každodenního jednání. Teoretickým předpokladem této alternativy je model kulturní komunity, která už nežije v jedné vesnici, nesdílí

místo a žitou přítomnost každodennosti, sdílí ale mýty, rituály, praktiky a zkušenosti místa, kde se její příslušníci scházejí, aby prožili událost společného shromáždění. (Szaló 2006: 158)

Domnívám se, že tento citát do velké míry vystihuje současnou situaci a pravděpodobný vývoj společenství Badagů, u něhož dochází k „odlivu“ pracovní síly z Nílgi do ostatních částí Indie i mnoha míst ve světě.

Pojednám o identitě v souvislosti s rituály. Sokol uvádí, že rituály „patří sice také mezi „antropologické konstanty“, jsou to však formy výhradně kulturní“ (Sokol 2004: 53). Pojem kultury je však příliš široký, než aby si pod ním člověk mohl jednoznačně představit konkrétní fenomén. Jelikož tato práce je zaměřena etnograficky, nemohu nezmínit mnohokrát citované Geertzovo pojetí kultury:

Domnívá se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoli za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž vědu interpretativní, pátrající po významu. (Geertz 2004: 15)

Geertzovo pojetí kultury je sémiotické, chápe ji jako vzájemně působící systémy interpretovaných znaků, které nazývá symboly, nikoli jako sílu, které by se daly příčinným způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy. Je kontextem, v jehož rámci mohou být srozumitelně (hustě) popsány. (Geertz 2004: 24)

Hendl vymezuje pojem kultury takto: „Kultura je systém sdílených názorů, hodnot, praktik, jazyka, norem, rituálů a materiálních věcí, jež jsou vyjádřením toho, jak určitá skupina pojímá svět a život“ (Hendl 2005: 118).

Szaló ve své práci uvádí v souvislosti s formováním kulturní identity během „života v pohybu“ Hannerzovu definici kultury: „základní definiční charakteristiky *kultury*, tj. existence symbolických interakcí a sociálních vztahů mezi určitým souborem lidí, předpokládají lokální charakter a místní zakořeněnost pouze za určité historické podmínky“ (Szaló 2006: 153).

Materiální kulturou v kontextu této práce rozumím věci, které lidé používají během rituálů. Sokol uvádí, že „skutečnost, že věci mohou dostávat a nést různé významy a že člověk *běžně pracuje* spíš *s významy* než s věcmi jako takovými, je pro nás velmi důležitá“ (Sokol 1998: 37). [kurzíva Š. B.]

S využitím výše uvedených východisek se tedy pokusím ukázat, jak se určité věci, používané během vybraného obřadu dosažení dospělosti dívek u Badagů, a významy,

které jim účastníci obřadů přikládají, v současné době podílejí na budování pocitu „jsem Badaga“ nejen u dívek, ale též u ostatních členů společenství.

3 OBLAST NÍLGIRI

3.1 Přírodní prostředí

Slovo Nílgiří⁷ je složeninou dvou sanskrtských slov níla neboli modrý a giri čili hora. První záznamy, kde se výraz Nílgiří objevuje, jsou nápisy v kannadském jazyce z roku 1117 n.l., kdy do Nílgiří podnikl na žádost krále Višnuvardhany z dynastie Hójašálů válečnou výpravu generál Punisa Dandájaka (Zvelebil 2002: 17). Tento název dali „Modrým horám“ pravděpodobně obyvatelé nížin, nejspíše proto, že se nad horami tvořívá namodralý opar, nebo v souvislosti s vřesovitou rostlinou *Strobilanthes Kunthianus*, zvanou *kurindži*, která přibližně jednou za 12 let zabarví svými modrofialovými květy nezalesněná místa severních a východních svahů Nílgiří.

„Je vhodné rozeznávat mezi oblastí Nílgiří (pojem širší) a nílgiřskou náhorní plošinou (pojem užší). Nílgiřská oblast je větší co do rozlohy než administrativní distrikt Nílgiří (součást jihoindického státu Tamilnád), a nílgiřské plató je jeho centrem- vlastní Modré hory.“ (Zvelebil 2002: 17)

Oblast Nílgiří se rozkládá na území tří jihoindických států, Tamilnádu, Kéraly a Karnátsky v místech, kde se spojují pohoří Západní a Východní Ghát. Geograficky je omezena 11° 10' až 11° 30' severní zeměpisné šířky a 76° 25' až 77° 00' východní zeměpisné délky. Přibližná rozloha pohoří je 2400 km², z čehož asi 40 % území leží v nadmořské výšce nad 1800 m. Při pohledu z okolních nížin se hory jeví jako „nedobytná pevnost“ (Hockings 1989: 23). Nejvyšší horou Nílgiří a druhou nejvyšší horou poloostrovní Indie⁸ je Dodabetta, tyčící se do výšky 2636 m nad hladinou moře. Mezi další významné vrcholy patří Kolaribetta – 2628 m, Mukúrti – 2554 m, Nótišy – 2530 m či Rangabottu – 1786 m. V oblasti též pramení nebo jí protéká několik řek, z nichž stojí za zmínku Bhavání, Mojár, Kaveri, Pajkára či

⁷ V literatuře jsou Modré hory zmiňovány v několika přepisech: Neilgherry, Neilgherries, Nilagiris, Nilguerries, Neelagharry, Neilgherry, Nilgerry, Nilgiris. V této práci o nich budu hovořit jako o Nílgiří.

⁸ Nejvyšší hora Anaimudi, měřící 2 695 m, se nachází v horách Cardamon, které jsou součástí Západního Ghátu, na území Idukki distriktu státu Kérala

Mullijár. Přírodní útvary hrají coby součásti mýtů důležitou úlohu v náboženském a společenském životě původních⁹ obyvatel Nílgeri.

Roku 1986 byly Nílgeri ustaveny za první biosferickou rezervaci UNESCO v Indii. *The Nilgiri Biosphere Reserve* zahrnuje oblast o rozloze 5670 km² na území Západního Ghátu, jež se vyznačuje jednak obrovskou biodiverzitou, jelikož z doposud objevených 3700 druhů rostlin a 684 druhů obratlovců je 156 endemitů, jednak diverzitou kulturní a sociální, protože na tomto území žije více jak 30 různých společenství. V roce 1940 byl v oblasti Gudalúru ustavena *Mudumalai Wildlife Sanctuary*.

Od devadesátých let 20. století se na ochraně životního prostředí a rozvoje života kmenových společenství podílí organizace *Keystone Foundation*.

Roku 1958 založil v Kotagiri Dr. S. Narasimhan organizaci *Nilgiri Adivasi Welfare Association* (NAWA), podporující kmenová společenství v Nílgeri, zejména v oblasti lékařského zabezpečení, školní výuky a hospodářských aktivit (například svépomocné skupiny).

Deset hlavních ekotypů v Nílgeri je možné roztřídit do 4 základních vegetačních typů: 1, vlhké stále zelené lesy na úpatích hor a v nižších polohách 2, suché opadavé lesy a křoviny 3, stále zelené lesy zvané šóla (anglicky *shola*, badagsky *sole*) ve vyšších polohách, obklopené savanami 4, pastviny ve vyšších polohách Nílgeri plató (toto dělení uvádí von Lengerke a Blasco, in: Hockings 1989: 52 převzato z Bellan 1985).

Život obyvatel Nílgeri byl a je ovlivňován specifickými klimatickými podmínkami. „Roční období“ jsou určována vlivy severo-východního monzunu v prosinci až březnu, jiho-západního monzunu v červnu až září a dvěma přechodnými obdobími. Z hospodářského hlediska bylo od poloviny 19. století pro komunity usazené ve vyšších polohách ve východní části hor důležité období dubna a května, nazývané „tea season“, jelikož vrcholí sklizeň čajových lístků; dnes je toto období významné i pro turistický ruch, kdy se lidé z celé Indie přesouvají z horky sužovaných nížin do chladnějších Nílgeri. V období jiho-západního monzunu, kdy jsou oblasti na západě pod mohutnými přívaly deště, v minulosti Todové stěhovali svá stáda do sušších oblastí na východě.

⁹ Původními obyvateli Nílgeri míním příslušníky kmenů a společenství, kteří oblast obývali již před příchodem Evropanů v 17. století.

3.2 *Historický vývoj Nílgeri*

Archeologické nálezy popela na pohřebištích dokládají přítomnost lidských společenství v oblasti Nílgeri již v době neolitu. Oblast Gudalúru na severozápadě byla v prvních staletích po přelomu letopočtu nejspíše součástí známé jihoindické říše Čerů. Z období mezi léty 100–1100 n.l. pravděpodobně pochází archeologicky doložená pohřebiště (Hockings 1989: 131). Od roku 1200 jsou doloženy a dochovány dolmeny s malbami a vytesanými výjevy zvířat a lidských postav (Hockings 1989: 131).

První písemné záznamy představuje výše zmíněný nápis generála Punisy Dandájaky, pořízený během vojenské výpravy do Nílgeri v roce 1 117¹⁰, iniciované králem Višnuvardhanou¹¹ (1108–1152) z dynastie Hójašálů, na němž je mimo jiné uvedeno, že „vydělil Tody“.

V 16. století oblast spravovali vládci z Vidžajanagaru, které však roku 1565 vystřídali muslimští vládci z Dekanu. Z roku 1602 pochází první ucelenější písemná zpráva o Nílgeri, kmeni Todů a Badagách, kterou pořídil italský jezuita Giacomo Finicio, vyslaný katolíky z Malabáru do hor hledat „zapomenuté“ společenství křesťanů syrského ritu (Zvelebil 2002: 36). O čtyřicet let později přešla oblast Nílgeri pod správu sultánů z Majsúru. Sultán Haidar Alí a jeho syn Típú si byli vědomi strategického významu Nílgeri a vystavěli v oblasti několik obranných pevností. Po porážce Típú sultána roku 1799¹² v bitvě s Brity u Šrírangapattamu však přešla správa Nílgeri pod britskou Východoindickou společnost.

První Brit, který podal roku 1812 zprávu o Nílgeri plató, byl William Keys. Roku 1818 se do chladné horské oblasti poprvé vydal kolektor John Sullivan, který si postavil sídlo nedaleko vesnice Kótů zvané Kótagiri a začal s budováním místní infrastruktury. Roku 1822 odkoupil od Todů rozsáhlé pozemky rozprostírající se kolem jejich osady Patx. Poblíž, na místě zvaném Utakamund, byla během jeho působení v Nílgeri vybudováno první horské středisko v Indii. Později, roku 1852, byla nedaleko města Kúnúr postavena britská vojenská základna Wellington. Britové přispěli též k rozvoji

¹⁰ U letopočtů, které dále v práci uvádím, budu pokládat za samozřejmé, že se na časové ose nachází po přelomu letopočtu.

¹¹ Král Višnuvardhana konvertoval k višnuismu, zatímco na území dnešního státu Karnátaka byl v té době hojně rozšířen džinismus.

¹² Tato bitva spadala do období čtyř anglo-majsúrských válek, které probíhaly v letech 1767–1799.

tržního obchodování, když od roku 1825 povolili obchodníkům z nížin, zvaným četijové, provozovat jednou týdně trh v Ooty.¹³

Britové rovněž zakládali plantáže kávovníkové (první roku 1838) a čajovníkové (první roku 1846), což vedlo mimo jiné k imigraci mnoha obyvatel z okolních nížin coby námezdní pracovní síly¹⁴. Tradiční zemědělské využívání půdy Badagy a Kóty narušil zákaz extenzivního stěhovavého zemědělství vydaný britskou vládou v roce 1863 i zavedení nových druhů hospodářských plodin a stromů.¹⁵

Roku 1882 byly Nílgiri ustaveny jako samostatný distrikt. Od roku 1937 do Ooty přesídlila vždy na šest nejteplejších měsíců v roce Madráská prezidencie. Poté, co roku 1947 získala Indie nezávislost na britské koruně, přešly Nílgiri roku 1950 pod správu Indické republiky jakožto distrikt s velmi dobře rozvinutou infrastrukturou a pokročilou industrializací. Roku 1967 byla nedaleko Ooty zprovozněna továrna *Hindustan Photo Films*, vyrábějící fotografické materiály, která byla po dlouhou dobu hospodářsky nejvýznamnějším závodem, poskytující práci mnohým obyvatelům Nílgiri.

Důležitým obdobím z hlediska hospodářského, sociálního i kulturního byla imigrace tamilských repatriotů ze Srí Lanky v 70. letech 20. století.¹⁶

V současnosti je distrikt o rozloze 2549 km² s přibližně 763 000 obyvateli (dle údajů v Census of India 2001) rozdělen na šest taluků neboli okresů: Udthagamandalam (Útakamund, Ootakamund, Ooty – stejnojmenné město je správním střediskem celého

¹³ Do roku 1825 měly peníze pro původní obyvatele Nílgiri platit spíše obřadní hodnotu, např. Todové využívali při pohřebních rituálech stříbrné rupie britské Východoindické společnosti z konce 18. století. (Hockings 1980: 139)

¹⁴Roku 1821 žilo v Nílgiri pouze kmenové obyvatelstvo, zatímco roku 1921 tvořilo pouhou čtvrtinu všech obyvatel této oblasti. (Hockings 1989: 363) V současnosti podle údajů Census of India je kmenové obyvatelstvo v Nílgiri distriktu zastoupeno 3,7 %.

¹⁵ Ze zeleniny to byly hlavně zelí, mrkev, brambory, dále květák, artyčok, chřest, pastinák, hlávkový salát, špenát, ředkev, ředkvička, celer, rajská jablčka, řepa a pór.

Z ovoce jablka, hrušky, nektarinky, broskve, švestky, citrony, pomeranče, angrešt, maliny, ostružiny a jahody.

Ze stromů se jedná o akácie, eukalyptus, v polovině 20. století pak různé druhy jehličnanů.

¹⁶ Na základě dvou indo-cejlonských dohod z let 1964 a 1974 se do Indie navrátilo asi 450 000 Tamilů.

distriktu)¹⁷, Kótagiri, Kúnúr a Gudalúr, Pandalúr a Kunda (viz příloha 7.1). Údaje uvedené v Census of India z roku 2001 o gramotnosti a urbanizaci v distriktu Nílgiri jsou shrnuty v tabulce v příloze 7.2.

3.3 Sociokulturní prostředí Nílgiri

Výjimečné sociokulturní, klimatické, přírodní a ekonomické podmínky¹⁸ byly od počátku 19. století, kdy do Nílgiri začali pronikat Britové, v centru zájmu badatelů z mnoha vědních disciplín. Zmínka o polyandrii Todů či systému výměnného obchodu mezi pěti kmenovými společenstvími v Nílgiri je součástí řady publikací z oboru sociální a kulturní antropologie. V současnosti se valná část literatury věnované této oblasti zabývá především proměnami tamějšího způsobu života, zejména změnou socioekonomických vazeb původních obyvatel vlivem několikanásobných imigrací probíhajících od 19. století. Rovněž jsou iniciovány snahy o udržení či obnovení ekologické rovnováhy, jež byla narušena přeměnou pastvin a lesních porostů na čajovníkové a kávovníkové plantáže, importem cizokrajných rostlin a v neposlední řadě novými způsoby získávání obživy, industrializací, urbanizací a snahou o zvýšení životního standardu obyvatelstva.

