

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Historické vědy – Etnologie

Radmila Trnková Lorencová

Pohřební rituály Benuaqů

The Benuaq funeral rituals

Disertační práce

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

2008

Prohlášení o původnosti práce:

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

V Praze dne: 2. 5. 2008

Radmila Trnková Lorencová

Poděkování:

Za sdílení strastí i radostí terénního výzkumu a video-dokumentaci děkuji svému manželovi Radkovi. Za motivující důvěru ve mne, neustálou připravenost podpořit mé nápady i práci a za odborné vedení děkuji svému školiteli, panu docentovi Františku Vrhelovi. Za osobní podporu děkuji svým rodičům Marii a Miloslavovi. Mé poděkování patří také vstřícným kolegům Oliveru Venzovi, Christianu Gönnerovi a Kennethovi Sillanderovi, kteří mi poskytli důležité rady i pomoc v terénu a kolegyním Lívii Šavelkové a Tereze Hyánkové, které mne naučily mnoho o antropologickém přístupu a teorii. Mé poděkování patří také všem Benuaqům, kteří byli ochotni strpět nejen moji přítomnost, ale také mé neustálé otázky. V poslední řadě děkuji Vladimírovi Horálkovi za jazykové korektury a pomoc při jazykových překladech.

Za finanční podporu děkuji:

Grantové agentuře Univerzity Karlovy (GAUK 480/2004)

a

Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund (stipendium pro rok 2004/2005).

Abstrakt:

Předmětem předkládané disertační práce jsou dajakové Benuaq a jejich pohřební rituály ve vztahu k identitě. Cílem práce je zodpovědět otázku, jakou roli hraje rituál při utváření, zachovávání či přetváření objektivizované reality a sociálních vztahů, jak může posloužit v případě krize skupiny, ať už je tato krize způsobena úmrtím jednoho z jejích členů a nebo vnějšími vlivy, a jakou hraje úlohu při formování a prezentování kolektivní identity skupiny.

V práci je nejprve nastíněna stručná historie dajaků ve vztahu k jejich identitě a pohřebním rituálům jakožto uvedení do socio-kulturního kontextu, ve kterém se Benuaqové nacházejí. V další části je předložen popis několikafázového pohřebního rituálu Benuaqů Idatn. Ve třetí části práce je aplikován Bergerův a Luckmannův přístup a je vysvětleno, jak je skrze rituál konstruována realita a identita participantů a zároveň jakým způsobem může rituál sloužit při konstruování a prezentování kolektivní identity.

Abstract:

The subject of the dissertation thesis presented is the Dayak Benuaq and their funeral rituals in relation to their individual and collective identity. The aim of the thesis is to try to find an answer to the question „what role does a ritual play in creating, maintaining or changing objectivized reality and social relations and how can a ritual help in the case of group crisis inflicted by internal or external causes“. And the last question studied is the role of a ritual in defining and presenting collective identity of a social group.

This work first focuses on brief history of the Dayak in relation to their ethnic identity and burial rituals serving as an introduction to the socio-cultural context of the Benuaq. Subsequently, a description of secondary burial rituals of the Benuaq Idatn is presented. The task of the third part of this thesis is to try to find out how a ritual serves as an element of construction of social reality and individual and collective identity using Berger´s and Luckmann´s approach as a tool.

OBSAH

1. ÚVOD	2
2. HODNOCENÍ LITERATURY, TERÉNNÍ VÝZKUM A VYMEZENÍ POJMŮ	4
2.1. Odborná literatura týkající se dajaků a jejich pohřebních rituálů	4
2.2. Terénní výzkum	9
2.3. Vymezení pojmů	11
2.4. Transkripce indonéských a domorodých názvů	14
2.5. Mapa zmiňovaných etnických skupin.....	15
3. DAJAKOVÉ A POHŘBÍVÁNÍ V SOCIO-HISTORICKÉM KONTEXTU	16
3.1. Dajakové – základní charakteristika a pokusy o klasifikaci	16
3.2. Dajacká náboženství.....	22
3.3. Lov lebek a restrikce koloniální správy	25
3.4. Činnost misionářů a koloniálních úředníků	27
3.5. Dajakové tváří v tvář svobodné republiky	29
3.6. Dajakové v době Nového pořádku	33
3.7. Náboženská emancipace dajaků jihovýchodního Kalimantanu	34
3.8. Domorodá náboženství jako turistická atrakce a symbol identity	38
4. POHŘEBNÍ RITUÁLY BENUAQŮ	41
4.1. Dajakové Benuaq – základní charakteristika	41
4.2. Kosmologie, duše a duchové	45
4.3. Mýty o vzniku a původu (<i>tempuṭn</i>)	46
4.4. První pohřeb parapm api	48
4.5. Vmezeřené rituály kenyau	52
4.6. Druhý pohřeb kuangkai.....	54
5. RITUÁL JAKO NÁSTROJ SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE REALITY A IDENTITY ...	66
5.1. Každodenní realita a symbolický svět	66
5.2. Transcendence každodenní reality	69
5.3. Symbolický svět mýtů	72
5.4. Symbolický svět, rituál, a objektivizovaná realita	76
5.5. Rituál a konstrukce individuální identity	79
5.6. Rituál a konstrukce kolektivní identity	84
5.7. Komunikace objektivizovaných znaků kolektivní identity	91
6. ZÁVĚR.....	103
7. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	109
8. OBRAZOVÁ PŘÍLOHA	120

1. ÚVOD

Předmětem předkládané disertační práce jsou dajakové Benuaq¹ a jejich pohřební rituály. Benuaqové jsou jedni z nejméně studovaných dajackých etnických skupin, zájem o ně se začíná objevovat až v osmdesátých letech 20. století. Dajakové Benuaq patří do jazykové skupiny Barito v rámci austronéských jazyků a některými antropology byli zařazeni do skupiny Luanganů, přestože se sami k takovému označení nehlásí. Podle některých autorů jsou Benuaqové vyznavači náboženství kaharingan, ve skutečnosti se však většinou považují za křesťany a kaharingan odmítají jako označení náboženství okolních etnických skupin, zejména Ngadžuů. Přesto ústřední roli v jejich životě představují rituály, vycházející z tradičního náboženství².

Ve své práci hledám odpověď na otázku, jakou roli hraje rituál při utváření, zachování či přetváření objektivizované reality³ a sociálních vztahů, jak může posloužit v případě krize skupiny, ať už je tato krize způsobena úmrtím jednoho z jejích členů a nebo vnějšími vlivy a jakou hraje úlohu při formování a prezentování pocitu etnické identity skupiny.

Benuaqové a jejich rituály byly vystaveny mnoha vnějším vlivům (zejména novému politickému uspořádání, vládním nařízením a novému životnímu stylu), se kterými se museli vyrovnat. V koncepci své práce vycházím z předpokladu, že rituál je vzhledem ke své procesuální povaze schopen flexibilně na tyto vlivy reagovat a i přes možné změny se dál ukazovat jako neměnný, čímž by měl pomáhat zachovávat kontinuitu skupiny. Na rituál se snažím podívat z pohledu Bergera a Luckmanna (1999), jako na instituci prožívanou jako objektivní realitu, v rámci které je možné diskutovat o jednotlivých identitách.

V práci se nejprve zaměřuji na stručnou historii dajaků ve vztahu k jejich identitě a pohřebním rituálům jakožto uvedení do socio-kulturního kontextu, ve kterém se Benuaqové nacházejí, v další části předkládám popis několikafázového pohřebního rituálu Benuaqů Idatn a ve třetí části se snažím za pomoci aplikace Bergerova a Luckmannova přístupu zjistit, jak je skrze rituál konstruována realita a identita

¹ Čteno [benua']

² K vysvětlení pojmu tradiční více viz kapitola 2.3. Vymezení pojmů.

³ K vysvětlení pojmu více viz kapitola 5. Rituál jako nástroj sociální konstrukce reality a identity.

participantů a zároveň jakým způsobem může rituál sloužit při konstruování a prezentování kolektivní identity.

2. HODNOCENÍ LITERATURY, TERÉNNÍ VÝZKUM A VYMEZENÍ POJMŮ

2.1. Odborná literatura týkající se dajaků a jejich pohřebních rituálů

Prvními, kteří podávali zprávy o obyvatelích bornejského vnitrozemí, byli různí cestovatelé, dobrodruzi, obchodníci a koloniální úředníci, či spíše jejich místní informátoři, protože mnozí z evropských kolonistů se do vnitrozemí zpočátku vůbec nedostali. Harrisson (1949: 129) dokonce tvrdí, že vnitrozemí centrálního Bornea nebylo „bílým mužem“ navštíveno do začátku 20. století, navzdory různým snahám (např. Spenser St. John již v roce 1858 podnikl pětapadesátidenní expedici podél řeky Limbang až k úpatí hor). Spoléhání na výpovědi z druhé ruky, zejména od muslimských obchodníků či příslušníků jiných kmenů a nedůsledné rozlišování takto zprostředkované informace od vlastních svědectví snižuje využití takových prací při rekonstrukci kulturního, sociálního a historického kontextu, ve kterém se dajakové nacházeli. Popisy v těchto prvních publikacích nám podávají povrchní či povšechný obraz celého pohřebního systému.

Cestovatelé a úředníci popisovali ve svých denících a knihách zvláštní okázalé rituály smrti, často spojené se zvířecími či lidskými oběťmi, které ostře kontrastovaly se zkušeností jednoduchých pohřbů v jejich domovině. Tyto popisy obsahující různé soudy či senzacechtivé zveličení, poskytují spíše obraz o výjimečných událostech, honosných a drahých pohřbech, které byly v mnoha společnostech vyhrazeny jen členům aristokracie nebo náčelníkům, zatímco se málokdy zmiňují o pohřbech obyčejných lidí, které byly méně okázalé, někdy dokonce bez druhých pohřebních rituálů, a tedy i bez povšimnutí autorů. Popisy pohřbů v těchto prvních publikacích jsou stručné a zaměřují se pouze na některé výrazně nápadné aktivity, čímž budí dojem, že pohřební rituál byl podívaná, kdy se každou minutu dělo něco okázalého. Tato představa v mnohém neodpovídá skutečnosti, kdy popisované aktivity byly vlastně jen vyústěním celého dne nebo týdne příprav a malých dílčích obřadů.

Přesto však i tyto texty poskytují důležitý rámec pro pochopení, v jakém postavení se dajakové vyskytovali a jak vnější pohled cizinců ovlivňoval jejich vnitřní vnímání sama sebe. V textech se vyskytuje mnoho etnocentrických hodnocení, snahy o objektivní klasifikaci bez přihlídnutí ke skutečným domorodým kategoriím, ale

i popisy výjimečných situací vymykajících se každodennímu „nudnému“ životu v pralese, které se časem staly součástí vlastní identity dajaků a jejich tradice.

K rozvoji vědeckého zájmu o dajaky a antropologii Bornea přispěli na přelomu 19. a 20. století Angličan Charles Hose⁴ a Francouz Robert Hertz⁵. Zatímco první z uvedených byl úředníkem v Sarawaku a zabýval se zejména klasifikací etnik a způsobem jejich života, druhý, akademik, zaměřil svůj zájem na pohřební rituály v jižní části Bornea (etnikum Ngadžu). Hertz je autorem symbolické analýzy sekundárních pohřebních praktik, kde se zabývá vztahem měnícího se těla a duše (Hertz 1960). Díky jeho zobecnění, kdy výsledky své analýzy vztáhl na všechny dajaky, je dnes v obecném povědomí Borneo spojováno především s propracovanými sekundárními pohřebními rituály.