3.3.1 Původní obyvatelé Nílgiri

V této podkapitole bych se ráda alespoň stručně zmínila o kmenových společenstvích, která obývala oblast Nílgiri již před příchodem Britů v 19. století. V tomto ohledu si je dovoluji označit za „původní“, ač mnohá, ne-li všechny z nich se v horské oblasti usazovala v různých fázích historického vývoje. Zaměřím se na Kurumby, Kóty, Tody a Badagy, kteří obývají oblasti Nílgiri s nadmořskou výškou nad 1300 m.¹⁹

¹⁷ Udhamandalam je též konečnou železniční stanicí trati spojující město Méttupalajam s horskými městy Kúnúr a Ooty, jejíž výstavba probíhala v letech 1891 až 1908. V květnu 2005 byla trať zapsána na seznam světového památkového dědictví UNESCO.

¹⁸ Zvelebil uvádí jako důležitou vlastnost Nílgiri jejich „mikroareální charakter“. (Zvelebil 2002: 24)

¹⁹ Hockings uvádí, že v nadmořské výšce 1200–1300 m se nenacházejí osady žádných kmenů, ve výšce 1300–1400 m pouze čtyři badagské vesnice, přičemž komár Anopheles, přenášející malárii, přežívá pouze do výšky 1400 m. Autor na tuto skutečnost poukazuje v souvislosti s vlivem přírodní ochranné bariéry na zdraví obyvatelstva žijícího ve vyšších nadmořských výškách. (Hockings 1989: 369)

Zvelebil navrhl schematicky zachycené dělení kmenových společenství v Nílgiri na *centrální a periferní* skupinu (viz příloha 7.3)

Centrální skupinu je možno obecně charakterizovat její geografickou, sociální a ekonomickou blízkostí v oblasti Nílgiri plató a přilehlých jižních a východních svahů, zatímco společenství periferní skupiny se nacházejí v oblastech s nižší nadmořskou výškou a jí odpovídajícími vegetačními typy na východě kolem pohoří Biligiri-Rangam a Dimbham, na severu v blízkosti Majsúru a na západě v oblast Gudalúru, Vajnádu a Malabáru.

V této souvislosti je zajímavé srovnání s dělením oblasti Nílgiri, které navrhla antropoložka Nurit Bird-Davidová, na regiony Nílgiri (vlastní plató, obývané centrální skupinou) a Vajnád (tedy oblast, která se do jisté míry překrývá se Zvelebilovým vymezením periferní skupiny). V Nílgiri spolu byla kmenová společenství spojena dědičnými vazbami mezi jednotlivými rodinami, které tvořily základ výměnných, rituálních a sociálních vztahů. Navíc byla interakce mezi etniky institucionalizována a každé společenství mělo své vlastní chrámy a obřady. Naproti tomu ve Vajnádu příslušníci jednotlivých společenství své výrobky a služby nesměňovali, ale prodávali, nechávali se najímat na sezónní či námezdní práci, provozovali společné chrámy i obřady, během kterých se též do jisté míry projevila sociální hierarchie. Bird-Davidová rovněž poukazuje na to, že společenství v Nílgiri byla stereotypně spojována s určitými činnostmi navazujícími na tradiční výměnný obchod, zatímco společenství ve Vajnádu provozovala nezávisle na sobě zemědělské činnosti a sběr, případně lov (Hockings 1997: 7–13).

3.3.1.1 Kmenová společenství centrální skupiny

Nejprve je třeba objasnit několik termínů, které budou v textu použity. Předně jde o problém, jak Tody, Kóty, Kurumby, Badagy a Iruly vlastně označovat. První popisy těchto společenství pocházejí z let 1812–1821 od anglických zeměměřičů, správních úředníků či misionářů. Ti ve svých pracích referovali o „kastách“. Francouzský cestovatel a učenec Louis-Théodore Leschenault de la Tour použil roku 1822 označení „kmeny“ (fr. *tribu*). Z roku 1832 pochází z pera kapitána H. Harknesse, sekretáře Královské asijské společnosti, práce zvaná *Popis jedinečné prapůvodní rasy obývajících vrcholky hor Neilgherry* (zdůraznila Š. B.). Misionáři v průběhu 19. století neváhali psát o „horských kmenech“, „kmenech džungle“, „primitivních kmenech“ či „divokých kmenech“. (Zvelebil 2002: 49)

Mandelbaum uvádí, že všechny skupiny v Nílgeri („Nilgiri groups“) sdílí jisté společné rysy s drávidskými kastovními společnostmi z nížin – například příbuzenskou terminologií, důraz kladený na rituální čistotu a znečištění, pro něž si však stanovují vlastní pravidla a jež se promítají i do sociální hierarchie. Rovněž poukazuje na podobnost tradičního systému výměnného obchodu zboží a služeb s výměnou *jajmani* (Hockings 1989: 5), kterou Murphy popisuje následovně:

„Kasty jsou na sobě navzájem závislé ve výměně specializovaných výrobků a služeb, za něž se ve městě platí penězi, zatímco na vesnici se vyměňují prostřednictvím systému *jajmani*. V zemědělských vesnicích většinou není více než šest až dvanáct kast a každá z nich se věnuje činnosti nezbytné pro přežití obce. Platba za zboží a služby se provádí systémem reciprocity, kdy lidé vykonávají za farmáře po celý rok jeho práci, za což v době sklizně dostanou tradičně vyměřené množství obilí. Stejně tak si služby mohou vyměňovat tesař a holič, aniž by si předávali peníze; všichni obyvatelé vesnice jsou spojeni tradičními povinnostmi a právy. Systém *jajmani* tak pomáhá stvrzovat základní rozštěpení indické společnosti a udržovat klid a mír v rámci úzce vymezeného života vesnice.“ (Murphy 2001: 164).

Rozhodla jsem se referovat o všech skupinách původních obyvatel v Nílgeri plató jakožto kmenových společenstvích, o Badagách pak jako o společenství²⁰. Do jisté míry tím též reflektuji fakt, že uvedená kmenová společenství jsou v Census of India vedena jakožto sepsané kmeny („scheduled tribes“), zatímco Badagové se řadí k zaostalým třídám („backward class“).

Dále je třeba upřesnit pojem „tradiční“ kultura. Jelikož všechna kmenová společenství i Badagové mají vlastní *nepsané* jazyky²¹, nejstarší dostupné popisy těchto kultur, na něž pozdější antropologové a etnologové navazují, pocházejí z počátku 19. století od britských úředníků a misionářů. Lze tedy předpokládat, že tyto údaje zachycují způsob života společenství, který nebyl ovlivněn cizími vlivy do takové míry jako ve 20. století a je tedy možné jej považovat za „tradiční“. Z dostupných materiálů čerpám pro účely této práce z děl *Castes and Tribes of Southern India* od E. Thurstona a

²⁰ Překlad anglického termínu „community“, který ve svých pracích používá Paul Hockings.

²¹ V současnosti však začínají pro přepis svých jazyků vzdělání příslušníci kmenových společenství používat tamilskou abecedu či latinku, proto se domnívám, že by nebylo vhodné označit je za společenosti předliterární. Kromě toho se vlivem rostoucí gramotnosti většina příslušníků těchto společenství stává bilingvní – vedle vlastního jazyka hovoří i píší tamilsky.

K. Rangachariho, *The Todas and Kotas of the Nilgiri Hills* od E. Thurstona a *The Nilgiris* od W. Francise (viz PRAMENY A LITERATURA).

Mezi obecné charakteristiky všech těchto společenství patří vlastní jazyk, k jehož zapisování je možné použít abecedy jihoindických drávidských jazyků či latinku doplněnou speciálními znaky. Každý z těchto jazyků se mnohdy dialektově liší vesnici od vesnice. Dalším společným rysem je endogamie na úrovni celého společenství. Sňatek mimo společenství vede často buď k úplné ostrakizaci, nebo zavdává ke konfliktům v náboženské i sociální rovině²².

Specifikem soužití původních obyvatel Nílgeri byla též výměna statků a služeb, která probíhala mezi kmenovými společenstvími a Badagy prakticky do 30. let 20. století. Hlavní směnné artikly Todů bylo mléko a mléčné výrobky, Badagové vyměňovali obilí, zeleninu a působili jako zprostředkovatelé výměny s lidmi z nížin, Kótové se specializovali na řemeslné výrobky a hudební produkci, Kótové a částečně i Irulové poskytovali ostatním společenstvím lesní produkty (med, dříví) a byli obávanými čaroději i uznávanými léčiteli. Dané „specializace“ se projevovaly i ve společenském a náboženském životě původních obyvatel (například svatyně-mlékárny u Todů nebo kmenová hierarchie). Příčinou zániku, nikoli však naprostého, těchto vazeb bylo rozšíření trhů ve větších městech v Nílgeri, kde zejména Badagové začali nakupovat levnější zboží od obchodníků z nížin. Prohlubující se kontakty s majoritní společností rovněž vedly Badagy k upouštění od tradičních vazeb na původní obyvatele Nílgeri, kteří se v mnoha ohledech hůře adaptovali na měnící se socio-ekonomické prostředí a představovali tak pro Badagy jakousi „brzdu pokroku“. Vazby zachycené v grafu v příloze 7.4 jsou tedy jakousi vzpomínkou na z valné části již neexistující, ač staršími generacemi doposud vzpomínané styky a vazby mezi Tody, Kóty, Kurumby a Badagy.

²² V této souvislosti je třeba podotknout, že nebyly zcela nepřijatelné, ač jistě nepřilíživě přijímané, sexuální styky např. mezi Badagy a Todkami či Kótkami, v nichž jistou roli hrála sociální hierarchie (Hockings 1980), nebo Tody a ženami Mudugů a obráceně v rámci udržování tradičních přátelských vztahů (Furer-Haimendorf 1954) – Walker však od Todů nedostal o těchto vazbách dostatečné důkazy (Walker 1986: 33).

4 PŘECHODOVÉ RITUÁLY BADAGŮ

4.1 Společenství Badagů

Badagové (ve zprávách prvních Evropanů označovaní jako „Burgher“, jinak též Vadugové či Vadagové – od *bada/vada*, což v kannadštině znamená sever) jsou dnes nejpočetnějším původním společenstvím v Nílgeri (odhady se pohybují kolem 150 000). Od začátku 19. století obývají celkem asi 370 vesnic v Nílgeri a od 20. století se začali převážně z ekonomických důvodů usazovat v různých částech Indie a během posledních desetiletích i v zahraničí.

Jejich původ je nejasný, pravděpodobně však do Nílgeri přišli v několika vlnách od druhé poloviny 16. stol. z oblasti Majsúru v dnešním státě Karnátaka.

Paul Hockings uvádí dělení Badagů do několika typů sociálních jednotek, které však nelze přímo přirovnat k indickým džátí.²³ Pouze nejvyšší a nejnižší frátrie v sociální hierarchii dodržují přísnou endogamii. Vegetariánství je pak principem dělení společenství Badagů na moiety.

S tímto dělením souvisí i některé odlišnosti mezi Badagy. Přesto lze shrnout některé obecné charakteristiky. Kromě křesťanů jsou Badagové šivaisté²⁴, všichni však uctívají jakési mýtické prapředky – bohyni Hette a boha Hirijodaju. Základem společnosti je patrilinéární a patrilokální rodina. Obyvatelé jedné vesnice jsou obvykle spjati příbuzenstvím a jednotlivé vsi jsou tudíž exogamní. V několika posledních desetiletích se v rovině socio-ekonomické i náboženské stále více přibližují majoritní hinduistické společnosti.

²³ Od nejmenších po největší Hockings seřadil sociální jednotky následovně: rozšířená patrilokální rodina – „minimal lineage“ – „minor lineage“ (všechny jsou exogamní a vyskytují se v rámci jedné vesnice) – „major lineage“ – „maximal lineage“ (tyto dvě jsou rovněž exogamní, nejsou však omezeny hranicemi jedné vsi) – patrilinéární rod (exogamní a rozptýlený do více vesnic) – frátrie – moieta – společenství Badagů (mohou být endogamní i exogamní a jsou omezeny oblastí Nílgeri) – „kola“ (čtrnáct sept, exogamní, všeobecně se má za to, že jsou rozšířeny po celé jižní Indii). (Hockings 1980)

²⁴ Šivaismus je hinduistický směr, hojně rozšířený v jižní Indii (zejm. Tamilnádu), jehož vyznavači uctívají boha Šivu (který spolu s bohem Višnu a Brahmou tvoří božskou trojici *trimúrti*) v různých jeho podobách (např. v antropomorfní formě jako Šivu Natarádžu – tančícího Šivu, či *lingam*, idol falického tvaru s mnoha symbolickými významy). Šivovou partnerkou je bohyně Párvatí a jejich synové Ganéša, Murugan a Ajjapan jsou rovněž božstva uctívána po celé jižní Indii.

Vesnice (zvané *hatti*) stavěné ve svazích tvořilo v minulosti pouze několik ulic (zvané *kéri*) jednopatrových řadových domů (nazývané *mane*, z rituálního hlediska je dodnes nejdůležitější nejstarší dům ve vsi zvaný *doddamane*), dnes přibývají četné novostavby v běžném jihoindickém stylu.²⁵

V uplynulých desetiletích došlo též ke změně způsobu obživy. Namísto tradičního farmářství a pěstování obilí i zeleniny se většina Badagů zapojila do práce na čajovníkových plantážích, jiní započali dnešní trend nabytí kvalitního vzdělání a získání práce ve městech (jedná se především o profese inženýrů, lékařů, právníků, inženýrů a další) – jedním z důvodů je i rapidní pokles výnosů z čajovníkových plantáží. Výjimkou není ani to, že dnes ženy pracují jako úřednice či učitelky, ačkoli v minulosti jim příslušela pouze práce na poli a starost o rodinu.

Důležitou součástí tradičního života Badagů byl chov dobytka. Krávy, mléko i nástroje spojené s jeho zpracováním či konzumováním hrály důležitou roli při nejrůznějších svátcích a obřadech (tak jako všichni hinduisté považují i Badagové krávu za posvátnou). V současnosti se stáda podstatně ztenčila (vinou úbytku pastvin v důsledku zakládání čajovníkových plantáží) a s tím mizí i mnohé tradiční svátky a rituály (např. obřad prvního dojení krávy u chlapců).

S ohledem na záměr své práce se na tomto místě budu věnovat problematice přechodových rituálů u Badagů a některé dílčí informace týkající se způsobu života Badagů uvádím v přílohách 7.6, 7.7, 7.8, 7.9, 7.10, 7.11 (jedná se o stručný výtah z literatury, která je v České republice doposud takřka nedostupná).

4.2 Přechodové rituály v indickém kontextu

V indickém kontextu je v profánní i sakrální rovině života jedince i společnosti kladen důraz na rozlišování mezi čistým a nečistým. Při rituálech a obřadech je proto přechod do posvátného stavu spojen s očistou, již může být dosaženo několika způsoby – koupelí či omytím rukou nebo vypláchnutím úst vodou, půstem, vystříháním se sexuální aktivity či pronesením posvátných formulí (*manter*). Čistota se demonstruje též použitím materiálů se symbolickým významem – např. zlato a hedvábí jsou považovány za symboly čistoty a bohatství (Bean(ová) 1981: 592).

²⁵ Je totiž zvykem, že v domě otce zůstával pouze nejmladší syn a ostatní si postaví vlastní dům. V současnosti se mnoho mladých rodin stěhuje do bytů ve městech.

Podstatnou roli hraje při obřadech i složka materiální. Symbolický význam určitých předmětů a praktik s nimi spjatých umožňuje všem zúčastněným navázat přímý kontakt s posvátnem. Tím se rovněž mohou předávat a potvrzovat dané hodnoty a společenské normy ve společenství. U Badagů tvoří důležitou součást obřadů různé pokrmy, oblečení, šperky, dále prostorové uspořádání (symbolika pravé a levé strany²⁶, vnitřní a vnější části domu²⁷) a předměty sloužící k demonstraci postavení osob v rámci hierarchie společenství (např. turban náčelníka či deštník jakožto symbol úctyhodnosti).

Přechodové rituály odehrávající se během obřadu dosažení dospělosti u dívek, o nichž budu dále v textu pojednávat, praktikují především Badagové z frátrie Gaudů²⁸, u ostatních fratrií se mohou do jisté míry lišit. Toto zaměření je dáno oblastí, kde jsem prováděla terénní výzkum – jednalo se o vesnice Badagů Gaudů v okolí města Kótágiri a v několika vesnicích Gaudů nedaleko Ooty.

4.3 *Přechodové rituály Badagů*

Mezi nejdůležitější rituály spjaté s průběhem života Badagů patří pojmenování, první střihání vlasů, dosažení dospělosti dívek, svatba a pohřeb. Mezi vzpomínané přechodové rituály, které dnes již nejsou prováděny, patří první dojení krávy (u chlapců) a vzpomínkový obřad na celou jednu vymřelou generaci zvaný *Manemale*. (Hockings 1988: 7)

Většině z těchto obřadů je přikládána velká důležitost i v majoritní hinduistické společnosti v Indii (pojmenování, dosažení dospělosti, svatba, pohřeb). Pro Badagy, Kóty, Tody i Kurumby jsou však příznačné tradiční tzv. suché pohřby, tedy jakési velké vzpomínkové slavnosti, během nichž se symbolicky (prostřednictvím kostí či vzpomínkových předmětů) uctívají předkové, kteří zemřeli během určitého delšího období. V současnosti se od těchto slavností upouští, pouze Kótové se k suchým pohřbům vrací.

²⁶ V Indii je běžně rozlišována pravá ruka jako čistá a levá jako špinavá.

²⁷ Ve vnitřní části domů se nachází domácí oltář, který by měl být spolu s ohništěm v kuchyni chráněn před „znečištěním“, které mohou způsobit osoby postavené níže ve společenské hierarchii nebo cizinci.

²⁸ Při četbě odborné literatury věnované životu společenství Badagů jsem často nabývala dojmu, že autoři dostatečně nerozlišovali mezi praktikami jednotlivých fratrií v různých oblastech Nílgeri, jelikož většina faktů z obecných popisů „tradičních praktik“ odpovídá rituálům frátrie Gaudů. Méně početným skupinám lingajatů a křesťanů nebyla doposud věnována přílišná pozornost.

Od hinduistických praktik se mezi společenstvími centrální skupiny v Nílgiri nejvíce odlišují Todové. Důležitá u nich byla iniciace chlapců do role mlékařů vypálením jizvy na paži, ale stejně jako obdobný rituál Badagů se dnes již nepraktikuje. U dívek předcházela rituálnímu odloučení v době první menstruace symbolická i faktická deflorace. Jak uvádí Walker, Todové jsou mimo jiné výjimeční i tím, že ženy v době menstruace, které jsou v hinduistické společnosti považovány za nečisté, nejsou vyloučeny z běžného života a chodu domácnosti, musí se však vystríhat kontaktu s posvátnými předměty a knězem-mlékařem (Walker 1986: 204). Polyandrie, související v jistém smyslu i s principem rovnosti a bratrství mužů v rámci jedné ze dvou sub-kast, se jistě promítla do svatebních obřadů, kdy v sedmém měsíci těhotenství jeden z mužů symbolicky přiloží malý luk a šíp na tělo těhotné ženy a tak se stává otcem jejího dítěte. Tradiční obřady i náboženské svátky Todů jsou v současnosti poznamenány obrovským úbytkem posvátných buvolů (tradičního symbolu bohatství) i svatyní-mlékáren.

Obřady Badagů si v současnosti podržují některé tradiční prvky, ale doznávají velkých změn. Například dosažení dospělosti u dívek nabylo velmi odlišnou podobu po zániku menstruačních chýší. Jakýsi iniciační rituál chlapců – první dojení krávy – se dnes již vůbec nepraktikuje. Svatby jsou jednou z příležitostí, kdy Badagové mohou prezentovat své socio-ekonomické postavení nejen v rámci svého společenství, ale též majoritní společnosti – proto je dřívější prostý obřad přechodu nevěsty z rodného domu do vsi manžela, který byl potvrzen až početím, v současnosti rozšířen o dvoudenní hostinu a není neobvyklá ani velkolepá slavnost ve společenských budovách vyhrazených právě k tomuto účelu. Snad nejtradičnější podobu si podržují pohřby, které se však liší u Badagů lingátů, Gaudů či křesťanů – křesťané pohřbívají nejčastěji v rakvích do hrobů na hřbitově s mohylami, Gaudové své mrtvé spalují i pohřbívají a lingáté praktikují zvláštní ukládání zesnulých v sedě do speciálně vykopaných jam.

Z dosud známých prací podrobněji analyzoval pohřební rituály Paul Hockings (Hockings 2001), který rovněž shrnul poznatky o dalších obřadech životního cyklu (Hockings 1980 a Hockings 1980b), jež však přestávají odpovídat jejich současné podobě.

4.4 *Obřady dosažení dospělosti dívek*

Jak uvádí van Genneep, iniciační rituály spjaté s dosažením fyzické dospělosti se u žen pojí s rituály odluky od bezpohlavního světa a rituály přijetí do světa sexuálního (tedy společenství jedinců téhož pohlaví), přičemž schéma těchto rituálů bývá u mnoha společenství obdobné, což je dáno obdobnou společenskou úlohou žen. Naproti tomu u mužů mohou iniciační rituály nabývat různých podob v závislosti na jejich budoucím povolání. Mircea Eliade v souvislosti s rituály puberty uvádí, že odhalují sexualitu, která se ve všech „přírodních společnostech“ (sic!) podílí na sféře posvátna (Eliade 2004: 16)

V lidové víře Badagů převládá přesvědčení, že menstruace přichází z vůle boží. Žena je v době menstruace ve většině indických domácností považována za nečistou a po určitou dobu vyloučena z běžného života, nebo se alespoň musí vystríhat určitých činností, fyzického kontaktu s lidmi a vstupu na posvátná místa. Eliade uvádí, že každoměsíční odloučení žen je dle Wilhelma Schmidta zvyk doložený zejména u nomádských lovců a pasteveckých národů, jejichž ekonomika se opírá o zvířata a jejich produkty a kde menstruační krev přináší smůlu (Eliade 2004: 77).

Obřady dosažení dospělosti u dívek jsou důležitým mezníkem v životě všech indických žen. U Badagů se s ním pojí některé specifické prvky, které dle zjištění vyplývajících z výzkumu se v současnosti podílejí na utváření identity jak badagských žen, tak společenství jako celku.

4.4.1 *Popisy obřadů dosažení dospělosti v odborné literatuře*

Dnešní podoba rituálu se v mnoha rysech odlišuje od rituálu tak, jak jej popsali Britové na začátku 20. století, jelikož zanikla instituce menstruačních chýší a povinná školní docházka jistou měrou přispívá ke zkrácení doby, po kterou je dívka z běžného života vyloučena.

Francis například stručně popsal obřad spojený s první menstruací následovně. Dívka je od okamžiku, kdy začala poprvé krvácet, držena v menstruační chýši (*holagudi*), která se nachází v každé vesnici, až do následujícího úplňku. Během této doby rodiny z vesnice posílají do chýše mouku, z níž všechny neprovdané dívky, které se v chýši sejdou, připraví pokrm, který společně pojí. V den úplňku se dívka vrátí do rodného domu, dostane nové oblečení a sedí před domem, dokud nevyjde měsíc. Tehdy ji pět starších žen přivede do domu, kde ji na prahu přivítá matka a požehná jí za použití

příslušné formule (přeje jí, aby brzy založila vlastní domov, měla dobrého manžela a silného syna) a předloží dceři pokrm. Dívka trochu ochutná a zbytek roznese do všech domácností ve vsi. Hospodyně pokaždé pronesou stejné požehnání jako prvně matka a pozvou dívku, aby s nimi pojedla. O dva dny později dívka podstoupí tetování na čele, které je viditelným znamením toho, že dívka již dosáhla věku na vdávání. (Francis, 1907: 131)

Thurston uvádí, že dívka, u níž se očekává první menstruace, je preventivně poslána čtyři až pět dní před úplňkem do *holagudi*, kde setrvá jednu noc, po které se vrátí domů, oblečena do nových šatů (staré zanechala v chýši). Při příchodu zdraví všechny přítomné a dostává od nich požehnání. Následující neděli obejde domy svých příbuzných, kde dostane cizrnu (badagsky *kadalai*) a další jídlo. Do doby, než úplňk přejde v půlměsíc, nesmí vstoupit do vnitřní části domu. (Thurston 1909: 102–103)

Hockings během 70. let 20. století zaznamenal následující údaje týkající se obřadů spjatých s první menstruací. První menstruace se obvykle dostaví kolem dvanáctého roku života. Dívka tráví dobu, po níž je rituálně vyloučena, v *holagudi* (ta se v některých vesnicích zachovala pouze za tímto rituálním účelem), v nepoužívaném chlévě či neobydleném domě, případně jí je doma vyhrazena část místnosti. Nesmí se dotknout mléka, chodit k veřejnému zdroji vody, k chrámu či *doddamane*, účastnit se oslav a obřadů, překročit strouhy s vodou či cestu vedoucí z chrámu k domu kněze (na toho se nesmí ženy v době menstruace ani podívat – pro výstrahu kněz obvykle vydává při cestě po vsi zvuk *hau hau*²⁹, u lingátů zvoní na zvoneček), nesmí opustit území vesnice a nosit dříví z lesa. Ze surovin, které jí donesou obyvatelé vesnice (rýže, mouky a zeleniny), si sama vaří jídlo. Do běžného života se dívka může vrátit v pondělí, středu či pátek³⁰, které připadnou na první den po novu či den těsně před nadcházejícím

²⁹ Slova *hau hau* či *hau hau jé hau hau* Hockings interpretoval jako vyjádření radosti (Hockings 1968: 414) či jako zvuk, který má odvrátit neštěstí (Hockings 2001: 13). Dle informátorů z Džakkanáre tento zvuk v minulosti sloužil k odstrašení divoké zvěře (které se v minulosti pohybovalo v lesích na Nílgeri plató mnohem více než dnes – například sloni, gepardi, medvědi) či jiných nebezpečných sil, dle informátora H (muž, 61, ženatý, SŠ, Kávatti, Gauda, AJ) z Kávatti nedaleko Ooty jde o badagskou posvátnou slabiku, jakousi obdobu *óm*.

³⁰ Pondělí býval pro Badagy sváteční den, dodnes je spolu se středou a pátkem považován za vhodný pro pořádání obřadů a uskutečnění důležitých rozhodnutí či započetí nějaké činnosti, na rozdíl od

úplňkem. V den návratu se před domem omyje, obleče si nové oblečení a ostříhá si nehty. Přes hlavu si uváže šátek, případně přehodí volný konec *sáří*. Práh domu může překročit pouze po západu slunce, kdy jsou vidět první hvězdy, a to jen pravou nohou. V průchodu mezi víceúčelovou místností a kuchyní poklekne a čelem se dotkne země, čímž symbolicky slíbí, že nikdy nepošpiní posvátné místo *hogamane*³¹. Starší se pomodlí, dívka se pokloní před nejstarší osobou v domě a poté před všemi příbuznými. Se stejně starou dívkou se vydá na obchůzku po vesnici, během níž se pokloní před všemi staršími. V každém domě musí, i jen symbolicky, přijmout malé pohoštění (trochu mléka), čímž se utvrzuje pocit sounáležitosti a příbuzenských svazků v rámci jedné vesnice. Všichni jí musí požehnat („Bud’ ti přáno brzy se provdat, mít syna, postavit vlastní dům a šťastně žít.“). Od té chvíle je považována za dívku na vdávání, což bylo tradičně stvrzeno o pár dnů později vytetováním znamének na čelo. (Hockings 1980 b: 60–62)

Kromě toho Hockings zmiňuje rovněž další význam instituce menstruačních chýší – v tomto „nečistém místě“ (jak by se slovo *holagudi* dalo přeložit) se diskutovalo o důležitých problémech týkajících se společenského soužití v rámci rodiny, vesnice i celých oblastí a často právě zde docházelo k rozhodnutím při výběru vhodných partnerů pro sňatek. (Hockings 1980 b: 65)

4.4.2 *Popis obřadů dosažení dospělosti na základě dat získaných během terénního výzkumu*

Tolik tedy k popisům rituálů dosažení dospělosti v dostupné literatuře. Pokusím se nyní vylíčit průběh obřadu na základě poznatků, získaných během pobytu ve vesnicích Badagů Gaudů v oblasti kolem města Kótagiri v první polovině roku 2005. Popis zachytí jakousi osnovu průběhu všech čtyř obřadů, kterých jsem byla svědkem.

Zúčastnila jsem se čtyř obřadů dosažení dospělosti dívek. První dva se odehrávaly v Džakkanéri (od 2. 5. do 6. 5. 2005 a od 6. 5. do 10. 5. 2005), další ve vsi Kérbettu (od 15. 5. do 18. 5. 2005) a poslední v Keččigatti (od 22. 7. do 26. 7. 2005). Věk dívek byl v chronologickém pořadí 15, 13, 11 a 12 let.

úterý, čtvrtek, soboty a neděle, které jsou považovány za nepříznivé. V době mezi úplňkem a následujícím půlměsícem by se neměly konat žádné obřady kromě pohřebních. (Hockings 1989: 215)

³¹ Bývalo to místo, kde se zpracovávalo mléko – dnes je spíše raritou.

Jakmile matka zjistí, že dcera dostala první menstruaci, ihned o tom informuje rozšířenou rodinu a ostatní příbuzné (při osobním kontaktu či telefonicky) i sousedy ve vsi. Poté propočítají, kolik dní musí dívka strávit v odloučení, načež ohlásí absenci dívky ve škole. Od té chvíle se jí nesmí nikdo dotknout a ona sama nesmí vstoupit do vnitřní části domu, protože by ji svou přítomností znečistila. Dívka se omyje a oblékne si vyprané, avšak starší oblečení, které bude možné poslední den rituálu spálit.³² Posadí se do místnosti ve vnější části domu, v níž nejsou žádné posvátné předměty, na starší matraci a příkrývky, které matka rozprostřela na podlaze. Tím začala fáze rituálního odloučení dívky od okolní společnosti.

V této místnosti prodlévá dívka následující tři až čtyři dny. Během této doby musí dodržovat několik zásad: pamatovat, že všechny věci, kterých se dotkne, budou muset být spáleny, vyhýbat se tělesnému kontaktu s druhými lidmi, jelikož dotykem menstruuující žena přenáší své znečištění na ostatní, nevstupovat do vnitřní části domu a používat na toaletě, nacházející se mimo dům, zvláštní nádobu na vodu, zbytečně neprodlévat mimo vyhrazené místo (například před domem), neodcházet daleko od domu a na každý svůj pohyb předem upozornit, aby předešla nějakému nedopatření. Ve své podstatě je dívka naprosto vyloučena z běžného života dětí školou povinných i dospělých.³³

Dívka se po dobu svého vyloučení nemyje a nosí starší oblečení, které se po uplynutí doby vyloučení spálí. Většinu času tráví na vyhrazeném místě v dané místnosti, od rodiny dostává uvařené jídlo (rýži a *sambar*³⁴ či *rasam*³⁵) v plastovém či papírovém sáčku a pití (čaj s mlékem, vodu, šťávu) v plastovém kelímku. Od návštěv (příbuzní, sousedé, spolužáci a kamarádi) dostává drobné dárky jako sladkosti (dle informátorů prý dívka sladké v tuto dobu potřebuje, aby byla zdravá) či časopisy, případně nějaké věci „pro zábavu“ (malování apod.), které je možné následně vyhodit či spálit. Veškeré předávání probíhá tak, že lidé jídlo či věci položí před dívku na zem, odkud si je ona

³² Pravděpodobně jí matka při té příležitosti zasvětila do použití hygienických vložek, avšak položit otázku na toto téma bylo při mém postavení cizinky a hosta nevhodné.