V polovině 20. století byl nejvýraznější osobností britské části Bornea Tom Harrisson⁶. Téměř se zdá, že měl monopol na publikace z nejrůznějších oborů. Pro moji práci však budou významné jen jeho interpretace archeologických nálezů pohřbů a pojednání o primárních a sekundárních pohřebních rituálech, což jsou práce, co do rozsahu a obecné důležitosti spíše nevýrazné.

Na holandské straně Bornea probíhal v první polovině 20. století velmi intenzivní antropologický výzkum, jehož akademické zázemí bylo na Leidenské univerzitě. Harrisson (1949:130) dokonce obdivně uvádí, že „ačkoli Holanďané začali později,

⁴ Charles Hose (1863 – 1929) od roku 1884 pracoval v administrativě rádži Charlese Brooka a ve svých 25 letech byl jmenován nejvyšším úředníkem (důstojníkem) pro region Baram v Sarawaku. Během svého pobytu v Baramu pořídil zápisky o setkáních s místními lidmi či o svých cestách do vzdálenějších oblastí a shromáždil nejrůznější přírodniny a předměty etnografického charakteru. Přestože svá studia na univerzitě v Cambridge nedokončil, byl mu v roce 1900 udělen na této škole čestný doktorát (někdy dáváný do souvislosti s darováním jeho rozsáhlé bornejské sbírky). Jeho největším přínosem antropologii Bornea byla klasifikace domorodých obyvatel do čtyř základních skupin (Ibanové, Kajanové, Kenjahové, a ostatní), která je však zároveň jedna z nejdiskutovanějších, zejména pro generalizování „kolektivních charakteristik“ domorodců (Durrans 1989).

⁵ Francouzský sociolog Robert Hertz (1881-1915) byl členem *Année Sociologique* a spolupracovníkem E. Durkheima a M. Mausse. Jeho studie *La représentation collective de la mort* (později publikovaná v anglickém překladu v knize *Death and the right hand*) se stala známou i pro antropology, kteří se nezaměřovali jen na Borneo nebo pohřební rituály (např. E. Evans-Pritcharda nebo C. Léviho-Strausse) a je dodnes citována v pracích moderních antropologů (např. Metcalf a Huntington 1999).

⁶ Angličan Tom Harrisson (1911-1976) prožil značnou část svého života na Borneu, kde organizoval geograficko-přírodovědecké expedice do vnitrozemí Bornea. Zároveň se zajímal o život domorodců; se svojí ženou, archeoložkou, učinil mnoho archeologických objevů (zejména v jeskyni Nias) a natočil několik filmů. Během 2. světové války se s domorodou jednotkou účastnil bojů proti Japoncům. V letech 1947-1966 pracoval jako kurátor Sarawackého muzea. Ačkoli studia na univerzitě v Cambridge řádně nedokončil, je autorem neuvěřitelného množství knih a článků z různých vědních oblastí. Jako člověk byl uznáván, ale pro své povýšené chování také nenáviděn. Podle Bitsche (1967) byl Harrisson žárlivý na ostatní vědce (možná proto, že sám neměl řádné vzdělání) a při žádostech o vstup do vnitrozemí jim kladl nesmyslné překážky. Harrisson občas také využil zjištění jiných vědců ve vlastních publikacích.

byli mnohem energičtější v průzkumu i administrativním řízení svých území“. Když po 2. světové válce holandská koloniální správa skončila, antropologické výzkumy pokračovaly i přes složitější administrativní řízení. Významnějších osobností bylo v té době více, ale z těch, které se zaměřovaly na pohřební rituály východní části Kalimantanu lze jmenovat misionáře a pozdějšího absolventa Leidenské univerzity Hanse Schärerera, který studoval náboženství Ngadžuů a Josepha Weinstocka, který se zaměřil na náboženství Luanganů. Práce těchto autorů přestávají využívat informace cestovatelů a jiných zprostředkovatelů, ale čerpají z vlastního systematického výzkumu, osobní zkušenosti života mezi zkoumanými lidmi a znalosti místního jazyka.

Od osmdesátých let se počet etnologů a antropologů působících na Borneu značně zvýšil, a je proto těžké vyjmenovat jen několik významných osobností či publikací. Dá se však mluvit o několika centrech, které sdružují nejdůležitější osobnosti antropologie Bornea. Vedle již zmiňované Leidenské univerzity a Muzea v Sarawaku (Kutching, založeno 1888)⁷, jsou to Borneo Research Council (Kutching) a Institut Dayakologi (Pontianak) a v menší míře některé katedry na indonéských a australských univerzitách. Borneo Research Council byl založen zejména americkými antropology v roce 1968 a mezi zakládajícími členy byly významné osobnosti jako Benedict Sandin, Tom Harrisson, Clifford Sather, Herbert a Patricia Whittierovi, Alfred a Judith Hudsonovi a George N. Appell. Časopis *Borneo Research Bulletin*, který Rada vydává je dalším důležitým zdrojem odborných informací a dlouhou dobu byl zásadní publikací v tomto oboru.

Institut Dayakologi vznikl původně jako sdružení dajackých intelektuálů (v roce 1981), jejichž cílem bylo poskytovat formální vzdělání při respektování dajacké kultury. V roce 1990 byl založen institut pro výzkum a podporu dajacké kultury, pro zvyšování dajackého uvědomění a ekonomické soběstačnosti. Texty o dajacích, jejich kultuře, náboženství a identitě, které Institut Dayakologi publikuje, jsou publikovány nejčastěji v indonéštině a jejich dostupnost mimo západní Kalimantan je v mnoha případech omezená.

Významným autorem několika knih o dajackých pohřebních rituálech je Peter Metcalf. Metcalfova analýza významu sekundárního uložení mrtvého u Berawanů (1975a, 1975b, 1977, 1982) reflektuje zároveň změnu, která se ve společnosti

⁷ Již od roku 1911 publikuje uznávaný časopis *The Sarawak Museum Journal*. Časopis obsahuje články z oblasti historie, geografie, zoologie a etnologie/antropologie.

udála a ovlivnila i podobu pohřebních rituálů. Jeho zjištění vyústila ve známou srovnávací práci *Celebrations of Death*, kterou napsal společně s R. Huntingtonem⁸. V této práci se Metcalf vrací k Hertzově analýze a modifikuje ji na základě své zkušenosti s pohřby Berawanů.

Kontinuitu výzkumů náboženství a pohřebních rituálů Ngadžuů, kterou započali Hertz (1960) a Schärer (1963) udržuje dnes australská autorka Anne Schillerová (1989, 1996, 2001), která ve svých studiích popisuje pohřební rituály Ngadžuů v kontextu měnících se socio-politických podmínek. V závěru své dizertační práce (později publikované jako *Small Sacrifices*, 1997) a v mnoha dalších publikacích se zabývá vyjadřováním etnické, náboženské a kulturní identity Ngadžuů a vykresluje změny, ke kterým došlo uznáním domorodého náboženství za státní. Ve své práci často srovnávám svá zjištění s jejími poznatky vzhledem k tomu, že státem uznané náboženství Ngadžuů je považováno (úředníky, novináři i některými antropology) za náboženství všech dajaků východní části Kalimantanu (tedy i Benuaqů). Schillerová mohla sledovat v „přímém přenosu“ (výzkumy provádí od poloviny osmdesátých let) proces institucionalizace náboženství kaharingan a jeho vliv na samotné Ngadžuy.

Literatury zabývající se Luangany je nesrovnatelně méně než literatury týkající se Ngadžuů z Jižního a Centrálního Kalimantanu nebo Kajanů a Kenjahů ze severu, jejichž způsob života i rituály byly již dávno popsány (jedni z prvních např. Hose a McDougall, 1912; Haddon, 1905, dále např. Rousseau 1974). O náboženství a rituálech Luanganů jako celku se akademická veřejnost dozvěděla až v roce 1983 díky disertační práci zmiňovaného J. A. Weinstocka (1983). Již před tím sice vyšlo několik článků od cestovatelů, misionářů, úředníků či prvních výzkumníků (např.: Feuilletau De Bruyn, 1934; Grabowsky, 1888; Knappert, 1905; Mallinckrodt, 1928; Schwaner, 1853), avšak informace o Luanganech byly kusé a nesystematické a jediná kniha indonéskeho autora Kartodiopera (1963) o náboženství Dusunů (etnikum skupiny Luangan) byla v Evropě zřejmě jen těžko dostupná. Ve stejném roce jako Weinstockova disertace vyšel krátký Massingův článek *The Journey to Paradise* (1983) o pohřebním rituálu etnika Benuaq⁹. Jeho první, téměř totožná verze vyšla již o dva roky dříve v *Borneo Research Bulletinu*.

⁸ Huntington studuje pohřební rituály obyvatel Madagaskaru. Ti jsou jazykově příbuzní Maanyanům z centrálního Bornea. Podobnost se však dá vysledovat nejen v jazyce (např. Dahl 1991), ale také u pohřebních rituálů.

Ani v jednom z článků však autor neuvádí místo svého výzkumu, ani skupinu Benuačů již studoval¹⁰. Další rok vyšla kniha indonéskeho autora Bonoha (1984/85) o rituálech *belian Bawo*¹¹ Benuačů.

Do dnešní doby zůstávají Luangani nejméně studovaným etnikem Kalimantanu, ačkoli zájem o ně mezi antropology stále stoupá. V průběhu uplynulých patnácti let vznikly texty o pohřebních rituálech Benuačů (Latief, 1996/97; Achmad, 1990/91)¹², etnické identitě Bentianů (Sillander, 1995, 2002, 2004), o mýtech a magii Benuačů a Tundžungů (Hopes, Madrah, Karaakng, 1997; Hopes, 1997) a také o lokální vesnické ekonomice a zdrojích (např. Gönner 2000, 2002; Massing 1986). Téměř chybí lingvistické studie¹³, přestože k pochopení rituálů a přetrvávajících animistických představ je nezbytné rozumět rituálním textům a mýtům a znát jejich původ, případnou příbuznost i propojení s ostatními etniky. Vcelku úspěšný první krok v tomto směru učinili australský etnolog Hopes a jeho indonéský informátor Madrah (1997), kteří sepsali „mýty o vzniku“, jež se často při rituálech recitují. Velkou nevýhodou je však jejich jazyková deformace při několikanásobném překladu.

Právě díky Institutu Dayakologi, podpoře některých západních autorů či spolupráci s Leidenskou univerzitou vznikají dnes práce psané samotnými dajaky. Tyto práce často reagují na postavení dajaků, snaží se nalézt odpověď na otázku kdo jsou, jaké jsou jejich tradice, jejich práva apod. Jako příklad uvádím jen některé: *Kalimantan membangun* (Riwut 1993), *Negara etnik* (Kusni 2001), *Dayak membangun* (Kusni 1994), *Contesting Dayak Identity* (Maunati 2000) či *Identitas Dayak* (Maunati 2004). Mezi dajackými autory nenajdeme zatím příliš Benuačů, snad jedinou výjimkou je Madrah jako spoluautor knihy mýtů.

¹⁰ Etnickou skupinu Benuačů je možno dále rozdělit na lokální komunity pojmenované podle řek, podél jejichž břehů se nacházejí jednotlivé vesnice. Tyto skupiny jsou B. Idatn, B. Pahu, B. Bongan, B. Ohong, atd.

¹¹ *Belian Bawo* je jedním z ozdravných rituálů.

¹² Tyto práce vznikly na základě objednávky Ministerstva vzdělávání a kultury. Obě práce jsou téměř totožné, liší se spíše ve struktuře a začlenění fotografií.

¹³ Indonéske knihy *Morfologi dan Sintaksis Bahasa Lawangan* (1992) a *Struktur Bahasa Lawangan* (1985) jsou spíše stručnými jazykovými učebnicemi.