³³ Nepodařilo se mi zjistit, co by se stalo, kdyby u dívky propukly zdravotní komplikace a byl nutný její převoz do nemocnice a tím pádem narušena všechna rituální opatření, jelikož podobné případy lidem nebyly známy.

³⁴ Hustá zeleninová omáčka, která je běžnou součástí jihoindických pokrmů.

³⁵ Pálivá pepřová omáčka, kterou Badagové často servírují jako závěrečný chod, jelikož zdůrazňují její dobré vlastnosti pro zažívání.

přebere. Rodina jí na požádání pouští v místnosti rádio, přičemž velmi oblíbené jsou tamilské rozhlasové stanice hrající tamilskou filmovou hudbu. Dívka spí na matraci na zemi, v noci s ní v téže místnosti, avšak na posteli, spí matka či některá ze starších příbuzných, aby se dcera nebála.

Poslední večer, kdy je dívka takto vyloučena, se v jejím domě konají přípravy na zítřejší obřad, během kterých se sejdou příbuzní z matčiny i otcovy strany a další pozvaní hosté. Po vstupu do domu se všichni nejprve pozdraví s dívkou a předají jí dárek či sladkost. Poté vstoupí do vnitřní části domu, kde se vřele přivítají s dalšími členy rodiny a předají jim rovněž drobné dárky (obvykle potraviny, oblečení nebo hračky pro děti).

Nejprve jsou všichni pohoštěni čajem či kávou s mlékem, poté rýží se zeleninovým *sambarem* a s *rasamem* podávanými na palmových listech³⁶. Nepřichází v úvahu, aby někdo z přítomných toto pohoštění odmítl. Lidé hovoří o dění ve svých vesnicích, událostech, které se týkají příbuzných či známých (chystané svatby, problémy s čajovníkovými plantážemi či obchodem, nemoci starších příbuzných a zdraví nastávajících maminek apod.), i o politickém a kulturním dění v Tamilnádu³⁷.

Starší ženy jsou oblečeny do tradičního bílého oblečení (s blůzičkou) nebo *sári* (v tom případě mají přes ramena přehozen bílý pléd), mnoho z nich má na hlavě šátek. Mladší generace žen (přibližně do čtyřiceti let) má na sobě obvykle *sári* či *salvar*³⁸. Muži jsou oblečeni buď do *dhóti*,³⁹ nebo kalhot a košile.

³⁶Zelené palmové listy jsou v Indii běžně užívány namísto talířů. Ačkoli v mnoha badagských domácnostech se v každodenním životě užívají plechové tácy, které jsou dokonce jakýmsi důkazem dobrého životního standardu té které rodiny, pro slavnostní hostiny pro více lidí u příležitostí jako svatby, pohřby, náboženské svátky a podobně používají palmové listy. Listy měří i několik metrů, proto se nejprve napříč nařezou na menší části, které je třeba před použitím očistit vodou. Po skončení stolování se listy obrací podél hlavního žebra – tento úkon v sobě nese i symbolický vzkaz, jelikož přeloží-li člověk list směrem k sobě, dává tím najevo, že se rozchází v dobrém a k hostiteli se v budoucnu vrátí, obrátí-li ovšem list směrem od sebe, pravděpodobně se již vrátit nemíní.

³⁷ Velmi oblíbeným tématem konverzací jsou tamilské či hollywoodské filmy. Často toto téma souvisí s politikou, jelikož není neobvyklé, že slavní herci se stávají slavnými politiky – v nedávné době např. tamilská ministryně Džajalalita, jejíž podobizna se mimochodem často nacházela mezi „svatými obrázky“ u domácích oltářů.

³⁸ *Sári* (jakési šaty sestávající z blůzky, spodničky a několik metrů dlouhého pruhu látky ovinutého kolem těla) i *salvar* (dlouhá halenka a volné kalhoty) jsou běžnými ženskými oděvy v Indii.

³⁹ *Dhóti* představuje mužský oděv sestávající z pruhu bílé látky ovinutého od pasu po kotníky.

Ženy se pak baví do pozdních nočních hodin v jedné z místností ve vnitřní části domu, přičemž dojde i na tanec. Muži mezitím navštíví sousedy a příbuzné.⁴⁰ Toto vše se odehrává jaksi za zády dívky, která sedí na svém vyhrazeném místě a snaží se od těch, kdo k ní občas zavítají, zjistit, co se právě odehrává. Některé z příbuzných se odeberou do kuchyně připravovat suroviny a dekorace na ranní část obřadu – loupou brambory, krájí zeleninu a namáčejí fazole na *sambar*, uvazují na nitě květy karafiátů a jasmínu na ozdobu místnosti, kde proběhne *púdža*⁴¹, též na ozdobu nádob, které při ní budou použity, a zvláštní šňůrku s květy jasmínu, kterou dívce upevní na cop. K ránu se začínají loučit sousedé, přičemž všichni slíbí účast na ranním obřadu, a v domě zůstanou pouze příbuzní, kteří dokončují přípravy na ráno.

Matka před svítáním proutěným koštětem zamete *kéri* před domem, což je běžná každodenní praxe, jakési očištění po noci, během níž se probouzejí duchové a temné síly. Pokud není *kéri* vybetonovaná, polije udusanou hlínu vodou smíšenou s kravským lejmem⁴².

Poté vzbudí dceru ještě před svítáním. Dívka sebere pokrývky a odnese je na určené místo před domem, kde jsou spolu s oblečením, které na sobě měla po celou dobu vyloučení, bezprostředně spáleny. Další příbuzné vytřou celý dům a zvláštní pozornost přitom věnují místu, kde dívka pobývala a obýváku s domácím oltářem. Poté se všichni příbuzní převléknou do svátečních šatů.

Mezitím se dívka v koupelně důkladně omyje horkou vodou, mýdlem a šampónem a tak se zbaví svého znečištění. Dostává se tím do liminární fáze – již není „nedotknutelná“, nachází se však v postavení mezi dítětem a ženou.

Teta z otcovy strany s několika dalšími ženskými příbuznými dívce pomohou s oblékáním „tradičního“ badagského ženského oděvu (viz přílohy 7.12, 7.13). Kvalita látky i velikost šperků či ryzost zlata vypovídá o ekonomickém – v současné době tedy i sociálním – statusu dívky a její rodiny, který může zapůsobit na případného budoucího ženicha – proto jsou při této příležitosti často obětovány dlouhodobější rodinné úspory. Důležitými šperky jsou dva kovové prsteny, které jsou dnes běžně k dostání

⁴⁰ Není výjimkou, že tyto návštěvy jsou doprovázeny požíváním alkoholických nápojů, což ovšem teoreticky neplatí pro průběh žádného z přechodových rituálů.

⁴¹ Náboženský obřad, během něhož jsou před idoly božstva prostřeny obětiny.

⁴² Tato praxe je běžná v mnohých indických domácnostech, jelikož v lidové víře má směr posvátného kravského lejna a vody dezinfekční účinky.

v obchodech či na trhu v Kótagiri, ale původně je ze stříbra vyráběli Kótové. Ty se dle informátorek dříve používaly coby předloha pro tetování kroužků na čele a byly nepostradatelným doplňkem badagských žen. Dále si nasadí nákotníčky, skleněné, kovové či umělohmotné náramky, zlaté řetízky a náhrdelník a náušnice. Dnes jsou všechny šperky spíše výrazem ekonomického postavení rodiny v rámci společnosti, nejedná se o tradici v tom smyslu, že by šperky dědily ženy z generace na generaci nebo je dodávali, tak jako v minulosti, Kótové. Nezbytným doplňkem takto „tradičně“ oblečené dívky je bílý šátek, uvázaný po badagském způsobu. Vlasy si dívka pro tuto část obřadu ponechá rozpuštěny. Od majoritní společnosti převzaly badagské ženy též zvyk zdobit dlaně dívky (či nevěsty při svatbě) *mehendi*⁴³.

Matka a ostatní ženy se mezitím ujmou zpracování předpřipravených surovin na chystané pohoštění pro hosty. Počítají vždy raději s větším množstvím jídla, které je třeba připravit, protože by pro rodinu dívky bylo ponižující, kdyby na některého z hostů nezbylo. Otec přinese tři speciální nádoby, dvě kovové a jednu hliněnou, které se užívají při slavnostních příležitostech, řádně je očistí, naplní vodou a postaví do obýváku pod domácí oltář. Nádoby i místnost jakož i vchod do domu dekorují připravenými šňůrami s navlečenými čerstvými květy bílé a oranžové barvy. Několik okvětních lístků růží se též rozprostře na hladinu nádob, naplněných vodou po okraj.

Muži v tutéž dobu začínají v *kéri* před domem připravovat ohniště, na nichž se budou ve velkých kovových hrncích ohřívat rýže a *sambar*. Pomalu se začínají scházet hosté ve slavnostním oblečení. Pro muže sestává z bílého *dhóti* a bílé či barevné (hlavně u mladších generací) košile, starší či úctyhodní pánové mohou mít i sako či turban, v tom případě však svůj oblek doplní o bílý šál, přehozený kolem krku. Symbolem jejich úctyhodnosti je též složený deštník či vycházková hůl. Ženy většinou obléknou pro tuto příležitost některé ze svých slavnostních *sári*, nejbližší příbuzné si mnohdy pořídí *sári* nové. I ženy, s výjimkou mladších generací, mají přes ramena přehozen bílý pléd a ženy starších generací mívají na hlavě rovněž bílý šátek. Všichni jsou bosí.

⁴³ Ženy zdobí ruce různými ornamenty pomocí pasty z přírodního barviva heny a papírového kornoutku.

Ženy každému přichozímu nabídnou čaj s mlékem a malý zákusek (oblíbené je při této příležitosti *ineitu* či *vadai*⁴⁴). Dívka mezitím pózuje sama či s příbuznými před domem fotografovi.

Poté, co se dostaví *púdžári* (kněz – většinou z chrámu v dané *kéri*), rituál může začít. *Púdžári* a všichni mužští příbuzní starších generací si v *kéri* vypláchnou ústa vodou, kterou vyplivnou a pravou nohou přejdou přes práh domu a shromáždí se v místnosti, kde se nachází tři nádoby naplněné vodou. *Púdžári* provede *púdžu*, přičemž voda z kokosového ořechu⁴⁵ je přidána do hliněné nádoby.

Několik starších žen poté přivede do místnosti dívku, která rovněž musí překročit práh domu pravou nohou a projít početným zástupem hostů shromážděných v chodbě. Před zraky všech starších ponoří sepjaté ruce nejprve do prostřední hliněné nádoby, poté do nádoby napravo a pak nalevo. Jak uvádí Hockings, Badagové věří, že trojí provedení jakéhokoli rituálu zvyšuje jeho účinek (Hockings 1968: 419). Trochu vody z každé nádoby musí přetéct přes okraj. Smyslem tohoto rituálu je naprosté očištění dívky od rituálního znečištění a hliněné nádobě Badagové připisují obzvláště očišťující účinky, jelikož hlína má dle jejich přesvědčení schopnost pohltit nečistoty. Informátoři však nepřipisovali hliněné nádobě souvislost například se zemí-matkou či symbolický význam dělohy, o němž se zmiňuje v souvislosti s indickými iniciačními rituály Eliade (Eliade 2004: 94).

Poté se dívka pokloní k zemi před *púdžárim* a všichni přítomní jí požehnají (ve stoje mírně pozvednou pravou ruku, skloní hlavu a pronesou příslušnou formuli). Následně jí starší, následováni všemi ostatními (i těmi, kdo během obřadu samotného stáli v chodbě či před domem), udělají na čele červené a bílé *potu*. Při této části obřadu nesmí chybět fotograf, který tak dokumentuje všechny přítomné.

Poté matka předá dívce kovový táč, na kterém je uvařená vychladlá cizna smíchaná s cukrem. Dívka s tímto tácem obejde všechny přítomné a každého podaruje trochou cizny, kterou nabírá lžící (viz příloha 7.14). Přijetím cizny lidé symbolicky

⁴⁴ *Ineitu* je koblížek z pšeničné krupice, soli, cukru a vody – Badagové jej považují za svoji specialitu. *Vadai* je jihoindický koblížek z luštěnin.

⁴⁵ Během náboženského obřadů *púdži* kněz zvaný *púdžári* obvykle jednou ranou sekáčkem rozlomí v půli kokosový ořech – k symbolice kokosového ořechu se všichni informátoři vyjádřili obdobně. Rozbití tvrdé skořápky symbolizuje vzdání se svého ega v přítomnosti božstva, kokosová šáva a dužnina symbolizuje odevzdání se bohu.

vyjádří opětovné přijetí dívky do společenství – v tuto chvíli se jedná spíše o „communitas“ v Turnerově pojetí, které se od společenství liší svou sakrální povahou (Turner 2004: 74), jelikož dívka v této části obřadu vystupuje v roli Hette neboli mýtické bohyně Badagů (stejně se oslovují i badagské stařenky a babičky).

Dívka se za pomoci tety z otcovy strany a sester či kamarádek převlékne do dalších nových šatů, tentokráte barevných, sestávajících ze sukně a halenky. Upletou jí z vlasů a přičesku dlouhý bohatý cop, který ozdobí zlatými šperky – bohatý cop je symbolem krásy a zdraví (viz příloha 7.15). Dívku nalíčí, případně jí nalakují nehty na ruku a na nohu. Vzhled by nebyl úplný bez dalších zlatých šperků.

Mezitím v místnosti, kde se odehrávala *púdža*, příbuzní rozprostřou na zem jutové pytle, na něž se posadí všichni starší hosté. Ostatní se usadí v dalších místnostech (kuchyni, některé ženy v místnosti, kde dívka pobývala během svého vyloučení). Postupně je všem na palmových listech servírováno sváteční jídlo, skládající se z rýže, fazolového *sambaru*⁴⁶, *appalamu*⁴⁷, pálivé nakládané zeleniny („pickles“), *vadai* a sladkostí (ty jsou zakoupeny ve větším množství v pekárnách ve městech), posledním chodem bývá rýže s *rasamem*. K jídlu je jako obvykle podána voda. Společným jídlem je utvrzena solidarita a vzájemnost všech přítomných – výsadní postavení přesto zauímají starší, kteří hodují v místnosti, kde proběhla *púdža*, sedíc na jutových pytlích, jež jsou tradičně považovány za sedátka pro úctyhodné osoby.

Převlečená a nalíčená dívka – v tuto chvíli již žena – se vrátí zpět k hostům, kteří jí předávají v obálce určitou peněžní částku⁴⁸ a společně pózují fotografovi. V odpoledních hodinách se začnou hosté rozcházet. Tím obřad oficiálně končí.

V současnosti je běžné, že celý průběh obřadu dokumentuje přizvaný fotograf. Fotoalbum nejen z oslav dospělosti, ale hlavně ze svateb svých dětí, rodiče pečlivě střeží a prohlížení fotografií je během návštěv příbuzných velmi oblíbené. Upravený a honosný vzhled je tedy pro každou ženu a dívku žádoucí. V tomto ohledu je třeba konstatovat, že ženy a dívky Badagů se snaží připodobnit svůj slavnostní vzhled indickému ideálu krásy, který je jim zprostředkován v médiích – zdobí si vlasy

⁴⁶ Badagové používají pro přípravu omáček několik druhů fazolí, z nichž jsou připravovány též „tradiční“ pokrmy o svátcích.

⁴⁷ Křupavá rýžová placka.

⁴⁸ Peněžní dary od všech hostů při oslavách dospělosti a při svatbách si rodiče zapisují do zvláštního sešitu, jelikož tyto záznamy slouží jako vodítko pro výši protidaru při následující příležitosti.

květinami, používají make-up, lakují si nehty a zdobí si ruce *mehendi*, před tradičními stříbrnými šperky upřednostňují zlato coby důkaz bohatství a prestiže.

4.4.3 Proměna obřadů dosažení dospělosti v průběhu 20. století

Ačkoli v dostupné literatuře není průběh obřadů dospělosti detailněji analyzován, lze usuzovat, že během 20. století a zejména v jeho druhé polovině došlo k jistým změnám v průběhu obřadů dosažení dospělosti. Za ty nejpodstatnější považují následující:

- Se zánikem menstruačních chýší *holagudi* se přenesl průběh obřadu do vyhrazené místnosti v rodném domě dívky⁴⁹.
- Doba, po níž je dívka vyloučena, již není určována lunárními fázemi – stejně jako u mnohých dalších svátků a obřadů je doba trvání vyloučení omezena na potřebné minimum.
- V době rituálního vyloučení si dívka sama nevaří a příbuzní jí nenosí suroviny – naopak dostává již uvařené jídlo a sladkosti od každého, kdo ji přijde navštívit.
- Přestože oblečení dívek během liminární fáze a opětovného přijetí do společenství není příliš dobře popsáno, je pravděpodobné, že dříve si dívka oblékla nové či slavnostní oblečení, jež však nebylo považováno za „tradiční“ – v současnosti většina rodin dbá na to, aby dívka v liminární fázi obřadu byla oblečena do tradičního ženského oděvu, který dnes běžně nosí pouze nejstarší ženy ve vsích, zvané *hette*. Co se doplňků týče, jsou tradiční stříbrné šperky nahrazovány zlatými, které symbolizují prosperitu a bohatství, přesto je nepředstavitelné, aby dívka prošla tímto obřadem bez dvou stříbrných či kovových prstýnků, které jsou rovněž považovány za „tradiční“.

⁴⁹ Po zániku *holagudi* tráví v současnosti ženy v době menstruace většinu dne ve vnějších prostorách domu na matracích a dekách užívaných pouze za tímto účelem. Ostatní lidé, ani jejich vlastní děti, se jich nesmí dotýkat, jídlo a pití jim může být podáno pouze v „nádobí“, které lze spálit nebo vyhodit (papírové či plastové pytlíky a tácky, kelímky od jogurtů). Měly by se stranit kontaktu s ostatními a nesmí se vzdálit od svého domu. Oblečení i použité příkrývky po skončení menstruace vyperou a prostor, kde po tři až čtyři dny pobývaly, důkladně vytřou vodou.

- Namísto uctění *hogamane* dívka noří ruce do tří nádob naplněných vodou před domácím oltářem – tento naprosto nový prvek je nejspíše ovlivněn architektonickou proměnou badagských obydlí i důrazem na distinkci mezi rituální čistotou a nečistotou, tolik významnou v majoritní hinduistické společnosti, v níž se Badagové snaží zaujmout co nejlepší postavení.
- Velká hostina pořádaná v domě dívky nahradila dřívější obcházení všech stavení ve vsi – tak jako v případě svateb tedy došlo k jakémusi okázalejšímu a slavnostnějšímu stvrzení sounáležitosti všech, kteří se obřadu zúčastní.
- V neposlední řadě je potřeba zmínit naprosté upuštění od tetování dívek⁵⁰ - důvodem je nejspíše snaha zařadit se v majoritní společnosti, kde by toto tetování mohlo působit jako nepříjemné stigma. Naopak zdobení rukou *mehendí* je v Indii zcela běžné.

Změny, k nimž došlo, tedy v jistém smyslu odrážejí jednak snahu přiblížit se praktikám běžným v majoritní jihoindické hinduistické společnosti (zejména tamilskému prostředí), zároveň však ilustrují reflexi proměny dřívějšího způsobu života na vesnicích, která se projevuje zavedením jistých „tradičních“ prvků. Návrat k „tradicí“ může být projevem snahy po udržení identity společenství a podržení si jisté exkluzivity jakožto původních obyvatel Nílgeri, není však vyloučeno, že podnětem k tomuto obratu byly snahy o uznání Badagů za tzv. zapsaný kmen („scheduled tribe“). Těmto kmenům jsou na základě vládních nařízení poskytovány četné výhody v oblasti ekonomické i sociální. Snahy některých Badagů přetrvávají dodnes, přestože je společenství označováno za zaostalou třídu („backward class“).

⁵⁰ Výpovědi informátorek potvrdily obecně udávané popisy postupů při tetování – užívalo se sazí usazených na olejových lampách či spodní straně hrnců smíchaných s mateřským mlékem a jedné či více jehel (dříve trnů). Stříbrné prsteny sloužily jako šablona pro kolečka na čele. Tetování prováděly buď badagské ženy, nebo tzv. *pačekati*, které jednou za čas obcházely vesnice – ty během bolestivé procedury zpívaly písně. Existuje několik vzorů tetování na čele, v oblasti hrudníku a na rukou (viz příloha 7.11). Některé informátorky mi podávaly zajímavý výklad vytetovaných symbolů – například dvě kolečka na čele jsou „identifikačním znaménkem“ badagských žen nejen na zemi, ale i v nebi; jiný symbol znázorňuje čtyři krávy. Generace žen mladší 50 let již tetování na čele nemá.

Na okraj ještě poznamenám, že obdobné zavedení „tradičních“ prvků v kontextu obřadů dosažení dospělosti u Todů, Kótů ani Kurumbů mi není známo. Neměla jsem však příležitost informace obsažené v odborné literatuře porovnat se současným stavem.

V průběhu čtyř obřadů jsem však našla několik zajímavých rozdílů.

4.4.4 Odlišnosti mezi pozorovanými obřady

Domnívám se, že určité odlišnosti, které jsem mezi čtyřmi obřady dosažení dospělosti vyzorovala, mohou alespoň nastínit rozmanitost přístupů k posvátnému a tradičnímu mezi Badagy s odlišným sociálním i ekonomickým zázemím. Průběh jakéhokoli obřadu životního cyklu je samozřejmě velmi ovlivněn rodinou a jejím postavením v rámci společenské hierarchie – jinak bude obřad probíhat v rodině, kde chybí jeden z rodičů nebo některý z příbuzných v nedávné době zemřel, a jinak v rodině „kompletní“, jinak v rodině právníka, majitele čajovníkových plantáží, zemědělce či nezaměstnaného. Popisovat rodinné podmínky ve všech čtyřech případech by však překračovalo rámeček této práce. Všechny tři vesnice, v nichž se obřady odehrávaly, se však nacházejí v taluku Kótagiri, který je oblastí s mnoha čajovníkovými plantážemi. V minulosti byly vesnice Džakkanéri a Kérbettu řazeny k těm nejbohatším, avšak s rapidním poklesem cen čajových lístků v uplynulém desetiletí se dříve znatelné rozdíly mezi vesnicemi v různých částech Nílgeri postupně vyrovnávají a lidé kladou větší důraz na kvalitní vzdělání svých dětí, které pak nebudou závislé na podnikání v zemědělství či plantážnictví v Nílgeri.

Ve vsi Keččigatti se obřad lišil v tom, že dívka oblečená do „tradičního“ oděvu vykonala rituály v liminární fázi v nejstarším domě ve vsi neboli *doddamane*, u oltáře umístěného ve hřibovitém průchodu, nikoli tedy v rodném domě jako ve třech ostatních případech. Dle informátorů z Keččigatti tomu tak bylo proto, že dívka žila v domě ve stejné *kéri*, kde stojí *doddamane*. Zda je to pravidlem ve všech vesnicích, se mi však nepodařilo zjistit. Nabízí se ale jedna zajímavá souvislost s údaji, které uvádí Hockings – všechny hospodyně ze vsi dříve zašly každé ráno do *doddamane*, odkud přenesly oheň do krbu ve svých domácnostech (Hockings 1989: 218).

Tatáž dívka z Keččigatti si nasadila oba stříbrné prsteny na ukazováček, nikoli prsteníček pravé ruky, na kterém je nosí badagské ženy, protože jí prsteny byly velké – ačkoli jí na to několik žen upozornilo, nikdo nenaléhal, aby si je přendala.

Patnáctiletá dívka v Džakkanéri na sobě neměla v průběhu liminární fáze obřadu tradiční oblečení, pouze si přes hlavu uvázala bílý šátek. Je otázkou, do jaké míry

ovlivňovala fakt, že po celou dobu obřadu byla oblečena pouze do jedněch nově zakoupených svátečních šatů, ekonomická situace rodiny a do jaké názory rodičů na novodobé „tradice“. Informátor G (muž, 61, ženatý, SŠ, Džakkanéri, Gauda, AJ), dívčin příbuzný z otcovy strany, který mě při této příležitosti doprovázel, mě právě v souvislosti s oděvem několikrát upozornil s jistými rozpaky na to, že rodina nedodržela „tradiční“ průběh rituálu.

Součástí všech čtyř obřadů byla s trochou nadsázky jakási taneční zábava o poslední noci, kdy byla dívka rituálně odloučena ze společenství. Jedině patnáctiletá dívka z Džakkanéri byla přítomna v místnosti, kde se tančilo, což bylo dáno architektonickým uspořádáním domu, který si její rodina postavila v 70. letech 20. století. V její rodině, stejně jako v Keččigatti, ženy tančily na reprodukovanou hudbu. V obou případech zazněly „moderní“ badagské písně⁵¹, případně sound-tracky k tamilským filmům. V rodině třináctileté dívky z Džakkanéri i dívky z Kérbettu zpívaly starší ženy tradiční badagské písně a tančily tradiční badagský tanec⁵², zatímco ostatní ženy (většinou mladší – vdané plodné ženy by se totiž v zájmu zachování cudnosti měly tance na veřejnosti vystříhat) ženy tleskaly do rytmu (některé „hrály“ na kovové hrnečky nebo tlučky), přidal se i jeden z mužských příbuzných coby bubeník. Informátorka V (žena, 60–65, vdaná, neuvedeno, Džakkanéri, Gauda) v Džakkanéri dokonce do známých slok zapojila narážky na soudobou politiku, což vyvolalo srdečný smích všech zúčastněných a atmosféra se stala bujařejší.

⁵¹ Na rozdíl od „tradičních“, starých písní, které mladí většinou zpívat neumí, jsou „moderní“ badagské písně nazpívány a nahrány na kazety či CD Badagy žijícími ve městech a distribuovány mladými lidmi do badagských domácností, hojně jsou však využívány i během náboženských slavností, svateb a při dalších svátečních příležitostech.

⁵² Thurston se o tradičním badagském tanci zmiňuje v souvislosti *Manemale*: „This shows that the old art of the Badaga dance is fast decaying.“ – „Je vidět, že starý badagský tanec upadá.“ (Thurston 1909: 123, přeložila Š. B.) Během terénního výzkumu jsem se zúčastnila slavnosti pořádané u příležitosti založení místní školy. Děti za pomoci učitelů nacvičily taneční vystoupení, kdy tančily „tradiční badagský tanec“ na „moderní badagskou hudbu“ v bílém oblečení s šátky na hlavách. Obecenstvo bylo tímto vystoupením nadšeno a mnozí lidé se otevřeně před publikem vyjádřili pro návrat k tradicím.

5 IDENTITA SPOLEČENSTVÍ BADAGŮ

5.1 *Současný vývoj společenství Badagů*

Badagové s největší pravděpodobností do oblasti Nílgiri imigrovali z přilehlých nížin před zhruba pěti staletími. Byli schopni se adaptovat na odlišné přírodní podmínky a zapojili se do socio-ekonomických vztahů mezi obyvateli, kteří oblast obývali již před příchodem Badagů. Jejich schopnost adaptace⁵³ (ve smyslu vzájemného přizpůsobování se dvou etnik, kdy si minorita osvojí jazyk majority⁵⁴) na nové životní podmínky se projevila i během 20. století, kdy se jim, v porovnání s kmenovými společenstvími v Nílgiri velmi úspěšně, podařilo proniknout do majoritní kastovní společnosti (při zachování endogamie společenství) a zajistit si takový sociální status, který jim umožnil rozvíjet své schopnosti v oblasti obchodní, administrativní, vzdělávací, politické, vojenské i kulturní.

Je pravděpodobné, že v době příchodu do Nílgiri se Badagové nacházeli v roli přistěhovalců, které Szaló odlišuje od role navrátilců, v níž se pravděpodobně nachází většina Badagů (potažmo Indů), kteří v současnosti odchází ze svých rodných vesnic za prací do měst či velkoměst v Indii i v zahraničí:

Přistěhovalci orientují své jednání na projekt budování nové existence. Horizontem jejich zkušeností se tak stává budoucnost. Navrátilci (například váleční veteráni nebo exulanti) se naopak po dlouhé době vrací do svého dobře známého prostředí, v ideálně typickém případě do svého rodiště. (Schutz 2004). Jejich zkušenost začleňování/znovuzačleňování do místní společnosti se zakládá na předpokladu, že do této společnosti patří a že její prostředí důvěrně znají. Navrátilci proto své jednání obvykle orientují na vzpomínky. Horizontem interpretace jejich současných zkušeností je jejich vlastní minulost. (Szaló 2006: 147)

Domnívám se, že proces hledání či znovu-vytváření vlastní identity u navrátilců získá v nejbližších desetiletích v indickém kontextu na aktuálnosti. Zajímavý obraz názorů Badagů žijících mimo oblast Nílgiri přináší například diskusní fórum na badagských internetových stránkách – z uvedených názorů vychází najevo, že Badagové cítí silné vazby na místo svého původu v Nílgiri, jejich přáním je vrátit se

⁵³ Vycházím z definice adaptace, kterou uvádí Šatava 1985: 61.

⁵⁴ Zapojení do života okolní společnosti jim usnadňuje též ovládnutí tamilského a díky kvalitnímu vzdělání, o které u svých dětí tolik dbají, i anglického jazyka (pokud se usadí v Karnátace, velmi rychle se díky dialektové blízkosti své rodné řeči naučí kannadsky).

jednoho dne „domů“ – do míst, kde by „měly“ být⁵⁵ zachovávány tradice jejich společenství.⁵⁶

Ze srovnání s dostupnou literaturou vychází najevo, že Badagové se doposud vyrovnávají se změnami, které proběhly ve 30. letech v důsledku zániku tradičního výměnného obchodu – spolu s tím se totiž vytratily i prvky rituální výměny s kmenovými společenstvími Kótů, Todů a Kurumbů, které musely být nahrazeny nebo od nich bylo upuštěno. Jedná se zejména o hudební produkci, kde kótské hudebníky nahradili sami Badagové, Kurumbové, Irulové či Tamilové, dále o pořizování předmětů používaných při rituálech (nádoby, nářadí, šperky), které jsou dnes běžně k dostání na trzích a v obchodech ve větších městech v Nílgiri, případně i ve městech v nížinách. Ačkoli se v běžném životě snaží přizpůsobit estetickým standardům většinové společnosti a v porovnání s ostatními kmenovými společenstvími z Nílgiri si v této oblasti počínají velmi dobře, přesto se vědomě snaží zachovávat jisté prvky, které považují za projevy své tradiční kultury.