2.2. Terénní výzkum

Předkládaná práce je vedle studia literatury založena na terénním výzkumu na východním Kalimantanu, který probíhal od začátku května do poloviny září 2005. Po vyřízení nezbytných úředních povolení v Jakarta (Indonéská akademie věd *Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia*) jsem se přesunula do vesnice Sungai Wain poblíž Balikpapanu na Kalimantanu a pak dále do vnitrozemí po řece Mahakam až do kecamatanu¹⁴ Barong Tongkok, což je oblast s převahou dajackých vesnic, zejména Tundžungů a Benuaqů.

Základnou pro můj výzkum se stala vesnice Engkuni, ze které jsem vyjížděla do okolních vesnic. Lidé ve vesnici Engkuni byli zvyklí na pobyt a působení antropologů, což mělo kladný vliv na jejich otevřenost vůči mně, jakožto výzkumníka z Evropy. Zároveň to v určitém smyslu usnadňovalo vyjasňování mé role ve vesnici. Lidé z Engkuni neměli tendenci považovat mne za turistku, nabízet mi své „zaručeně tradiční“ výrobky, nechat si platit za fotografie apod., což bylo chování, se kterým jsem se v některých dalších vesnicích setkala. Nepozastavovali se nad mými otázkami a byli vždy ochotni k rozhovorům a připraveni vysvětlit mi vše, na co jsem se ptala. Zkušenost vesničanů s výzkumníky a jakási jejich shovívavá otevřenost byla pro mne velmi povzbudivá a umožnila mi cítit se navzdory všem jazykovým a fyzickým odlišnostem mezi nimi příjemně. Ovšem i ve vesnicích, kde jsem zpočátku byla považována za „bohatou“ turistku, se mi nakonec vždy podařilo alespoň částečně vysvětlit účel mé návštěvy, takže mi bylo všude umožněno účastnit se rituálů, přebývat v rodinách Benuaqů, společně s nimi jíst¹⁵ a zapojovat se do běžných denních činností.

Vedle mnoha belianů (od jednoduchého děkovného rituálu až ke složitému šamanskému rituálu) jsem se zúčastnila prvního pohřbu, když zemřel bratr pana B.¹⁶, u kterého jsem v tu dobu bydlela a druhého pohřbu, který pořádali vzdálení

¹⁴ Kecamatan je nejmenší správní obvod. Indonésie se územně člení na 33 provincií (*propinsi*), které mají svojí vlastní úřední správu v jejímž čele stojí guvernér (*gubernur*). Provincie se dále člení na regentství (*kabupaten*) v jejichž čele stojí *bupati* (jestliže je kabupaten pouze město *kota*, tak jeho premiér *walikota*). Kabupaten se dále člení na menší lokální územní jednotky (*kecamatan*), které jsou řízeny lokálním úřadem jehož nejvyšším představitelem je *camat*. V rámci kecamatanů se nachází několik vesnic (*desa*) či městeček, které mají své vlastní starosty (*kepala desa*).

¹⁵ Jídlo je společenská záležitost ať se jedná o rodinu nebo o celou vesnickou komunitu a hraje velkou roli v udržování vzájemných sociálních vztahů.

¹⁶ Vzhledem k osobní zkušenosti se zneužitím informací prezentovaných výzkumníkem, jsem se navzdory několika publikacím, kde jsem již některá jména uvedla, rozhodla neuvádět plná jména mých informátorů.

příbuzní stejného hostitele. Ani jeden z těchto pohřbů neprobíhal v Engkuni, a tak jsem za nimi musela dojíždět. Vzhledem k tomu, že oba pohřby probíhaly současně, na některých jejich částech jsem nemohla být osobně přítomna. Informace o tom, co se dělo v době mé nepřítomnosti, jsem čerpala od účastníků pohřebních rituálů (rodinných příslušníků, ceremoniářů i hostů). Kromě těchto dvou fází pohřebního rituálu jsem se zúčastnila také „vmezeřeného“ vzpomínkového rituálu *Kenyau* v Barong Tongkoku.

Vedle pozorování byly hlavní technikou sběru dat nestrukturované rozhovory. Rozhovory probíhaly vždy v indonéštině, pouze jeden z informátorů byl schopen mluvit také anglicky, takže jsme jazyk rozhovorů kombinovali. Problematickými se ukázaly rozhovory s obřadníky, se kterými nebylo možno při rituálech jakkoli rozmlouvat a proto byly všechny rozhovory vedeny až po jejich skončení, někdy i několik dní. Odpovědi obřadníků se často nevztahovaly ke konkrétnímu rituálu, ale spíše k rituálním praktikám obecně. Bylo proto nutné využít v těchto případech i strukturovaných rozhovorů, kdy obřadníci odpovídali na předem připravené otázky, které jsem si zapsala v průběhu rituálu.

Další problémovou záležitostí, zejména v případě otázek laikům týkajících se mytologie a rituálů, byla znalost publikací antropologů – zejména knih Hopese a Madraha. Informátoři mne sami neupozornili, že mýty, které mi vypravují převzali z těchto knižních zdrojů. Později jsem se však na zdroj začala ptát a nakonec jsem zjistila, jak důležitou roli mají právě tyto knihy pro formování Benuačské identity a jak probíhá proces antropology nazývaný zpětná folklorizace.

Ačkoli těžiště mého výzkumu spočívalo v pobytu mezi Benuaqy Idatn, je potřeba upozornit na fakt, že pochopit širší kontext postavení dnešních dajaků v rámci indonéské společnosti mi pomohly i krátké pobyty v Samarindě (hlavní město provincie Východní Kalimantan), Sungai Wainu¹⁷ a u dajaků Pasir¹⁸ ve vesnici Pinang Jatus (kabupaten Pasir).

¹⁷ Všichni obyvatelé Sungai Wainu byli muslimové a nikdo se v první chvíli neidentifikoval jako dajak. Až teprve, když se roznesla informace o mém zájmu o dajaky, mi někteří z obyvatel vesnice sdělili, že i oni jsou dajaky. Své dajactví však nespatořovali v „tradičních“ rituálech či dajackém jazyku (nikdo z těch, kteří se hlásili k dajactví neovládal žádný z dajackých jazyků/dialektů), ale v tom, že už na Kalimantanu pobývají dlouho, takže se považují za původní obyvatele. Tímto způsobem se vymezovali proti stále přicházejícím novým přistěhovalcům, vůči kterým se oni cítí být starousedlíky a původními obyvateli. Jeden z mých informátorů byl dokonce zakladatelem, propagátorem a organizátorem sdružení těchto původních obyvatel – dajaků.

¹⁸ Ještě nedávno by bylo spojení „dajak Pasir“ nemožné, avšak dnes se Pasirové k dajactví opět hlásí. Všichni, kteří ještě v osmdesátých či v první polovině devadesátých let konvertovali k islámu, nebyli již dále považováni za dajaky. Pasirové, někdy ostatními dajaky nepovažovaní za původní



Mapa 1: Vyznačení oblastí terénního výzkumu.

2.3. Vymezení pojmů

Borneo vs. Kalimantan

Borneo, dnes Kalimantan, je třetí největší ostrov světa, který leží v Jihovýchodní Asii. Ostrov patří třem státům. Dvě severní části Sabah a Sarawak náleží Malajsií, uprostřed je odděluje sultanát Brunei Darussalam a největší část nazývaná se Kalimantan je součástí Republiky Indonésie. V textu bude užíváno názvu Borneo, jestliže se bude jednat o celý ostrov, případně bude-li řeč o koloniální době, kdy se

obyvatele, se hromadně stávali muslimy. Ve vesnici Pasirů, ve které jsem byla, žili křesťané a muslimové a stála zde mešita i kostel. Laický katolický pomocník mi vyprávěl, jak se ještě před pěti lety museli věřící scházet u něj doma, protože jim nechtěli lokální vládní úředníci povolit stavbu kostela. Jejich sdužování mělo částečně „undergroundový“ charakter – bylo považováno za nelegální a hrozilo nebezpečí, že budou za sdužování a pořádání katolických pobožností perzekuováni. Vláda se tímto způsobem snažila skrýt lokální úřady přimět nemuslimské obyvatelé vesnice ke konverzi.

Ačkoliv se dnes sami Pasirové mezi dajaky počítají, ani pasirští muslimové, ani křesťané nepovažují za správné vracet se k praktikování „tradičních“ dajackých rituálů (pohřbů, svateb, ozdravných rituálů apod.)

tak ostrov oficiálně nazýval. Název Kalimantan bude v textu používán, bude-li řeč o indonéské části ostrova.

Dajak vs. dajak

Dajak je termín, který dříve označoval původní obyvatelé Bornea, kteří nekonvertovali k islámu, ale udržovali animistickou víru nebo přijali křesťanství. Psaní velkého a malého D/d ve slově dajak je v češtině velmi komplikované. Vzhledem k tomu, že se jedná o vykonstruované vnější označení, bylo by vhodné psát malé písmeno (podobně jako ve slově indián). Dnes je však tento termín všeobecně přijat, dokonce i samotnými dajaky, kteří se k „dajactví“ hlásí. Z tohoto důvodu by bylo vhodnější psát velké písmeno. V následujícím textu využiji obě možnosti. Malé písmeno budu používat ve většině případů psaní o dajacích obecně. Velké písmeno ve slově Dajak bude použito až ke konci práce pro zdůraznění kontextu dajacké sebeidentifikace.

Identita

Identitu bychom mohli rozdělit na individuální (osobní) a kolektivní. Individuální identita vychází ze snahy člověka sebedefinovat se a někam patřit. Pod vlivem sociální kontroly definuje svou společenskou identitu dodržováním uznaných a sdílených tradic (Šindlářová 2002). Identita jedince souvisí s jeho statusy a rolmi, a může se měnit, a to jak v čase, tak i na základě aktivního vyjednávání (negociace) mezi jedincem a společností (viz např. Berger a Luckmann 1999, Goffman 1999). Kolektivní identita může být definována jako pocit lidí, že jsou navzájem stejní, nebo že patří k nějakému společenství. Tato kolektivní identita může být spontánní či uměle vytvořená, a to na základě stejnosti či odlišnosti. Existuje více typů kolektivních identit – například etnická, kulturní, náboženská. Také v různých situacích nabývají na významu různé identity (Barth 1998). Identita je relační – důležité je, ke komu se vztahujeme, a situační – kontext, ve kterém se identity střetávají hraje významnou roli (Eriksen 2002). Identita bývá často založena na „objektivních“ základech, záleží však jen na lidech, jaké „objektivní“ znaky identity zvolí (jazyk, historie, území, kultura nebo rasa).

Autoři zabývající se indonéským chápáním významu domorodé identity (v angličtině *indigenous identity*, indonéským ekvivalentem může být *orang asli*, *orang adat*, *masyarakat terasing*) (Pemberton 1994, King a Wilder 2003, Persoon 1998, 2004) se shodují, že hranice různorodosti indonéských kultur jsou dány tím, co ukazuje jakartský *Taman Mini Indonesia Indah*. „Jednota v různorodosti“ (*Bhineka Tunggal Ika*) spočívala, zvláště v době Nového pořádku¹⁹ v tom, že jiné než javánské kultury mohly ukazovat své oblečení, tance, architekturu a všechny podobné materiální a navenek exotické součásti kultury. Vše ostatní bylo nejen skryto, ale považováno za rozpor proti „jednotě“ a mělo být „civilizováno“. Takový přístup centra ovlivnil samozřejmě také formování identit na periferiích.