V současnosti nebývále přibývá mladých jedinců i celých rodin, kteří odcházejí do nížin za studiem či prací. Dle výpovědí informátorů žijících v Čennaj či Kojambattúru Badagové obvykle následují své příbuzné, a proto žije často více rodin v sousedství, snaží se však „badagství“ příliš neprojevat mimo útroby svých domů (zde mám na mysli zejména jazyk, který mnohým Tamilům připomíná kannadštinu – jazyk obyvatel Karnátaky). Jejich začlenění do majoritní společnosti je přesto problematické, a to kvůli stále existující kastovní hierarchii, do níž Badagové jaksí „nezapadají“.

⁵⁵ Szaló v souvislosti s krizí, plynoucí z opuštění domova, která posiluje nostalgickou perspektivu – zde bych dodala zejména badagských či indických žen, které v mnoha případech pouze následují své manžely, aniž by samy chtěly svůj domov opustit – uvádí: „Pojetí domova jako místa „návratu“ tím získává pozici, jež budí dojem přirozenosti. Posiluje se také etnizovaný diskurz, v němž může být skutečným domovem pouze místo, odkud pocházíme“ (Szaló 2006: 148).

⁵⁶ Z diskusí vedených na uvedených stránkách jsou obzvláště zajímavé ty, které se přímo dotýkají mizení badagských tradic (Badaga Community: Havva Koddha Pappa <http://www.badaga.org/forum/viewtopic.php?t=168&sid=53eee5deace23cfe72acde78d4a3d28e>, 20. 4. 2007 – diskuse týkající se neznalosti recitace hříchů při pohřbech) či pocitů spojených s příslušností ke společenství Badagů (Badaga community: R u proud to be a badaga, why? <http://www.badaga.org/forum/viewtopic.php?t=287&sid=53eee5deace23cfe72acde78d4a3d28e>, 20. 4. 2007 – diskuse o hrdosti Badagů na své vlastní společenství a kulturní tradice).

V této souvislosti si dovoluji citovat slova Vereda Amita týkající se vztahu změn plynoucích z vývoje určitého společenství v rámci širší společnosti: „V procesu interakce mezi změnou a komunitami jsou ústředním problémem právě způsoby, jimiž vytváření či rozpad komunit umožňuje lidem porozumět vlastní situaci a najít si své místo ve světě, který prochází neustálou proměnou.“⁵⁷ (Amit 2002: 12)

Badagové, s nimiž jsem se během výzkumu setkala, si uvědomují, že se „jejich“ svět proměňuje, a většina z informátorů vyjádřila své rozpaky nad tím, co „s nimi“ v budoucnu bude. Přesto, nebo snad právě proto, se snaží využít příležitosti k získání „perspektivní“ práce⁵⁸, zajistit kvalitní vzdělání svým dětem a zároveň se snaží udržet vlastní *jazyk* a kulturní specifika – mimo oblast Nílgiri alespoň ve vzpomínkách.

5.1.1 *Utváření identity během rituálů liminární fáze obřadu*

Bývá zvykem, že Badagové žijící mimo Nílgiri přijedou do svých rodných vesnic v době náboženských svátků a obřadů, jako je pohřeb, svatba či dosažení dospělosti u dívek.

Obřady dosažení dospělosti dívek se v naprosté většině případů odehrávají v rodných vesnicích v Nílgiri. Osobně jsem se nesetkala s Badagy, kteří by zažili konání tohoto obřadu ve městě mimo Nílgiri, ale je pravděpodobné, že k tomu bude v nejbližších letech docházet v rodinách, které se ve městech usadili v průběhu posledního desetiletí.

Tento obřad přitom není pouze významným mezníkem v životě každé ženy, ale též předává příslušníkům určitého klanu či frátrie vzkaz, že dotyčná dívka se stala potenciální nevěstou. Společenství Badagů si totiž navzdory pronikání do majoritní hinduistické společnosti udržuje striktní endogamii. Dalo by se říci, že výjimky potvrzují pravidlo, avšak v tomto případě za cenu ostrakizace u žen a rapidního snížení sociálního statusu mužů v rámci společenství.

⁵⁷ Text v původním znění: „Rather, what is in issue in the interaction between change and communities are the ways in which the construction or deconstruction of the latter provides a means for people to apprehend and locate themselves within a world that never stands still.“ (přeložila Š. B.)

⁵⁸ Mladí Badagové ve věku 20–30 let díky vzdělání zastávají nejrůznější profese, mnozí pracují jako IT inženýři v nadnárodních společnostech, v call centrech a „medical transcription“ centrech, v obchodních společnostech, výjimkou nejsou učitelé, právníci, lékaři. Část svých úspor vždy posílají příbuzným žijícím v Nílgiri.

Dle zjištění vyplývajících z výzkumu je během obřadů dosažení dospělosti dívek obzvláště důležitá liminární fáze, kdy dívky vystupují v roli Hette. Turner se o liminaritě vyjadřuje následovně:

Rysy liminaritě nebo liminární osoby („člověka na prahu“) jsou nutně nejasné, protože toto postavení a tato osoba se vymykají nebo vypadávají ze sítě klasifikací, které za normálních okolností stavy a postavení umisťují v kulturním prostoru. Liminární bytosti nejsou ani tady ani tam, nacházejí se mezi postaveními určenými a uspořádanými zákony, zvyklostmi, konvencemi a obřady. Jejich nejasné a neurčité rysy jsou v mnoha společnostech, jež ritualizují společenské a kulturní přechody vyjádřeny symboly. (Turner 2004: 96)

Na liminárních jevech je pro naše účely zajímavé to, jak se mísí ponížení s posvátností a stejnorodost s kamarádstvím. V těchto obřadech se setkáváme s „okamžikem v čase a mimo čas“ a uvnitř sekulární sociální struktury i mimo ni, který odhaluje, i když jen letmo, určité uznání (když ne v jazyce, tak alespoň symbolické) zobecněného společenského pouta, jež mizí a musí být současně rozděleno na množství strukturální svazků. (tamtéž: 97)

Lidskosti je ve většině druhů liminaritě připisována mystická povaha a ve většině kultur je tento stupeň přechodu dán do úzkých souvislostí s vírou v ochrannou a trestající moc nadlidských bytostí a sil. (tamtéž: 104–105)

Síly, které formují novice v liminaritě, aby se mohli ujmout nového postavení, jsou v rituálech na celém světě chápány jako nadlidské, přestože jsou vyvolány a řízeny představiteli společenství. (tamtéž: 105)

Jak již bylo zmíněno výše, Badagové uctívají kromě hinduistických božstev též mýtické prapředky – pramáti Hette a praotce Hirijodaju. Počet Hette je udáván někdy sedm, jindy třináct či dokonce sedmáct. Všechny Hette jsou však v mýtech líčeny jako manželky, sestry či dcery mužů, kteří přišli do Nílgiri z oblasti dnešní Karnátaky a postupně založili vesnice Badagů, které jsou dnes „hlavní vesnice“ komun Badagů a kde se nachází posvátný kamenný komplex *akka bakka* (viz příloha 7.16). Ten se skládá z kamenné branky, kamenného sloupku (k němu se dle informátorů dříve uvazovaly krávy) a opodál vystavěného kamenného podstavce, dnes často opatřeného kamenným deštníkem – Badagové věří, že je místem, které obývá stařenka („old lady“)⁵⁹. Všechny kameny jsou nabarveny na bílo – bílou barvu Badagové chápou jako

⁵⁹ Informátoři přímou souvislost mezi touto „stařenkou“ a Hette neuvedli, ačkoli se vzhledem k užívání pojmu *hette* teoreticky nabízí.

symbol čistoty a bílý oděv nebo alespoň součást oděvu (pléd či šátek) považují za tradiční. Je třeba poznamenat, že tato posvátná místa se nevyskytují jinde než v Nílgeri.

Slovo *hette* má mnoho významů. Kromě mýtické pramáti Hette se jím označují všechny ženy starší generace a je běžně používán vnoučaty jakožto příbuzenský termín „babička“ (termín pro „dědečka“ je *aja*, tak jako úctyhodné označení všech starších mužů – odtud *Hirijodaja*). V několika případech udávaly informátorky jako své jméno právě Hette, teprve při opakovaném dotazu uvedli například jméno Mási Hette, Déví Hette.

Neobyčejný význam pramáti Hette pro Badagy⁶⁰ potvrzuje i největší náboženská slavnost zvaná *Hette habba*. Kromě toho samotní Badagové, jmenovitě R. K. Haldorai, shromáždili informace z mnohých badagských vesnic v Nílgeri a napsali knihu nazvanou „*Goddess Hethe of the Nilgiri Badagas*“. V několika vesnicích se nachází chrám Hette, který má podobu tradičního badagského domu, k němuž přiléhají pastviny, na kterých se pasou posvátná stáda dobytka. V mnoha dalších vesnicích (a nemusí to být pouze ty, kde se nachází *akka bakka*) je pramáti Hette uctívána ve formě kamenů nabarvených na bílo, ležících pod posvátnými stromy.

Informátoři shodně uváděli, že dívky ve výše popsané liminární fázi obřadu reprezentují Hette. V této souvislosti je zajímavé uvést některé charakteristiky, kterým ve své práci všem Hette připsal R. K. Haldorai, a to na základě výpovědí Badagů z vesnic v různých oblastech Nílgeri⁶¹:

⁶⁰ V mnoha kulturách je ostatně doloženo uctívání bohyně matky. V Indii je tato náboženská praxe dodnes velmi živá, ačkoli nabývá rozmanitých lokálních variant. Badagové jsou šivaisté a v některých mýtech považují *Hirijodajju* a Hette za inkarnace boha Šivy a jeho družky *Párvatí*.

⁶¹ Původní znění citovaných pasáží: Hethes behaved in such a manner that they were unaware of their divinity. They behaved like any other mortals when they were confronted with worldly situations. Their love for their husbands (in some cases would be husbands) was equally deep. They acted as loving daughters, affectionate sisters, faithful workers and sincere friends. They led married lives of love and purity.

These are the human virtues that every woman is expected to possess.

All the women who were elevated to Hethehood were chaste and had never thought or done any evil in this life. Their merits were limitless. Their lives were flawless and their character righteous. Their purity or heart promoted divinity in them. They lived as exemplars of good sense, hospitality to guests, other moral values, and above all chaste and supreme devotion to their husbands (whom they considered to be a deity).

Hette se chovaly tak, jakoby si svého božství nebyly vědomy. Ve světských záležitostech jednaly jako všichni ostatní smrtelníci. Tomu odpovídala i hluboká láska, kterou cítily ke svým manželům (či nastávajícím manželům). Jednaly coby milující dcery, oddané sestry, svědomité pracovnice a upřímné přítelkyně. Jejich manželský život byl naplněn láskou a čistotou.

Očekává se, že každá žena bude oplývat těmito lidskými ctnostmi. (Haldorai 2005: 27–28)

Všechny ženy, které byly zbožštěny jako Hette, byly cudné (panny) a ve svém životě se nikdy nedopustily špatností. Oplývaly samými dobrými vlastnostmi. Ve svém životě nechybovaly a byly spravedlivé. Čistota jejich srdce byla základem jejich božství. Jejich životy jsou příkladem používání zdravého rozumu, pohostinnosti, dalších mravních hodnot a hlavně čisté a naprosté oddanosti svým manželům (které považovaly za bohy). (tamtéž: 28)

Byly ideálními manželkami a pomáhaly zvyšovat prestiž svojí rodiny. Chovaly nesmírný respekt vůči rodičům i vesnici, kde se narodily. Oplývaly všemi schopnostmi potřebnými k dobrému vedení domácnosti. Jádrem jejich života byla láska. (tamtéž: 45)

Rozuměly přírodě a znaly pravou podstatu věcí. (tamtéž: 46)

Z výše uvedených citací vyplývá, že Hette byla a je považována za ideál badagské ženy. Z dat získaných při výzkumu vyplývá, že Badagové považují za jednu z nejdůležitějších charakteristik svého společenství pohostinnost a vstřícnost vůči „cizincům“ a příchozím z daleka – mnozí informátoři uváděli, že v minulosti museli lidé v Nilgiri překonávat velké vzdálenosti v těžkém terénu, proto když nějaký člověk přišel do vesnice, jedna z badagských hospodyní mu ihned nabídla občerstvení (něco k pití, případně nějaký pokrm), aniž by se vyptávala odkud přichází a kam kráčí. Pohostinnost, jež představuje v indickém kontextu běžnou normu a již mají na starosti ženy, je u Badagů vskutku nadprůměrná.

Turner dále uvádí: „Očekává se, že člověk, jenž prošel rituálem, bude jednat v souladu s určitými obyčejí danými normami a etickými pravidly, jež nositele společenského postavení vážou do systému společenských pozic“ (Turner 2004: 96).

Nabízí se tedy jedno z možných vysvětlení významu „tradičních“ věcí – konkrétně oblečení a dvou prstenů na pravé ruce – užívaných během liminární fáze obřadu dosažení dospělosti. Vzhled dívky se během této fáze obřadu podobá tomu,

They lived as ideal wives and they upheld the prestige of their families. They had great respect to their parents and villages where they born. They possessed the qualities in total to perform in a good household. Their basic core of life was love.

They were communion with nature and the truth of things.

který byl v minulosti pro všechny ženy, a dodnes je pro některé badagské „stařenky“, normou. V představách Badagů tento oděv evokuje vlastnosti spjaté s kmenovou pramáti Hette, etickým ideálem badagských žen. Mýtus o Hette je většinou znám i mladším generacím Badagů, jelikož největším svátkem je výše zmíněný *Hette habba*, kterého by se měl každý Badaga zúčastnit alespoň jednou za život. Ideál ženy u generace náctiletých a dvacetiletých Badagů by mohlo být jedno ze zajímavých výzkumných témat, poněvadž dle mých dosavadních poznatků jsou jejich představy ovlivňovány jednak úctou k rodičům a zvyklostem společenství, jednak v masmédiích prezentovaným obrazem moderní indické ženy, která si zakládá na samostatnosti a je si vědoma svých předností.

Jak uvádí Amit: „S tím, jak státní politika a globalizační tlaky ohrožují integritu lidí žijících v těsné blízkosti na určitém místě, musí být soudržnost společenství utvrzována či představována spíše prostřednictvím symbolů než v rámci nějakých struktur.“⁶² (Amit 2002: 10)

Z dosavadního výzkumu vyplývá, že symbolický význam spjatý s vybranými prvky materiální kultury u obřadu dosažení dospělosti dívky přispívá v současnosti k vytváření kulturní identity Badagů do té míry, do níž probíhá přenos znalostí mýtů a symbolických významů věcí ze starších generací na mladší.

Szaló se k problematice kulturních proměn probíhajících v důsledku „života v pohybu“ vyjadřuje následovně:

Nové zkušenosti generované proměnou, nové interpretace našich vzpomínek ve světle těchto nových zkušeností, to vše způsobuje, že naše sebe-pojetí nevyjadřuje stejnost v čase, ale je dílem diskurzivních praktik udržujících kontinuitu v proudu permanentní proměny. [...] Vedle praktik udržujících kontinuitu v kontextu proměňujícího se světa hrají při formování identity zásadní roli také praktiky utvářející proměnu. Poukazují přitom jak k usilování o proměnu sebe-samého, tak k usilování o proměnu světa. (Szaló 2006: 151)

Je tedy otázkou, jak se Badagové vyrovnávají s ekonomickými i sociálními silami, které jim umožňují zakládat nové „domovy“ mimo Nílgeri, avšak nenutí je k tomu, i s vlivem globalizace, který je v indickém prostředí rok od roku znatelnější.