Tradice

Jakkoli je pojem tradice nejasný a mnoho antropologů od jeho používání upouští, myslím si, že není třeba jej ihned zatracovat. Pod pojmem tradiční nemám na mysli něco neměnného, vystupujícího z hluboké minulosti a neovlivněného současností. V Indonésii, ať už se jedná o lokální etnika či majoritu, mnoho záležitostí vyplývá buď z *adatu* nebo z *agamy* (podrobněji viz kapitola 3.4. této práce). V případě *agamy* se jedná o státem uznaná náboženství. *Adat* byl ideologický systém, který reguloval chování jednotlivců i celé skupiny. Zahrnoval zvykové právo, společenské zvyklosti, jejichž autorita nakazovala, co lidé v daných situacích mají nebo nesmí udělat, a zároveň byl propojen s náboženskými idejemi, od kterých byl neoddělitelný (Noeb 1994:127). Již koloniální vláda a křesťanští misionáři se snažili definovat domorodá náboženství jako *adat*, což vyústilo v rozpad tohoto konceptu (Whittier 1978).

I když se dajacké společnosti přihlásily ke státním náboženstvím, mohly nadále praktikovat „tradiční“ náboženství *kepercayaan* a zvyklosti pod hlavičkou *adatu*. Vnější projevy *kepercayaan* a původní náboženské rituály se tak v mnoha případech staly „tradicemi“. V tomto smyslu je v textu užíváno spojení tradiční náboženství – jako protiklad proti státem uznaným náboženstvím, jako lokální náboženství spadající dnes pod *adat*, tedy tradici a vyplývající z toho, co bylo dříve hodnoceno jako *kepercayaan*. Pod pojmy tradiční zvyky, tradiční způsob života je

¹⁹ Druhý indonéský prezident, Suharto, po svém zvolení nazval novou etapu indonéských dějin *Orde Baru* (Nový pořádek), aby jí jasně odlišil od předchozí doby vlády prezidenta Sukarna.

opět myšleno to, co dajakové klasifikují jako adat – v protikladu proti novému způsobu života ve městě či praktikování zvyků vyplývajících z kultury (adatu) majority či jejích náboženství.

Slovo tradiční v této práci se také vztahuje k pocitu skupiny, že existuje určitá záležitost (rituál, oblečení, výrobek, materiál...), která danou skupinu odlišuje od ostatních. Tato věc je obvykle členy společnosti považována za „tradiční“ ve smyslu neměnné či původní, i když to nemusí být pravda. V průběhu doby se obsah tradičního může měnit, ovšem to, co dostane nálepku tradiční, je obvykle využíváno jako znak identity skupiny. Tradice tak udržuje pocit kontinuity skupiny.

V textu je pojem tradiční někdy nahrazen slovem domorodý, nejčastěji ve spojení „domorodá náboženství“ – opět ve smyslu různých náboženství považovaných vládou za původní náboženství minoritních skupin, které byly klasifikovány jako kepercayaan a spadají dnes spíše do kategorie adat, a ne pod hlavičku agama - státem uznaného náboženství. Uvozovky u slova „tradiční“ mají přidat důraz.

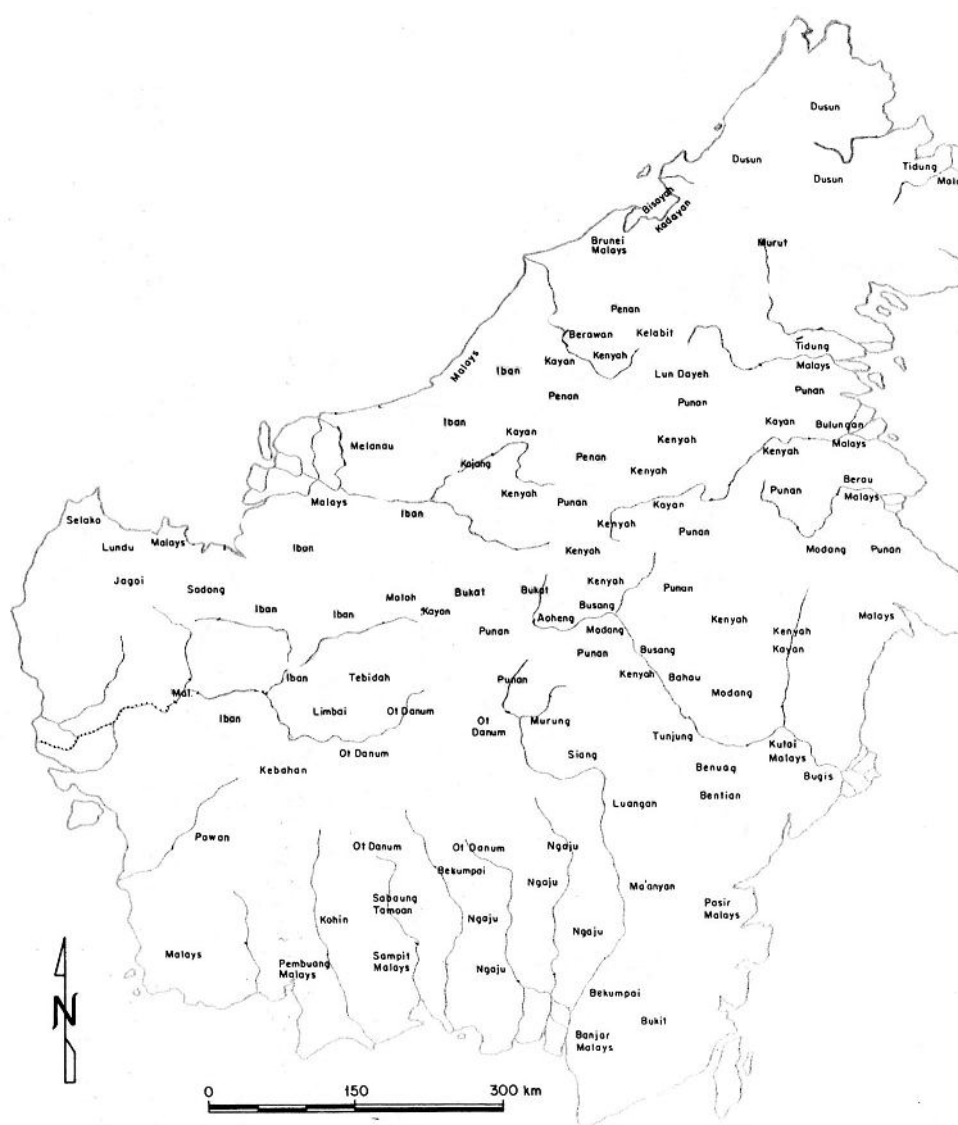
2.4. Transkripce indonéských a domorodých názvů

Přestože je Indonéština úředním (psaným) jazykem Indonéské republiky, je využívána v různých místech (na různých ostrovech) různě. Nejen obsah slov se může mírně lišit, ale dokonce i lokální pravopis může být odlišný od oficiální verze. Indonéská slova uváděná v této práci vycházejí z oficiálního „nového“ pravopisu z roku 1972. „Stará“ verze byla více fonetická, například hlavní město se psalo Djakarta, zatímco podle „nového“ pravopisu se píše Jakarta.

Dajacké jazyky nemají dosud psanou verzi. Dajakové sami se snaží přepisovat slova dajackého jazyka z fonetické formy podle principů pravopisu indonéského. Tím ovšem nevzniká jednotný „oficiální“ přepis dajackých slov, ale změť různých prepisů, které se liší od autora k autorovi. Situaci komplikují také Indonésané, kteří prováděli výzkumy u dajaků a prepisovali dajacká slova podle toho, jak je slyšeli. Podobně je tomu v případě německých, holandských či anglických autorů, jejichž prepisy vykazují principy jejich jednotlivých mateřských jazyků. Z tohoto důvodu, i s přihlédnutím k již ustálenému pravopisu některých indonésko-dajackých slov v češtině, prepisují dajacká slova foneticky. Rozdíl mezi indonéskou, anglickou a českou verzí je vidět už v samotném slově dajak. V indonéštině i angličtině se

používá pravopis DAYAK, zatímco v češtině se již vžil přepis DAJAK. Například Ngadžuové, Toradžové, se v indonéštině i angličtině píší Ngadžu, Toraja.

2.5. Mapa zmiňovaných etnických skupin



Mapa 2: Vyznačení etnických skupin (podle Sellata, 1989).

3. DAJAKOVÉ A POHŘBÍVÁNÍ V SOCIO-HISTORICKÉM KONTEXTU

3.1. Dajakové – základní charakteristika a pokusy o klasifikaci

Samotný termín dajak je velmi abstraktním pojmem, vykonstruovaným evropskými cestovateli a kolonisty, kteří tak začali nazývat domorodce, se kterými se na Borneu setkávali. Někteří výzkumníci (Coomans 1987, Lahajir a kol. 1993) se snažili najít, z jakého slova je termín odvozen a každý přišel se svojí vlastní teorií. V některých dajackých jazycích slovo dajak znamená člověk, v jiných vnitrozemí (King 1993: 30). Schärer uvádí, že slovo dajak je odvozeno z malajského *aja*, tedy domorodý, domácí, původní (1963: 1). Označení dajak bylo veřejně použito v roce 1859, kdy vyšel slovník nesprávně pojmenovaný Dajacko-Německý²⁰ (Haderland: 1859). Podle Pringlea (1970: xviii) byl termín dajak znám již v polovině 18. století a Holanďané jím označovali obecně obyvatele vnitrozemí. Podle Avé a Kinga (1986: 9) jsou dajakové považováni za původní obyvatele Bornea. Termín dajak také slouží k odlišení od Malajů²¹, tedy těch, kteří jsou muslimové a případně přistěhovalci (King 1993: 31-32). Postupem času se slovo dajak stalo synonymem zaostalosti a divočství, což ještě zesílilo v době po pádu holandské koloniální správy. Vzhledem k represím, které indonéská vláda²² vůči dajakům používala, aby je přinutila konvertovat k islámu, byli dajakové skutečně vyloučeni ze vzdělávání, zdravotní péče či politických institucí. Později, při uplatňování transmigračních nařízení, vznikaly lokální krvavé střety mezi dajaky a přistěhovalci, zvláště z Madury. Titulky v indonéských novinách, které o tom přinášely zprávy, se často odvolávaly na dajackou tradici utínání hlav²³.

Přesto se dnes „pověst“ dajaků začíná vylepšovat. Exonymum dajak, prošlo dlouhou historií od prostého označení někoho odlišného, přes pejorativní označení zaostalých bezbožných divochů až k dnešnímu označení určité etnické skupiny. Přestože se dříve obyvatelé Bornea nepotřebovali identifikovat jako homogenní

²⁰ Vzhledem k množství dajackých jazyků a místních dialektů, nelze vytvořit jednotný Dajacko-Německý slovník. Ve slovníku je použito množství slov z jazyka Ngadžu.

²¹ Malajové jsou nepůvodní obyvatelé Bornea islámského vyznání (odlišují od Malajců, tj. obyvatel Malajsie).

²² Samostatná Republika Indonésie vznikla až po druhé světové válce.

²³ Příkladem může být titulek v novinách: Beheading – A Dayak ritual (Stínání hlav – dajacký rituál), The Jakarta Post, 23. 2. 2001.

skupina odlišná od malajských přistěhovalců či bílých Evropanů a odmítali nálepku dajak, dnes tak, navzdory některým autorům, kteří stále považují slovo dajak za odmítané (Lahajir a kol. 1993; Maunati 2000), lidé označují sami sebe.

Když jsem se začala dajaky zabývat, mátló mne, že každý z autorů uváděl jinou klasifikaci etnik, jinak je třídil a konstruoval příbuznost a stále jsem nemohla najít nic trvalého, jasného, co by jinde nebylo vyvráceno nebo kritizováno. Stála jsem před základní otázkou: kdo jsou lidé, jejichž rituály chci studovat?

Stejnou otázku si zřejmě pokládali i první antropologové. Low²⁴ ve svých denících uvádí nejen známé velké skupiny Kajanů a Kenjahů, ale také, snad poprvé, použije slovo Iban pro pojmenování Mořských dajaků. Tento termín se později vžil nejen mezi Evropany, ale také mezi Ibany samotnými (Tillotson 1994: 57). Hose (1894) vytvořil základní klasifikaci kmenů žijících v Sarawaku a rozdělil je do čtyř základních skupin podle místa a způsobu života: obyvatelé nížiny a pobřeží, Kajanové a Kenjahové; obyvatelé hor a vnitrozemí Kelabitové; a nomádští Punanové. Dále uvádí, že podle dialektů je možno rozdělit tyto velké skupiny na menší podskupiny.

Jen o několik let později však Hose s McDougalem (1912) vytvořili klasifikaci novou. Obyvatele Bornea nejprve rozdělili podle kritéria náboženství na civilizované Mohamedány a pohanské domorodce. Domorodé kmeny, nazývané dajakové, podle místa, rozdílnosti kultury, víry, zvyků a fyzických znaků rozdělili do šesti základních skupin: Ibanové (Mořští dajakové), Kajanové, Kenjahové, Klemantani, dajaci Murut a Punanové. Poslední jmenovaná skupina zahrnovala i další kmeny a seskupovala všechny, kteří nepraktikují usedlý způsob života. Hose a McDougall považovali Punany, Klemantany a Kenjahy za původní pravěké obyvatelé Bornea²⁵. Skupina Klemantani obsahuje kmeny, které Hose a McDougall nedokázali jednoznačně zařadit do ostatních skupin.

²⁴ Brooke Low nikdy uceleně nepublikoval své deníky z cesty do Rajangu začátkem osmdesátých let 19. století. Jako jednotlivé články však byly nejprve publikovány v časopise *Sarawak Ethnography* a později v časopise *Sarawak Gazette* (Tillotson 1994).

²⁵ Některými autory jsou Punanové považováni za původní obyvatelé Bornea (Hose 1894: 172, Haddon 1901:334, Nicolaisen 1976:228), jinými je jejich nomádismus a lovecko-sběračský způsob života považován za výsledek devoluce (Harrisson 1969:173, Urquhart 1954:122, 1958:206).

Ačkoli jsou někde použita poněkud zvláštní kritéria klasifikace²⁶, zdá se na první pohled, že lokální jména jsou opravdu jména používaná domorodými kmeny. Jak však upozorňuje Tillotsonová, je velmi složité zjistit, do jaké míry reflektují tato jména vlastní etnickou identitu a do jaké míry jsou jen místním označením jiných společností (1994: 58).

Jednu z prvních klasifikací dajackých kmenů v holandské části Bornea provedl Nieuwenhuis v roce 1900. Pozdější autoři se v knihách zaměřovali jen na určitou oblast nebo určitý kmen, různě při tom využívali původní klasifikace (z obou částí Bornea), doplňovali je o své poznatky, nově přeskupovali a zakreslovali do map, nebo dokonce sloučili několik klasifikací bez toho, aby vzali v úvahu různá kritéria členění, různé oblasti a různé okolnosti vzniku²⁷. Takovým dílem je například klasifikace Riwuta (1958), kterému se nakonec některé kmeny objevily v několika kategoriích. Například Malohové podle něj náleží do skupiny Klemantanů, ale i do skupiny Ot Danum. Na tuto diskrepanci reagoval King (1979) ve svém pojednání *Ethnic Classification and Ethnic Relations: A Borneo Case Study*. King se ve své práci snaží nalézt objektivní klasifikaci na příkladu dajaků Maloh. V rozdělení kritérií na subjektivní (self-imposed) a objektivní (imposed from outsiders) se inspiroje u Harrissona (1950). V rámci subjektivní identifikace King zjišťuje, že záleží na situaci. Primárně se jedinec identifikuje s vesnicí. Příslušnost k vesnici ho odlišuje od ostatních, ačkoli lidé z okolních vesnic mluví stejným jazykem a provádějí stejné rituály. Jestliže ve vesnici existuje více dlouhých domů, rozlišuje, ze kterého domu je (např. podle umístění domu, jména náčelníka). Toto rozlišení používají jen Malohové mezi sebou. Na vyšší úrovni se objevuje identifikace s místem – řekou. Identifikace podle řeky, kde se nacházejí vesnice, je podle Kinga nejdůležitější a vyskytuje se při identifikaci mezi Malohy samotnými i ve vztahu k cizincům. Ještě hrubším rozlišením je potom příslušnost k jedné ze tří sub-spoločností (Embaloh, Taman a Kalis). Z vnějšího pohledu jsou Malohové v dřívější literatuře spojováni se stříbrotepectvím a kovářstvím. Jednotlivé podskupiny jsou etnology klasifikovány na základě jazyka, kultury, náboženství, ekonomické a společenské organizace.

²⁶ Například u Klemantanů autoři popisují, že mají některé fyzické a mentální znaky Kenjahů, ale i Murutů, jsou šikovní, inteligentní a zruční, ale nejsou tak energetičtí jako Kajanové a často loví, ale ne tak hodně, jako Punanové (Hose a McDougall 1912).

²⁷ Autoři často vytvářeli své klasifikace na základě popisů od nečlenů popisovaných kmenů. Názvy tak převzali od těch, kteří je používali k označení jiné, než vlastní skupiny.

King pak stručně pojednává o ostatních etnikách, která se určitým způsobem vztahují k Malohům. Na konci své vyčerpávající práce se zamýšlí, do jaké míry je možné vytvořit objektivní celistvou „bornejskou klasifikaci“ a je-li to vůbec žádoucí. Mnohem zajímavější se tak jeví otázka, jak se lidé sami klasifikují, jak klasifikují ostatní, jaká k tomu používají kritéria a jak jsou tato (vlastní/cizí) označení manipulována. Jako příklad lze uvést akademickou diskusi o tom, jestli je rozdíl mezi Punany a Penany. Podle Urquharta (1949: 207, 1958: 205) označují jména Punan a Penan totožnou skupinu lidí. Punanové podle něj bylo označení používané Kajany, označení Penanové používali Kenjahové. Podle Whittiera tkví rozdíl mezi označením Punan a Penan jen v různých dialektech Kenjahů (1974: 42). Autoři se shodují, že uvedené názvy nebyly používány samotnými Punany či Penany. Byla to jména používaná k jejich označení okolními etniky. Podobně i některé informace o způsobu života pocházely „z druhé ruky“. Beech (1911) uvádí popis života Punanů založený na výpovědi malajského obchodníka z Tawao. Ten o Punanech říká, že nikdy nechodí do vesnic, zůstávají jen v pralese a proto mají i světlejší kůži, nenosí oblečení (jen kůru stromů), spí na stromech a nemají majetek. Hose (1894: 172, Hose a McDougall 1912: 35) uvádí, že Punanové jsou nomádi a podle Haddona (1905:320) nikdy nekultivovali půdu, ale žili z toho, co našli v džungli. Ve skutečnosti nejsou všichni Punanové nomádští lovci a sběrači. Někteří se od svých sousedů naučili pěstovat rýži a usadili se v dlouhých domech, jako např. Punanové Ba (Needham, 1954). S touto změnou získávání obživy se změnila sociální organizace a tím i identita členů skupiny. Označení začalo hrát důležitou roli. Podle Aichnera žili Punanové Gang a Tana v pralese, nestavěli domy, živil se ságem a nepěstovali rýži. Někteří Punanové Tana se však později usadili v dlouhých domech a začali pěstovat rýži. Návazně chtěli být tyto usazení Punanové nazýváni Penanové, aby se odlišili od Punanů žijících v pralese (Aichner, 1958: 742). Vnější označení nakonec přijali, jako většina bornejských etnik, za vlastní. Nicolaisen (1976: 227) uvádí, že někteří lovci Sarawaku sami sebe nazývají Punanové a někteří Penanové. Je mezi nimi rozdíl v jazyku, kterým mluví, stejně tak, jako ve společenských zvyklostech.

Jsou však i výjimky, které své vnější označení velmi dlouho odmítali (případně odmítají dodnes). Například „*orang dusun*“ (= „lidé z ovocných sadů“) bylo původně používáno Malaji pro označení lidí, obývajících vnitrozemí Britského Severního Bornea. Termín byl později přejat i Evropany, přestože není založen na etnickém

rozlišování samotnými lidmi. Mnoho Dusunů dodnes tento termín odmítá (Appell 1967:179). Sami sobě říkají Tindal (distrikt Tempasuk) nebo Suong Latud (v Tuaranu) (Evans 1917:151).

Dajakové Benuaq byli antropology zahrnuti do skupiny Luangan (Weinstock 1983) a společně s Ngadžu, Ot Danum a Manjany patří do jazykové skupiny Barito (Hudson 1967). V roce 1983 vytvořil Weinstock ve své disertační práci klasifikaci etnika Luangan a vymezil čtrnáct podskupin, které náleží do skupiny Luanganů: Tundžung, Pasir, Pahu, Benuaq, Bentian, Purei, Tabojan, Bawo, Paku-Kerau, Malang, Bajan, Dusun Tengah, Dusun Hilir a Dusun Dajeh. Nebyl jediným autorem, který klasifikoval kmeny Východního a Středního Kalimantanu a tak jsou například v pilotní studii APFT (Bahuchet 1998) na stejnou úroveň řazeni jak Bentianové a Benuaqové, tak také Luangani (v přepisování Lawangan). Ze studie se dozvídáme, že etnikum Benuaq čítá dvacet tisíc osob, etnikum Bentian také dvacet tisíc osob a etnikum Luangan třicet tisíc osob (Bahuchet 1998). Ve skutečnosti členění na Benuaq, Bentian a pod. je stále ještě velmi hrubé a abstraktní. Sami Benuaqové se člení na (nejméně) dalších šest podskupin podle řek či jejich povodí, u kterých jejich vesnice leží: Benuaq Bongan, Benuaq Ohong, Benuaq Kelawit, Benuaq Lawa, Benuaq Pahu, Benuaq Idatn. Podle řek se někde jmenují také správní obvody (*kecamatan*). Politické členění často koreluje se zeměpisným.

Můj výzkum probíhal u Benuaqů Idatn. Když měli vesničané pojmenovat sebe, hrdě uváděli celý název Benuaq Idatn. Jejich identita byla spojena s místem. Idatn bylo důležitou součástí sebe-identifikace, poukazovalo nejen k jazyku a zvykům, ale hlavně k jasně vymezené oblasti, kam patří. Přesto toto místo není považováno za původní. Lidé předpokládají (na základě legend i antropologických prací), že jejich předkové žili ve Středním Kalimantanu a k řece Idatn přišli až mnohem později. Místo ze kterého vzešli je však považováno za místo, kde se nalézá vesnice mrtvých, tedy místo, kam po smrti odcházejí jejich duše.