⁶² Text v původním znění: „As the integrity of local neighborhoods is assailed by state policies or globalizing forces, communality increasingly has to be asserted or imagined symbolically rather than structurally.“ (překlad Š. B.)

6 ZÁVĚR

Namísto „uzavřených závěrů“ spíše poukáží na možné perspektivy dalšího vývoje společenství Badagů i výzkumů, k nimž současné okolnosti vybízají.

Z dílčích poznatků, které jsem během výzkumu v Nílgiri získala, lze usuzovat na to, že ve společenství Badagů se sváří dvě hlavní tendence směřování dalšího vývoje: jednou je návrat k tradicím, vedoucí k získání statusu zapsaného kmene a z něj plynoucích ekonomických i sociálních zvýhodnění, druhou zajištění si ekonomické samostatnosti (i pro budoucí generace), přičemž Nílgiri by zůstaly místem, kam se „jednoho dne“ každý Badaga vrátí.

Tyto tendence ilustruje například i to, že mladé badagské dívky již nenosí tradiční oblečení, ani by si nenechaly vytetovat kroužky na čele, a chlapi namísto starání se o dobytek hrají kriket a hry na počítači, zatímco v Čennaj se sešli mladí filmoví tvůrci z řad Badagů a v současnosti dokončují svůj druhý celovečerní film s názvem *Hosa Mungaru*⁶³, neboli „nové svítání“⁶⁴, kde se snaží zachytit badagský tradiční způsob života na vesnicích v Nílgiri.

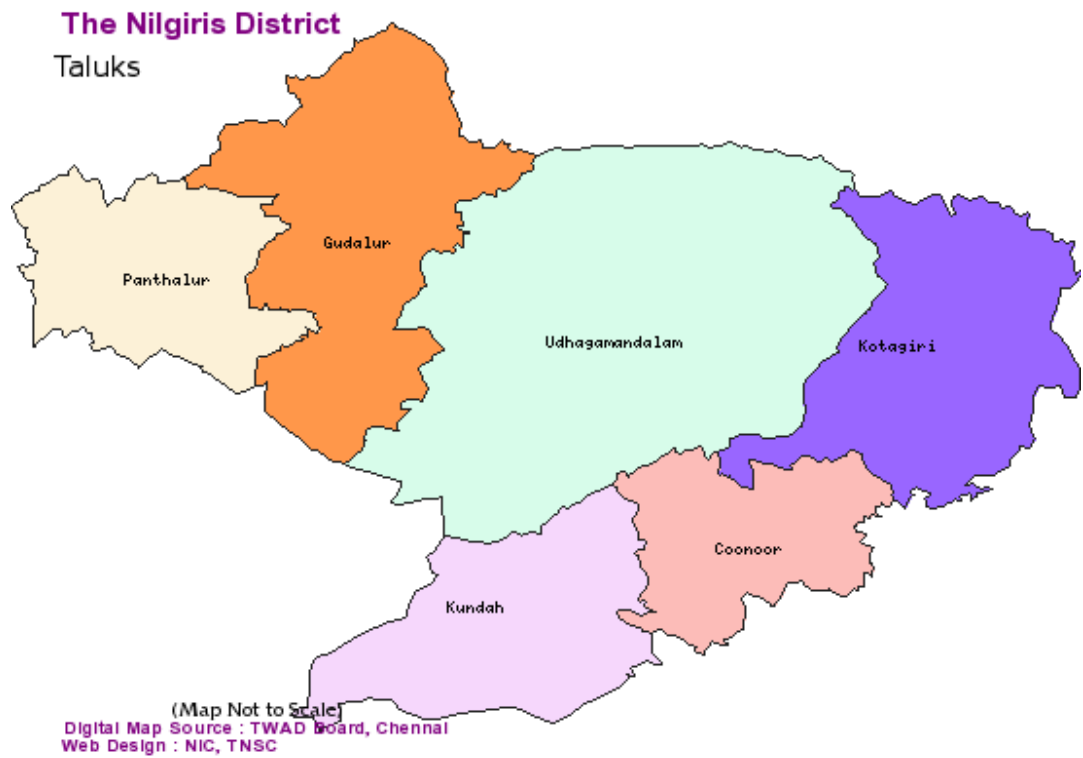
V této práci jsem se pokusila o zcela nový pohled do současného života Badagů Gaudů. Společenství Badagů se velmi dynamicky vyvíjí a poznatky získané prof. Hockingsem přestávají být v mnoha ohledech aktuální. Antropologové a etnografové působící v Nílgiri se v uplynulých letech věnovali spíše „nově objeveným“ kmenovým společenstvím v oblasti Vajnádu, případně ověřovali dřívější poznatky o kmenech Todů a Kótů, avšak zájem o Badagy rapidně poklesl v důsledku jejich zlepšující se životní úrovně. Iniciativu do jisté míry převzali sami Badagové.

Na uvedeném příkladu obřadu dosažení dospělosti u dívek je vidět, že Badagové reflektují současný stav svého společenství, mnozí cítí, že „něco není v pořádku“ a vědomě se snaží přikládat určitým „tradičním“ věcem význam, který by potvrdil jejich identitu. Jako jeden z důležitých zdrojů významu se přitom jeví mýtické příběhy o zbožštěných prapředcích Hette a Hirijodajovi, zachycující rovněž příchod Badagů do Nílgiri. Domnívám se, že tento fakt je podnětem k zajímavým studiím sledujícím aktuální téma proměny a utváření identit původních obyvatel v Nílgiri – téma o to

⁶³ Více o tomto projektu: The Nilgiri Movie Makers: Hosa Mungaru, <http://www.badagamovies.com/index1.html>, 10.5. 2007.

⁶⁴ Dle informátora E (muž, 39, VŠ, svobodný, Gauda, Čennaj, AJ) též název období, které bývalo spojováno se sklizní, kdy lidé vycházeli brzy na pole a těšili se z přírody.

aktuálnější, že je zasazeno do indického kontextu, kde se v současnosti střetávají starodávne tradice s nejmodernějšími technologiemi a s nimi spojenými idejemi.



Obr. 3: Mapa distriktu Nilgiri (převzato z internetových stránek *Government of Tamil Nadu* <http://tnmaps.tn.nic.in/district.php?dcode=11>, 10. 5. 2007).

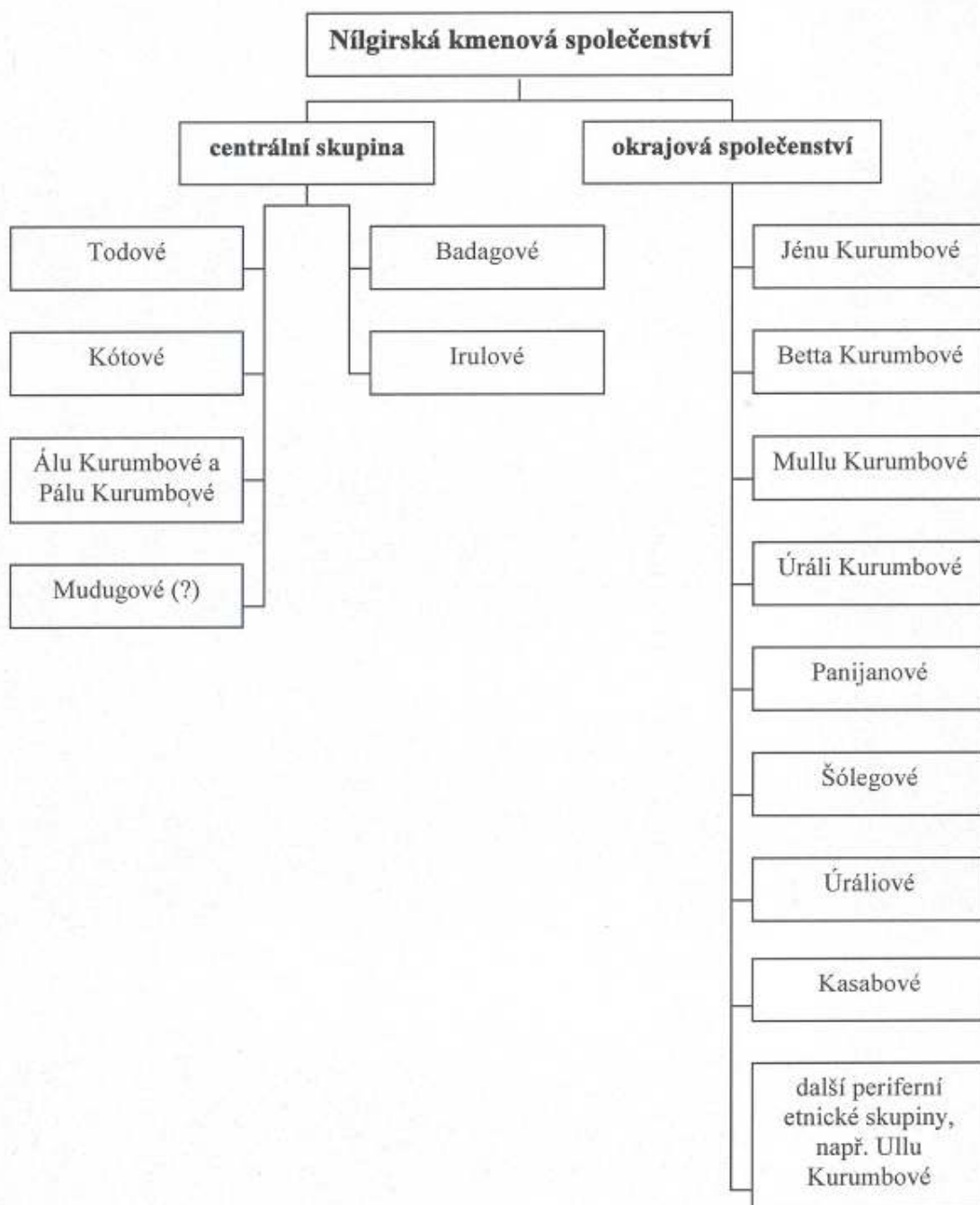
7.2 Příloha 2

	Počet obyvatel	Pořadí v TN	Pořadí v IN	Poznámka
Celkem obyvatel	762 141	28.	456.	
Celkem mužů	378 351			
Celkem žen	383 790			
Městské obyvatelstvo	454 609	20.	176.	Od 1991 do 2001 nárůst o 28,8 %
Venkovské obyvatelstvo	307 532	29.	506.	Od 1991 do 2001 úbytek o 13,2 %
Zapsané kmeny	28 200 (3,7 %)	1.	286.	Venkov: 6,4 % Město: 1,9 %
Gramotných obyvatel	541 099	28.	396.	
Gramotných obyvatel ve městech	338 431	19.	154.	Mužů: 182 732 Žen: 155 692
Gramotných obyvatel na venkově	202 668	29.	482.	Mužů: 113 834 Žen: 88 834
Zemědělské obyvatelstvo	134 899 (17,7 %)			Mužů: 16,4 % Žen: 19,8 %

Tab. 1: Údaje o obyvatelstvu v distriktu Nílgeri (převzato z internetových stránek *Census GIS India* http://www.censusindiamaps.net/page/India_WhizMap/IndiaMap.htm, 10. 5. 2007).

TN = Tamilnád, IN = Indie.

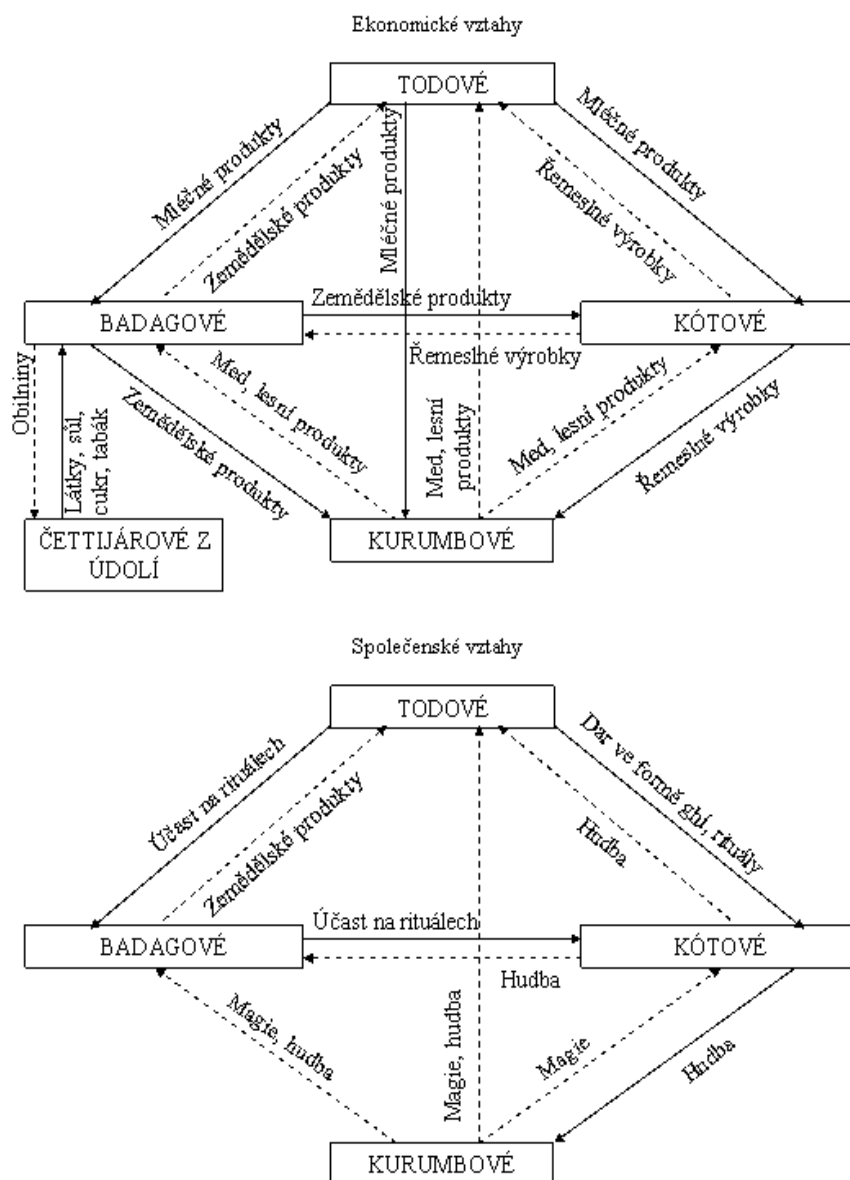
7.3 Příloha 3



Graf 1: Kmenová společenství v Nílgeri (zdroj: Bendíková 2005: 12 převzato ze Zvelebil 2002: 32). V práci je věnována pozornost zejména společenství Badagů, které Zvelebil řadí k centrální skupině.