Pojmenování Benuaq Idatn uváděli ve chvíli, kdy se ptal na jejich identitu cizinec. Ve chvíli, kdy otázka od cizince směřovala k identifikaci někoho, kdo také náležel k Benuaq Idatn, ale byl z vedlejší vesnice (např. Eheng), byl tento člověk identifikován jako „ten z Ehengu“ (*dari Eheng*). O tuto odpověď se jednalo jen v takovém případě, jestliže tázaný předpokládal, že cizinec ví, že vesnici Eheng obývají lidé Benuaq Idatn. V případě, že tuto skutečnost nepředpokládal, zněla jeho odpověď „on je také Benuaq Idatn“ (*dia Benuaq Idat juga*). Jestliže přijel

na návštěvu člen rodiny, který bydlel ve vesnici v jiném keamatanu, nebyl nazýván podle vesnice, ve které bydlel, ani obecným označením Benuaq, ale například jako „ten z Pahu“ (*dari Pahu*²⁸) - ve významu „náležející k Pahu“. Jestliže byl dotýčen z jiné skupiny – nebyl Benuaq – byl nazýván jako například Tundžung, bez další specifikace a určení vesnice. Stejně tak bylo nazýváno i několik přistěhovalých členů ve vesnici Engkuni (Kenjau, Tundžung). Pro oslovování používali vesničané v rozhovorech s „přistěhovalci“ jejich vlastní jména. Z činnosti vesnické komunity nebyli tito lidé nijak vyřazeni. Každý však velmi dobře věděl, že nejsou Benuaqové a při rozhovorech o těchto „přistěhovalcích“ záleželo spíše na vztahu, který k nim kdo zastával nebo na situaci. Podle toho o nich vyprávěli jako např. o paní Ramla (*Ibu Ramla*) nebo člověk Kenjau (*orang Kenyau*). V Benuacké rodině, u které jsem určitou dobu bydlela, pocházel jeden člen z Jávy. Tchyně při každé příležitosti, kdy mluvila o svém zeti používala označení *orang Jawa* a velmi často přidala úšklebek. Ve slově *Jawa* se objevily snad všechny negativní emoce, které tchyně měla. Považovala svého zetě za budižkničemu a slovo *Jawa* mělo pro ni hanlivou konotaci „přivandrovalý cizák“.

Benuaqové pro svojí identifikaci používali nejčastěji přídomek podle řeky, stejně jako je tomu u Ngadžuů (Schillerová 1997) či Malohů (King 1979). Když jsem se ptala na označení Luangan, lidé věděli, že tento název existuje, ale říkali, že pro ně není důležitý. Jeden *pembeliatn* (ceremoniář) uvedl, že Luangan označuje jejich jazyk. Podle něj existují různé lokální skupiny, Benuaqové, Bentianové, atd. Tyto skupiny ale mluví různými jazyky, které jsou si podobné a dohromady se nazývají Luangan. Rychle však dodal, že slovo Luangan není v podstatě vůbec důležité.

²⁸ Pahu je zkrácenina názvu řeky Kadang Pahu.

3.2. Dajacká náboženství

Náboženství a partikulárně pohřební praktiky původních obyvatel Bornea byly interpretovány jako animistické²⁹ (Wilken 1884). Tento náboženský systém nebyl výhradní nebo neměnný, naopak, zahrnoval v sobě i prvky jiných náboženství. Již ve 3. století se začínají postupně dostávat do jihovýchodní Asie myšlenkové vlivy z Indie. V oblasti horního Mahakamu (poblíž dnešní Muara Kaman) na Východním Kalimantanu je dokázána existence hinduistického království již okolo 400 n.l. (Dubovská, Petrů, Zbořil 2005). Později došlo na stejném území ke vzniku království Kutai Kartanegara, které bylo inspirováno hinduisticko-buddhistickou předlohou „vzorového centra“ Majapahitu (Geertz 1980). Dnes již nelze odhadnout, jakou měrou ovlivnila tato království život a náboženské představy dajaků z vnitrozemí. Podle Sillandera (2004) nacházíme hinduisticko-javánské prvky v mytologii dajaků Benuaq, Bentian i Tundžung.

Kromě sultanátu Brunej, odolávalo Borneo až do začátku 16. století rozšiřujícímu se islámu, avšak na jeho konci už z Banjarmasinu, Pontianaku (Tanjung Pura) a Kutaie byly neochvějně ustanoveny sultanáty a stále více lidí konvertovalo. Centrálním konceptem právních knih Kutaiského sultanátu (psaných kutaiskou malajštinou, kterou mluvili islamizovaní Kutaici) se stal *adat*, slovo arabského původu. Koncept *adat* začal být používán nejen muslimy, ale také ostatním nemuslimským obyvatelstvem. Sillander (2004) se domnívá, že rozšíření konceptu *adat* a *manti*³⁰ dokazuje kontakty mezi sultanátem a dajaky ve vnitrozemí.

Křesťanství se na Borneo dostalo až s evropskými kolonizátory³¹. Mezi odvážnými objeviteli vnitrozemí Bornea byli kromě cestovatelů a úředníků také misionáři.

²⁹ Pojem animismus označujeme takový systém víry, kdy lidé věří v duchy, kteří sídlí v živých i neživých přírodních objektech, jako jsou skály, stromy, řeky, zvířata, lidé. Pro povahu pohřebních rituálů je důležitá víra v osud mrtvých a důležitost předků. Lidé věří, že duše pokračuje ve svém životě i po smrti těla, což vede k uctívání duchů zemřelých (více viz. Justoň 2000, Soukup 2005, k teoriím viz. Tylor 1897, Bharati 1971)

³⁰ Manteri byl podle kutaiských zákonů titul administrativního úředníka, který dbal na dodržování a administraci *adatu*. Zároveň to byl titul označující nejvyšší sultánovy poradce. Časem se název „*manti*“ začal mezi Benuaqy a Bentiany využívat jako obecné označení samozvaných starších, kteří vystupovali jako hlavy rozšířených rodin či skupin domácností. Tito mantiové měli za úkol aplikaci *adatu* (Sillander 2004). Časem získali mantiové a jejich rodiny vyšší status a v době stratifikace společnosti tvořili nejvyšší vrstvu.

³¹ Po skončení britského mezivládní v roce 1816, se nově ustanovená holandská koloniální vláda začala znovu seznamovat s oblastí pod její správou (Wadley a Smith 2001:58). Zpočátku Holanďané zanedbávali Borneo kvůli jiným, více výdělečným ostrovům, ale Brookův úspěch v budování „vlastní bohaté říše“ v Sarawaku (1842, Britská část Bornea) spustil nový zájem. Během čtyřicátých let posílili Holanďané na jihu Bornea obchodní dohody s pobřežními sultány. V polovině

Protestanti operovali na jihovýchodě Kalimantanu již od r. 1836, katoličtí misionáři přijeli teprve v r. 1907. O osm let později, v roce 1915, byl region rozdělen tichou dohodou mezi tyto dvě konfese. Dajakové a Malajové v okrese Samarinda byli určeni pro konverzi ke katolictví, ostatní původní obyvatelé k protestantismu (Lindblad 1988: 133). Křesťané i přes cílenou snahu a otevřenost domorodých náboženství zpočátku jen přidávali nové prvky do existujícího náboženského systému. Jak ukazuje praxe křesťanských misionářů, přeložit jméno Boha do domorodého jazyka byla jedna z nejsložitějších záležitostí. Řešením často bylo použití jména či celého konceptu hlavního lokálního božstva, ke kterému jen přidali několik nových charakteristik. Tím dali nový význam slovu, které už mělo určitý smysl a změna nebyla nijak radikální (Chambert-Loir a Reid 2002: xxi).

Charakteristickým znakem domorodých náboženství byla otevřenost vůči jiným lokálním prvkům nebo jiným náboženstvím. Náboženská identifikace byla považována za záležitost osobního výběru a lidé mohli často přecházet mezi náboženstvími na základě pragmatických³² či materiálních důvodů (Chalmers 2006). Mnohé dajacké kmeny začlenily do svého náboženství hinduistická božstva, prvky buddhismu nebo koncept nejvyššího boha (Tillotson 1989: 21). Nejvyššího

19. století už kontrolovali Holanďané celé pobřeží a obchod u ústí všech větších řek. Tato kontrola byla občas narušena vzpurnými sultány (např. Banjarmasinská válka mezi roky 1859-1863, Wakangkangská válka v sedmdesátých letech) a bojovnými kmeny ve vnitrozemí. To, že nebylo dříve jednoduché dostat se do vnitrozemí, zejména kvůli nepříznivému klimatu vzhledem k vybavení objevitelů a válečnickým dajackým kmenům, svědčí i fakt, že z tuctu vojáků majora Müllera (po bitvě u Waterloo se nechal najmout do civilních služeb Holandské Indie a jako jeden z prvních se snažil dostat do vnitrozemí holandského Bornea) se z expedice v roce 1825 vrátil jen jediný (sám Müller při ní zahynul). Oblast mezi prameny Mahakamu a Kapuasů tak zůstávala dlouho „zemí neznámou“ (Sellato 1993: 15). Po objevení ropy a uhlí v osmdesátých letech, zjistili koloniální síly, že je třeba nejen kontrolovat obchod, ale také zajistit skutečnou teritoriální kontrolu se zřízením administrativních a armádních struktur. Například sultanát Kutai si i v době holandské správy uchovával určitou autonomii. Když však v roce 1888 objevili Holanďané v Kutai ložiska uhlí a v roce 1890 začali těžit v Balikpapanu ropu, byla práva sultána potlačena. Sultán již nesměl vybírat daně (ty byly všechny odváděny přímo Holanďanům), čímž ztrácel ekonomickou převahu (Sillander 2004). Nové objevy nerostného bohatství odstartovaly v poslední čtvrtině 19. století velké expedice do dosud neobjevených oblastí: Hugh Low (horní Rejan, 1880³), Hose (horní Baram 1884-1907), Tromp (Kapuas 1880³) a Nieuwenhuis (horní Kapuas od 1893). Další průzkumy pak následovaly až do třicátých let 20. století (Sellato 1993: 14-16). Někde byli objevitelé a úředníci přijímáni s velkou nevolí, jinde byli vítáni jako ukončovatelé mezikmenových válek a nastolitelé míru a pokroku. Například Nieuwenhuis byl dajaky horního Mahakamu přivítán s nadšením. Po svém návratu v roce 1897 zastupoval dajaky horního Mahakamu a dožadoval se, podle jejich přání, podřízení tohoto distriktu pod přímou holandskou nadvládu (Lindblad 1988:119).

³² Miles (1966) uvádí příklady, kdy konverze byla součástí životní strategie a způsobu ovládnutí nadpřirozených sil. Podle něj lidé v rámci domorodých náboženství různě přecházeli mezi jednotlivými lokálními tradicemi (zde ve smyslu – různé postupy, vzývání/spolupráce různých skupin duchů, apod.). Jestliže například nepomohl nějaký typ rituálu, pokusili se lidé pozvat jiného obřadníka a uspořádat rituál, který nebyl v jejich oblasti zvykem. Podobně fungovala i prostupnost mezi domorodým náboženstvím a křesťanstvím. Aby se účinek rituálu zesílil, vykonal se tradiční rituál a zároveň i nějaká křesťanská ceremonie. Poprosit ochranné duchy a zároveň křesťanského Boha a svaté bylo komplexní pragmatickou aktivitou, která měla ovlivnit nadpřirozené síly v prospěch člověka. Nikomu takový libovolný přechod mezi různými postupy a náboženskými formami nepřišel divný.

boha, kterému je přisuzováno stvoření světa, nalézáme například u Dusunů (Evans 1912: 380, Staal 1925: 940, Remešová 2003: 13), Kajanů (Hose a McDougall 1901:189) Ngadžuů (Schärer 1963), Aohengů (Sellato, 2002:5) či Benuaqů a dalších. Inspiraci islámem můžeme nalézt v dajackých názvech nejvyšších bytostí (např. Lahtala - Benuaqové, Hatalla – Ngadžuové).³³ Od muslimů dajakové často přebírali určité vnější projevy islámu. Například u Dusunů Tuatan bylo zakázáno jíst vepřové maso, protože nechtěli být svými sousedy, muslimy Badžau, pohrdlivě nazývaní „pojídači prasat“ (Evans 1912:388).³⁴ I přes mnohé důkazy začlenění islámských prvků, vykazovala domorodá dajacká náboženství vůči islámu výraznou uzavřenost. Zatímco konvertita ke křesťanství byl nadále považován za dajaka, konverze k islámu znamenala ztrátu předchozí etnické příslušnosti³⁵ (Miles 1976:92-101). Konverze k islámu nebyla v této době výsledkem oficiálních tlaků, ale spíše narůstajících sociálních interakcí (obchod, smíšená manželství, stěhování do měst a obchodních center apod.) mezi muslimy a dajaky. Konvertovaní muslimové se často přestěhovali z dajacké vesnice do malajské, nebo se alespoň nadále nezúčastňovali domorodých náboženských rituálů.

³³ Může to dokazovat, že společně s novým konceptem se do domorodého jazyka dostalo i nové jméno. Mnohem pravděpodobnější však je, že původní koncept dostal postupem času jméno odvozené z jazyka, užívaného při obchodním styku s muslimskými sousedy.

³⁴ Mnohem častěji však byla právě obliba vepřového masa jednou z překážek dajacké konverze k islámu. Medhurst (misionář Londýnské misionářské společnosti, který roku 1828 přijel na Borneo) uvádí, že se dajakové stavěli proti konverzi k islámu a interpretuje to právě tím, že jim nedovoloval jíst oblíbené vepřové (citováno v Smith 2002: 49).

³⁵ Konvertovaný dajak - muslim se stal Malajem (*masuk Melayu*).

3.3. Lov lebek a restrikce koloniální správy

S animistickými představami souvisel také (ještě dnes často zmiňovaný³⁶) lov lebek a lidské oběti³⁷. Lidské oběti při pohřebních rituálech významných lidí byly kdysi rozšířené po celé oblasti. Jejich účelem bylo poskytnout mrtvému služebníky pro jeho posmrtný život, a bezesporu také upevnit moc dědiců nad životem a smrtí. Toho bylo dosahováno ukořisťením hlav na území nepřátel, zabitím vlastního otroka zemřelého, nebo koupením a obětováním zajatce či dlužníka odjinud (Tillotson 1989:48). Například Berawanové věřili, že uloví-li hezkou novou lebku na ozdobení hrobu nebo domu, duše mrtvého se navždy spokojeně usídí v zásvětí Bulun Matai a nikdy už znovu nepřijde mezi živé. Jestliže pozůstalí neuspořádali výpravu za novými lebkami, pak byl alespoň obětován otrok nebo otrokyně. Otrok byl umístěn do bambusové klece, dokud se nesešli všichni pohřební hosté a nebylo vše připraveno, což mohlo trvat až týden. Pak byl v určený den obětován tak, že každý z mužů do něj musel zabodnout oštěp, ale nikdo z nich nesměl způsobit smrtelné zranění, dokud se nevystřídali všichni. Oběť tak umírala velmi pomalu, často na následky vykrvácení. Tělo mrtvého otroka bylo pohřbeno do hrobky společně s náčelníkem, hlava otroka byla odříznuta a pověšena jako ozdoba na hrobku či sarkofág (Furness 1902:140).

Parlear a Schwaner (citováno v Bock 1881:219-220) popisují *tiwah* (pohřební rituál Ngadžuů) na horním toku řeky Kahajan v roce 1863, který trval 8 dní a při kterém bylo obětováno 40 otroků. Byli to buď zajatci získaní při cíleném tažení, nebo otroci-dlužníci, které darovali jejich bohatí věřitelé. Otroci byli přivázáni k dřevěným sloupům a mladí válečníci v plné zbroji do nich jeden po druhém zabodávali své oštěpy.

Obětování otroka nebo ukořisťení nové lebky bylo také podmínkou ukončení období truchlení (Avé a King 1986:63). Kromě toho byly lebky používány jako schránky na ochranné duchy, kteří měli bdít nad prosperitou dlouhého domu a jeho obyvatel. Například Ibanové umísťovali v dlouhém domě *ubat penchelap* (chladicí kouzlo),

³⁶ Ačkoli již značně dlouhou dobu není lov lebek praktikován a dokonce ani v minulosti se netýkal všech dajackých skupin, v médiích jsou dajakové stále ještě velmi často nazýváni lovci lebek. Dodnes využívají indonéská média lov lebek jako stereotyp dajaka, zejména v komentářích dajackých krvavých střetů s přistěhovalci z Madury a dalších ostrovů.

³⁷ Někdy byly lebky loveny také jako důkaz mužnosti či odvahy nastávajícího manžela, nebo byly pořizovány na ochranu nově postaveného dlouhého domu apod. V následujícím textu se však zaměřím zejména na jejich využití při pohřebních rituálech.

kteře dostal náčelník dlouhého domu od duchů na konci *gawai antu* (pohřební rituál Ibanů). Kouzlo ochraňovalo dlouhý dům před požárem, nemocemi nebo útokem nepřátel a mělo zajistit, aby všichni obyvatelé dlouhého domu žili ve shodě a jednotě. Kouzlo se věšelo do blízkosti lebek visících u stropu ve společné místnosti (kryté verandě). S této vyhlídky dohlíželi duchové v lebkách (*antu pala*, doslovně „duch lebka“) na členy komunity. Rodina, která vlastnila *antu pala*, je musela pravidelně zahrnovat jídlem a teplem sálajícím z ohně zapáleného pod nimi. Jestliže o duchy nebylo správně postaráno, byli členové celé komunity potrestáni od duchů nemocemi a smrtí (Barrett a Lucas 1993:584).

Lov lebek a lidské oběti se v nížinách dostaly pod kontrolu již v prvních letech koloniální vlády, i když v málo přístupných oblastech vnitrozemí přežívaly o něco déle. Otroctví (a s ním spojené lidské oběti) bylo v Kutaii oficiálně zakázáno v roce 1892 (Sillander 2004). Zákaz lovu lebek a následné uklidnění mezikmenových válek přineslo do oblasti novou atmosféru – ženy nemusely pracovat pod dohledem strážců³⁸, produkce rýže se zvýšila a populace narostla. Lidé mohli beze strachu cestovat a obchodovat (za sůl, tabák a plody pralesa kupovali skot, vázy a oblečení). Dříve lokálně izolované skupiny dajaků se začaly setkávat s nemocemi bělochů; umírali na chřipku, tuberkulózu či zápal plic. V této situaci se dařilo křesťanským misionářům. U těch, kteří se stali křesťany se většinou zlepšil zdravotní stav i úspěšnost porodů vlivem nově získaných hygienických návyků a lékařské péče poskytované misiemi (Harrison 1949:146). Misionáři tím dokazovali sílu nového náboženství a zároveň prezentovali spojení křesťanství a pokroku.

Nastalou situaci využili také koloniální úředníci. Lebky byly na základě oficiálních rozhodnutí dajakům konfiskovány a každý prokázaný lov lebek či lidská oběť byly důsledně trestány. Zkonfiskované lebky ale nebyly vyhazovány, nýbrž zpět propůjčovány vesnicím, aby mohly ukončit dobu truchlení, aniž by byl někdo zabit (Hose a McDougall 1912:38-fn2). Lebky byly spíše propůjčovány spolupracujícím

³⁸ Lov lebek nebyl vždy soubojem statečných bojovníků tváří v tvář. Spíše naopak – oběťmi se stávaly i ženy, které pracovaly na polích. Proto bylo nutno, aby byly stráženy muži, kteří bděli nad jejich bezpečností. Evans popisuje situaci (okolo roku 1906) v údolí Tempasuk, kdy se dva mladí Dusunové rozhodli získat lebku a vydali se do jiné vesnice, kde zabili ženu, která sama pracovala na poli. Víníci se dlouho nemohli najít, ale nakonec byli usvědčeni ženou, která řídila obřad následující po úspěšné výpravě za lebkami. Mladíci pak byli odsouzeni k oběšení a náčelník vesnice, který jim pomáhal, byl vsazen do vězení (Evans 1912:389).

komunitám, než těm, které s úředníky nespolupracovaly (Metcalf 1996: 255). Úředníci tak využívali významu, který pro dajaky lebky měly, aby zvýšili svůj vliv³⁹. Pod tlakem misionářů a úředníků bylo vyvinuto množství náhrad, aby byl mrtvý stále zabezpečován potřebnými služebníky, a přitom nebylo porušeno koloniální vládní nařízení, týkající se zákazu lovu lebek a lidských obětí. Na mnoha místech byl otrok nahrazen zvířetem (prasetem nebo vodním buvolem - např. Berawanové, Ngadžuové, Kajanové a další). Dnešní obětování zvířat můžeme v mnoha případech chápat jako substituci za oběť otroka (Tillotson 1989:49). Když ještě v roce 1996 Schillerová společně s ostatními přihlížela pomalému zabíjení vodního buvola při tiwahu, šeptala jí do ucha mladá dívka: „Víš, to je skutečně otrok. Bůh ho proměnil na buvola.“(Schiller 1997:67). Obětování zvířete místo člověka není jediná změna ke které došlo, ale je jednou z nejviditelnějších. Misionáři a úředníci měli ovšem vliv i na další změny týkající se náboženských představ a pohřebních praktik.

3.4. Činnost misionářů a koloniálních úředníků ve vztahu ke změně pohřebních praktik

Místo mnoha různorodých pohřebních praktik přesvědčovali misionáři domorodce k pohřbům do země. Například Aohengové, kteří ve 30. letech 20. století masivně konvertovali ke katolictví, přestali pohřbívat své mrtvé do jeskyní, jak to dělali staletí předtím a začali je pohřbívat do země na hřbitovech vzdálenějších od vesnice (Sellato 2002:15).

Na některých místech ale překonaly tradiční pohřební rituály všechny překážky a skrze novou zkušenost byla opětovně potvrzena jejich platnost. Například dajakové Džagoi z vesnice Selampit během japonské okupace Bornea opustili tradiční spalování mrtvol a několik svých mrtvých pohřbili do země. Pak ve vesnici následovalo mnoho za sebou jdoucích úmrtí, a tak se lidé začali bát. Vesnickému stařešinovi se zdál sen, ve kterém mu duch jednoho z pochovaných řekl, že se mu

³⁹ V době Japonské okupace Bornea za 2. světové války se kolonizátorům velice hodila odolnost a znalost místního prostředí, kterou měli dajakové. Byli proto spojenci vybízeni, aby si nalovili hlavy japonských nepřátel. Některé lokální skupiny tuto možnost využily, ale k žádnému dramatickému návratu lovu lebek už nedošlo. Když například v roce 1956 Berawanové z Long Teru ztratili při požáru dlouhého domu svojí zásobu lebek, nikdo nepřemýšlel o tom, že by nalovil nové hlavy pro nový dům (Metcalf 1996: 251).

nelíbí, že byl ponechán, aby obcházel okolo a že se vrátil do vesnice, aby to lidem oplatil. Řekl, že to byl on, kdo zavinil smrt všech dalších zemřelých. Stařešina svůj sen vyprávěl lidem z vesnice a ti raději upustili od pohřbívání do země a zase začali praktikovat tradiční spalování mrtvých (Kaboy a Sandin 1968:134 – 135).