7.4 Příloha 4

7.5



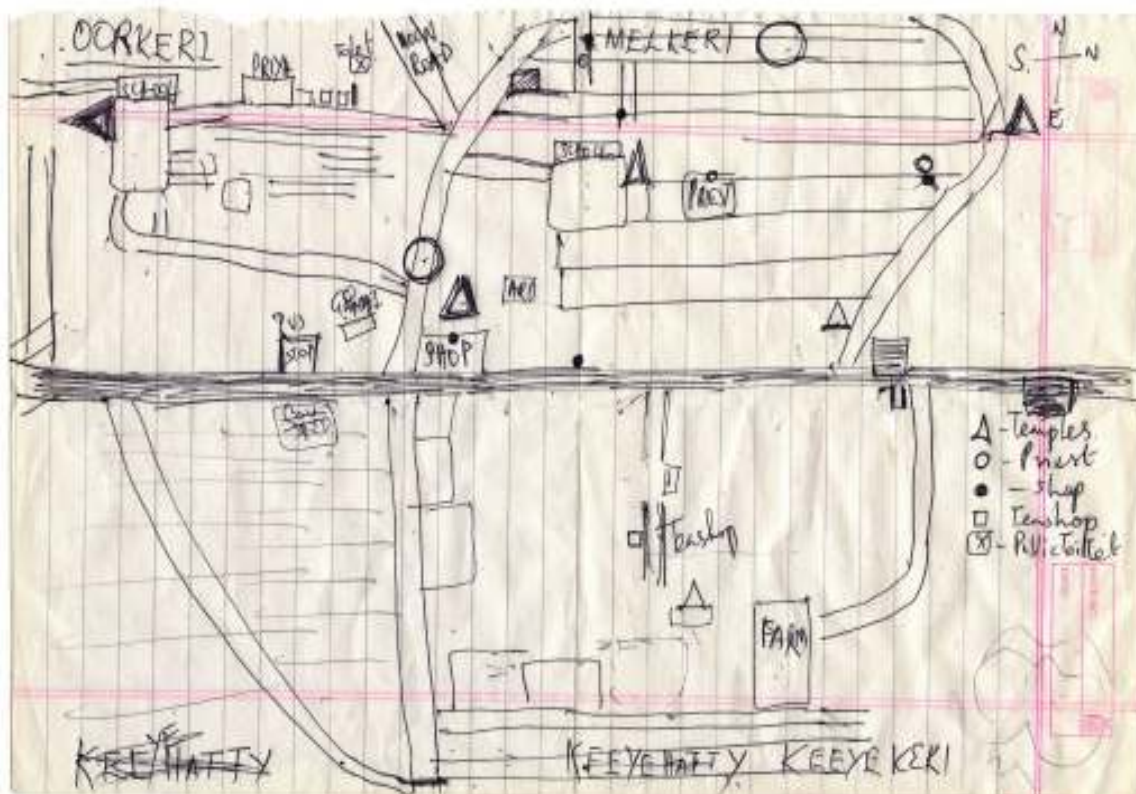
Graf 2: Ekonomické a společenské vztahy v rámci výměnného obchodu mezi původními obyvateli Nilgiri (zdroj: Bendíková 2005: 58 převzato a přeloženo z Hockings 1980: 100 a Zvelebil 2001: 148).

7.5 Příloha 5

Informátor	Pohlaví	Věk	Rodinný stav	Vzdělání	Místo pobytu	Frátrie	Pozn.
A	Muž	38	Svobodný	VŠ	Džakkanéri	Gauda	AJ
B	Muž	73	Ženatý	VŠ	Ooty	Křesťan	AJ
C	Muž	25	Svobodný	SŠ	Kojambattúr	Gauda	AJ
D	Muž	32	Ženatý	VŠ	Aravénu	Gauda	AJ
E	Muž	39	Svobodný	VŠ	Čennaj	Gauda	AJ
F	Muž	46	Ženatý	VŠ	Džakkanéri	Gauda	AJ
G	Muž	61	Ženatý	SŠ	Džakkanéri	Gauda	AJ
H	Muž	61	Ženatý	SŠ	Kávatti	Gauda	AJ
I	Muž	63	Vdovec	Neuvedeno	Džakkanére	Gauda	
J	Muž	70	Ženatý	Neuvedeno	Kótagiri	Odeja	
K	Muž	76	Vdovec	VŠ	Ooty	Gauda	AJ
L	Muž	77	Ženatý	Neuvedeno	Pedduva	Gauda	
M	Žena	12	Svobodná	ZŠ	Keččigatti	Gauda	AJ
N	Žena	20	Vdaná	SŠ	Aravénu	Gauda	AJ
O	Žena	21	Svobodná	SŠ	Pedduva	Gauda	AJ
P	Žena	21	Svobodná	SŠ	Čennaj	Gauda	AJ
Q	Žena	23	Vdaná	ZŠ	Kojambattúr	Gauda	AJ
R	Žena	25	Svobodná	VŠ	Kojambattúr	Gauda	AJ
S	Žena	26	Vdaná	ZŠ	Čennaj	Gauda	
T	Žena	41	Vdaná	ZŠ	Džakkanéri	Gauda	
U	Žena	50	Vdova	Neuvedeno	Džakkanéri	Gauda	
V	Žena	60 – 65	Vdaná	Neuvedeno	Džakkanéri	Gauda	
W	Žena	65 – 70	Vdaná	Neuvedeno	Džakkanéri	Gauda	

Tab. 2: Tabulka informátorů. Snažila jsem se přehledně zachytit pohlaví, věk, rodinný stav, vzdělání, místo pobytu. AJ značí, že daný informátor/ka mluvil/a plyně anglicky.

7.6 Příloha 6



Obr. 4: Mapa vesnice Džakkanéri (autor informátor A (muž, 38, svobodný, VŠ, Džakkanéri, Gauda, AJ), 27. 1. 2005, Džakkanéri). Počet vesnic Badagů, zvaných *hatti*, se v Nílgiri ustálil kolem roku 1800 na přibližně 370. V současnosti nové vsi zakládány nejsou. Tradiční vesnice sestávala z několika terasovitě uspořádaných „ulic“ (*kéri*), tvořených řadovými domy obývanými obvykle příslušníky jedné rozšířené rodiny. Označení *kéri* se používá i pro část vesnice s několika ulicemi. Na mapce jsou vyznačeny hlavní *kéri*, chrámy a domy, kde bydlí kněží, kravín, nádrž na vodu, autobusová zastávka, obchody se smíšeným zbožím a stánky s občerstvením (tzv. „tea shops“).

7.7 Příloha 7



Obr. 5: Tradiční badagský dům a hette (foto autorka, 9. 5. 2005, Kávatti). Cihlové či kamenné domy, zakryté sedlovými střechami z pálených tašek, byly jednopatrové a před vchodem se nacházela veranda. V uplynulých desetiletích prošla většina tradičních domů rekonstrukcí, např. verandy byly zaskleny, podlahy vybetonovány, postaveny koupelny.



7.8 Obr. 6. Současná podoba vesnice Džakkanéri (foto autorka, 1. 5. 2005). Vesnice v posledních desetiletích mění svůj vzhled s tím, jak na donedávna nezastavěných prostorách přibývá moderních domů v jihoindickém stylu se střešní terasou.

7.8 Příloha 8



Obr. 7: Hřibovitý průchod mezi kuchyní a víceúčelovou místností v tradičním badagském domě (foto autorka, 12. 5. 2005, vesnice Kávatti). W. A. Noble uvádí, že tento průchod symbolizuje slunce či boha Šivu (Hockings 1997: 222). Informátor H (muž, 61, ženatý, SŠ, Kávatti, Gauda, AJ), který mě provádl tradičním badagským domem, však zastával názor, že tvar symbolizuje posvátnou slabiku *óm*.

7.9 Příloha 9



Obr. 8: Tradiční černá kuchyně v jednom z posledních domů, které neprošly během uplynulých dvaceti let rekonstrukcí (foto autorka, 12. 5. 2005, vesnice Kávatti). V kuchyni se vařilo na nízkém krbu, nad kterým byly zavěšeny sítě z proutí, v nichž se během vlhkých monzunových období vysoušelo dřevo na zátop (dřevo muselo být dostatečně vyschlé, aby jeho spalováním nevznikalo příliš mnoho dýmu, jelikož kouř nebyl odváděn komínem), případně suroviny jako obilí či fazole. Pokud rodina vlastnila krávy, mléko se zpracovávalo v části kuchyně zvané *hágóttu* – jednalo se o posvátný prostor, do něhož dospělá žena nesměla vstoupit.

7.10 Příloha 10



Obr. 9: Badagové na poli (foto autorka, 19. 7. 2005, nedaleko Keččigatti).



Obr. 10: Čajovníkové plantáže nedaleko Džakkanéri (foto autorka, 23. 2. 2005).

Proměny tradičních lesních porostů a polí v čajovníkové plantáže představuje vážný ekologický problém této oblasti, proti němuž vystupuje řada mezinárodních organizací.

7.11 *Příloha 11*



Obr. 11: Staženka *hette* v tradičním badagském ženském oděvu a s tetováním na čele, na hrudníku a na ruce (které se dnes již neprovádí) a s tradičními zlatými náušnicemi, které původně vyráběli Kótové (foto autorka, 28. 7. 2005, Ebbanádu). Hockings uvádí legendu, podle níž Badagové po příchodu do Nílgiri přejali od sociálně níže postavených Kótů ženský oděv i tetování, aby se ukryli před muslimy, lačnými krásných badagských dívek (Hockings 1980: 39).



Obr. 12: Tradiční tetování a dva stříbrné prsteny badagských žen (foto autorka, 19. 7. 2005, Džakkanéri).



Obr. 13: Vyobrazení bohyně Hette dle představ lidového umělce z vesnice Keččigatti (foto autorka, 20. 6. 2007). Hette v „tradičním“ ženském oděvu (s blůzkou, která k oděvu původně nenáležela) s tradičními šperky vyrobenými Kóty, pod červeným slunečníkem symbolizujícím boha Hirijodaju (slunečníky symbolizují bohy rovněž během náboženských svátků na různých místech Indie – u Badagů je zelený symbolem Hette, červený Hirijodaji). Jedná se o jeden z darů, které jsem před během pobytu mezi Badagy obdržela. O jeho ceně vypovídá i to, že si jej malíř schovával po dobu 15 let.

7.13 Příloha 13



Obr. 14: Dívka v „tradičním“ ženském oblečení během obřadu dosažení dospělosti ve chvíli, kdy vystupuje v roli Hette (foto autorka, 10. 5. 2005, Džakkanéri). Za povšimnutí stojí též nádoby u stěny, do nichž dívka klade během *púdži* ruce. Tradiční ženské oblečení (tradiční oděv bez blůzky včetně tradičních šperků je dnes k vidění pouze během svátku *Déva habba*) se skládalo ze tří částí: pruhu bílé bavlněné látky zavinitého kolem pasu v délce těsně pod kolena, další pruh bílé bavlněné látky zavinitý pod rameny kolem pasu (nad prsy byl upevněn jednou červenou stuhou zvanou *odekanni*, kolem pasu druhou zvanou *pukásu*). Třetím dílem byl bílý šátek na hlavě. Během rozhovorů o oblečení ženy zdůrazňovaly praktičnost „kapsičky“, která se vytvoří mezi dvěma pásky ve vrchní části tradičního oděvu.

7.14 Příloha 14



Obr. 15: Dívka, vystupující v roli Hette, rozdává v liminární fázi obřadu dosažení dospělosti všem přítomným cizrnou s cukrem (foto autorka, 10. 5. 2005, Džakkanéri).

7.15 Příloha 15



Obr. 16: Příprava dívky na opětovné přijetí do společenství v roli ženy (foto autorka, 10. 5. 2005, Džakkanéri). Dívka se převlékne do nových slavnostních šatů, příbuzné ji nalíčí a upletou z jejích vlasů a přičesku dlouhý cop, který ozdobí jasmínem a šperky. Je důkazem dívčina zdraví a bohatství.



Obr. 17: Cop symbolizující zdraví a bohatství dívky, která se v tuto chvíli stává ženou a potenciální nevěstou (foto autorka, 10. 5. 2005, Džakkanéri).

7.16 Příloha 16



Obr. 18: Rituální komplex kamenných útvarů zvaný *akka bakka*, který pro Badagy symbolizuje kult předků i kmenové bohy Hette a Hirijodaji (foto autorka, 12. 5. 2005, Tándanádu).

8 PRAMENY A LITERATURA

AMIT, Vered.

2002 Reconceptualizing community. In: *Realizing Community. Concepts, social relationships and sentiments*. Routledge, London.

BRUBAKER, R., COOPER, F.

2000 Beyond „Identity“. In: *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1., s. 1–47.

BEAN(ová), Susan S.

1981 Towards a Semiotics of „Purity“ and „Pollution“ in India. In: *American Ethnologist*, Vol. 8, No. 3, s. 575–595.

BELLAN, M. F.

1985 *Map of the Main Vegetation Types from Satellite Imagery: Nilgiri Hills*. Toulouse: Institut de la Carte Internationale de la Végétation.

ELIADE, Mircea.

2004 *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno, Computer Press.

FURRER-HAIMENDORF, Christoph von.

1954 Hereditary Friendship and inter-Tribal Sex Relations between Todas and Mudugas. In: *Man*, Vol. 54, No. 24, s. 28–29.

GEERTZ, Clifford.

2000 *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha, Sociologické nakladatelství.

HALDORAI, R. K.

2005 *Goddess Hethe of the Nilgiri Badagas*. Ooty, Nelikolu Publishing House.

HOCKINGS, Paul.

1968 On Giving Salt to Buffaloes: Rituals as Communication. In: *Ethnology*. Vol. 7, No. 4. Pittsburgh, University of Pittsburg.

1980 *Ancient Hindu Refugees. Badaga Social History 1550–1975*. The Hague, Mouton Publishers.

1980b *Sex and Disease in a Mountain Community*. New Delhi, Vikas Publishing House.

1988 *Counsel from the Ancients. A Study of Badaga Proverbs, Prayers, Omens and Curses*. Amsterdam, Mouton de Gruyter.

2001 Mortuary Rituals of the Badagas of Southern India. In: *Fieldiana*. Vol. 32. Chicago, University of Illinois.

HOCKINGS, Paul. (ed.)

1987 *Blue Mountains Revisited. Cultural Studies on the Nilgiri Hills*. Delhi, Oxford University Press.

1989 *Blue Mountains. The Ethnography and Biogeography of a South Indian Region*. Delhi, Oxford University Press.

JANDOUREK, Jan.

2007 *Sociologický slovník*. Praha, Portál.

MURPHY, Robert.

2001 *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha, Sociologické nakladatelství.

PANDEY, Anil.

2001 *Kota Pottery. A Documentation*. Kotagiri, Keystone Foundation.

SOKOL, Jan.

2004 *Člověk a náboženství*. Praha, Portál.

1998 *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha, Vyšehrad.

STRNAD, J., FILIPSKÝ, J., HOLMAN, J., VAVROUŠKOVÁ, S.

2003 *Dějiny Indie*. Praha, Lidové noviny.

SZALÓ, Csaba.

2006 Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit. In: *Sociální studia 1/2006. Život v pohybu*. Brno, Fakulta sociálních studií MU.

ŠATAVA, Leoš.

1985 *Migrační procesy a české vystěhovalectví 19. století do USA*. Praha, Karlova univerzita.

THURSTON, Edgar a RANGACHARI, K.

1909 *Castes and Tribes of Southern India. Vol. I (Badagové), Vol. III (Kótové), Vol. IV (Kurumbové), Vol. VI (Todové)*. Madras, Government Press.

THURSTON, Edgar.

1898 *The Todas and Kotas of the Nilgiri Hills*. Madras, Government Press.

TOMANDL, Miloš.

2004 *Metody terénního výzkumu. Studijní text*. Praha, Karlova univerzita.

TURNER, Victor.

2004 *Průběh rituálu*. Brno, Computer Press.

Van GENNEP, Arnold.

1997 *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha, Lidové noviny.

WALKER, Anthony R.

1986 *The Toda of South India. A New Look*. Delhi, Hindustan Publishing Corporation.

1998 *Between Tradition and Modernity*. Delhi, B. R. Publishing Corporation.

ZVELEBIL, Kamil.

2001 *Nilgiri Areal Studies*. Praha, Charles University in Prague.

2002 *Modré hory*. Praha, Argo.

2003 *Podivuhodné příběhy a písně z Modrých hor*. Praha, Triton.