Ve snaze změnit pohřební praktiky pomáhala misionářům i vládní hygienická nařízení. Cestovatelé, misionáři a úředníci byli zděšeni zvykem uchovávání mrtvoly či rakve s mrtvolou v domě. Škvíry mezi prkny, ze kterých byla rakev vyrobena, byly někdy místo pryskyřicí vymazávány jilem, který brzo seschl, takže zápach z rozkládajícího těla naplňoval celou místnost. Navíc vzniklými mezerami mohly dovnitř a ven létat mouchy, které pak sedaly na jídlo nabízené při pohřební hostině (Staal 1925:936). Koloniální správa proto vydala oficiální nařízení týkající se nakládání s mrtvolou a pohřebních praktik⁴⁰. Tato nařízení byla motivována také morálními a ekonomickými důvody. Úředníci viděli ve složitých pohřebních rituálech orgie spojené s nepřičetným řáděním a zbytečným plýtváním jídlem a dalšími zdroji (Hertz 1960: 29, Stöhr 1959: 151, Weinstock 1987:90).

Ačkoliv na mnoha místech pohřební rituály a zvyklosti úředním nařízením a snahám misionářů podlely, přesto vykazují vytrvalost a nezdolnost. Příkladem může být rezistence některých nomádských kmenů vůči koloniální usazovací politice⁴¹. Mezi nomádskými Punany a Penany bylo zvykem po smrti člena skupiny opustit dočasnou vesnici. Mrtvého buď pochovali, nebo zanechali na místě, kde zemřel. Sami se na čas vzdálili a do vesnice se vraceli nejdříve za půl roku. Konverze ke křesťanství, které Punanům předali sousedící Kajanové a Kenjahové (Langub 1974:230-231), tento zvyk částečně odstranila. Při větším počtu úmrtí v krátkém čase byl starý postup mnohokrát obnoven. Například Penanové ze sedmého Sarawackého obvodu si z vlastní iniciativy postavili dlouhý dům podle vzoru sousedních Kajanů a Kenjahů. Po té, co v něm zažili řadu mnoha po sobě jdoucích úmrtí, nakonec dlouhý dům opustili. Plánovali ho však znovu postavit na jiném místě (Nicolaisen 1976:228 fn9). Takový příklad není ojedinělý, opuštěných vesnic, jejichž středu vévodí malý kostelík, je na Borneu mnoho. Pomalu podléhají

⁴⁰ Podle Weinstocka (1983) byla u Luanganů dříve dřevěná rakev s nebožtíkem ponechána doma, případně pod domem až do doby, kdy se shnilé maso oddělilo od kostí. V době Weinstockova výzkumu však již Luanganí praktikovali pohřeb do dvaceti čtyř hodin, který byl nařízen holandskými koloniálními úředníky a později potvrzen také indonéskou vládou.

⁴¹ Snaha kolonistů dostat pod kontrolu obyvatele Bornea žijících kočovným způsobem života. To se týkalo převážně Punanů a jednalo se o jejich přesídlování do stálých vesnic, postavených často zcela nově pro tento účel.

urputným pralesním rostlinám a dosvědčují trvalost a hloubku lidských představ o smrti a emocích, které vyvolává.

Proces konverze byl dlouhý a složitý. Změna zapříčiněná vlivem vnějších náboženství či ideologií neústila v radikální náhradu praktik a víry, ale spíše v nové formulace a interpretace. To přicházelo jako výsledek neustálého postupného vyjednávání (Hoskins 1987:137) a jako výsledek jednání s dominantní společností (Atkinson 1987: 173). I přes určitou benevolenci křesťanství (ve srovnání s islámem) konvertovalo před druhou světovou válkou jen málo lidí. Farnosti různých velikostí byly založeny pouze v urbánních komunitách Evropanů, např. v Banjarmasinu, Balikpapanu, Samarindě a Tarakanu. Přesto misijní základní školy a nemocnice pomáhaly modernizovat i život ve vnitrozemí (Coomans 1987: 90-104). Tam, kde ke křesťanství konvertovali, se vlivy nového náboženství projeví samozřejmě i na podobě pohřbů. Ke změně v rituálních praktikách navíc přispívaly i vzdělání, občanské služby, různá vládní nařízení a modernizace. Na uvedených příkladech můžeme pozorovat adaptabilitu rituálů a symbolického chování, kdy vnějšími vlivy zapříčiněný posun v chování neznamenal umlčení víry v posmrtný život a potřebu zabezpečování mrtvých.

3.5. Dajakové tváří v tvář svobodné republice

V polovině května 1940 Německo přepadlo Nizozemsko a na podzim 1941 vtrhla japonská vojska na území Nizozemské Východní Indie. Oslabená koloniální vláda padla v červenci 1942, když japonská vojska dobyla Batávii (Jakarta). Mnoho nacionalistů vidělo v japonských vojácích příslib osvobození od nenáviděných Evropanů a po dvou letech vyjednávání Japonští velitelé skutečně udělili Indonésii samostatnost. Přestože se po porážce Japonska v roce 1945 Nizozemí začalo opět ucházet o svojí ztracenou kolonii, vyhlásil Sukarno⁴² 17. srpna 1945 za podpory několika přátel samostatnou a svobodnou Indonésii. Po vyhlášení nezávislosti měli zainteresovaní představu, že nový režim musí být naprosto odlišný od všech předchozích režimů (Dubovská, Petru, Zbořil 2005: 247-261). Ve skutečnosti však

⁴² První prezident Republiky Indonésie – pozici zastával v letech 1945 až 1967.

došlo spíše k radikalizaci různých dřívějších intervencí (Chambert-Loir a Reid 2002:xxii).

Indonéský národní stát byl vybudován na islámských základech, i když islám zde byl poněkud mírnější než v centru jeho vzniku (Geertz 1971). V roce 1946 bylo ustanoveno Ministerstvo pro náboženství (*Departemen Agama Republik Indonesia*), které silně propagovalo islám. Přesto prvotní myšlenka jediného státního náboženství (islámu) nebyla realizována a za státní náboženství byl oficiálně uznán také hinduismus, buddhismus, katolicismus, protestantismus a konfucianismus. Kritériem pro uznání náboženství za státní byl požadavek jednoho Boha a Svaté knihy⁴³ (Tarling 2004: 208-209, 218-221, 225). Požadavek monoteismu nesplňovala tradiční náboženství lokálních etnik menších ostrovů, která často neměla vlastní název a pro která se v indonéštině používal souhrnný termín *kepercayaan* (víra). *Kepercayaan*⁴⁴ bylo významovým protikladem slova *agama* (náboženství), které se používalo, byla-li řeč o státem uznaných světových náboženstvích. Státní ideologie uznaných náboženství vyvinula nový tlak na dosud nekonvertované společnosti.

Na různých formulářích a osobních dokladech bylo vedle jména, pohlaví, adresy a podobných údajů uváděno také náboženství (*agama*). Ten, kdo nebyl vyznavačem *agama*, nechával tuto kolonku prázdnou a stával se tak bezvěrcem – ateistou. Takový člověk mohl být dokonce považován za přívržence sekty, odpůrce režimu a islámu, případně za komunistu (Avé 1982:36). Vyznavači *kepercayaan* byli zpočátku vyloučeni ze služeb poskytovaných státem (např. školství, zdravotnictví apod.) či zaměstnání ve státních útvarech, jako je armáda či státní správa (Tarling 2004:224-227,234). Situaci vystihují slova dajackého muže z Východního Kalimantanu, který se v roce 1963 stal křesťanem: „Moji rodiče byli animisté, ale měli naději, že stanu-li se křesťanem, budu moci navštěvovat školu“ (Kathi 1998:34). Podle Kuhnt-Saptodewové (2000:63) mohli již po roce 1945

⁴³ Dosáhnout monoteismu u hinduismu a buddhismu se neobešlo bez značných redukcí a předefinování původních koncepcí. Např. u balijského hinduismu byl *Sanghyang Widhi Wasa* prohlášen za „Absolutního vládcu světa“, čímž bylo dosaženo monoteismu a *Bhagavadgita* se stala svatou knihou „srovnatelnou“ s Koránem. Tím se podařilo v roce 1959 dosáhnout uznání Hinduismu (*Hindu Dharma*) za jedno ze státních náboženství (Ramstedt 1998: 50).

⁴⁴ Čteno [keperčajan]

dajakové navštěvovat jakoukoli školu. To ale byla deklarovaná idea jejíž praktická podoba záležela pravděpodobně na místě a konkrétní situaci.⁴⁵

V době nezávislosti po roce 1945 lidé masově konvertovali k islámu, křesťanství a hinduismu. Podobné řešení problému kepercayaan – agama se nabízelo i dajakům. Při výběru nového náboženství hrálo roli několik důležitých faktorů. Islám byl často spojován s úsilím o samostatnou republiku, s nepřátelskou vládou a rozpínavými Malaji, a také se zákazem alkoholu a vepřového masa, které bývají konzumovány při dajackých rituálech. Křesťanství bylo v tomto ohledu mnohem přijatelnější. Kromě toho neklade na věřícího tolik každodenních aktivních náboženských povinností jako islám. Mnoho dajaků se proto po osamostatnění Indonésie stalo křesťany. Křesťanství se také stalo náboženstvím dajacké elity. Mnozí dajakové však byli jen „statistickými“ křesťany či muslimy. To znamená, že sice deklarovali danou víru, ale nepraktikovali jí (Chalmers 2006).

Vedle dichotomie agama – kepercayaan sehrál výraznou roli v chápání domorodých náboženství a tradičních rituálů termín adat a změna jeho obsahu. Adat byl ideologický systém, který reguloval chování jednotlivců i celé skupiny. Zahrnoval zvykové právo, společenské zvyklosti, jejichž autorita nakazovala, co lidé v daných situacích mají nebo nesmí udělat, a zároveň byl propojen s náboženskými idejemi, od kterých byl neoddelitelný (Noeb 1994:127). Již koloniální vláda a křesťanští misionáři se snažili definovat před-křesťanská náboženství jako adat, což vyústilo k rozpadu tohoto konceptu (Whittier 1977, 1978). Nová nezávislá vláda v tomto rozlišování mezi adat a agama nadále pokračovala. Zatímco agama (náboženství) bylo striktně omezeno, adat (zvyk) byl naopak vhodný pro zahrnutí velké části tradičních praktik. Výsledkem bylo oddělení agama od adat (Chambert-Loir a Reid 2002: xxiii). I když se dajacké společnosti přihlásily ke státním náboženstvím, mohly nadále praktikovat tradiční náboženství a zvyklosti pod hlavičkou adatu. Vnější projevy kepercayaan a původní náboženské rituály se tak v mnoha případech jen přesunuly do jiné kategorie - staly se tradicemi. Někde byly rituály jako tradice jen naoko prezentovány, jinde tak byly participanty skutečně chápány.

⁴⁵ Spojení školství a náboženství přetrvává až do dnešní doby. Děti se povinně účastní hodin náboženství a mohou si „svobodně“ vybrat mezi islámem a křesťanstvím, případně Hindu-Budha. Teoreticky je možno vyučovat i místní verze uznaných náboženství, ve skutečnosti však taková nabídka na mnoha místech dodnes neexistuje. Například ve vesnici Mencimai si v době mého výzkumu mohly děti vybrat jen mezi hodinami křesťanství nebo islámu, Hindu-Budha nebo Kaharingan v nabídce nebyly.

Přestože adat nebyl písemně kodifikován, tento systém dříve reguloval a udržoval stabilitu tradiční společnosti. Jeho dodržování zvyšovalo morální status členů společnosti. K oslabení adatu vedlo kromě změny jeho chápání také formální vzdělávání, které u dajaků tradiční znalostní systém značně omezilo. Tradiční znalost byla považována za neempirickou a tedy nepřátelskou vůči každé změně a rozvoji (Ridu 1994:142).

Když jsem prosila Benuaqy, aby mi řekli nějaký mýtus či kratší legendu, mnohokrát jsem byla odmítnuta se slovy, že jsou to jen pohádky, které už neplatí. Když mi přece jen někdo krátký text odříkal, nikdy mne nezapomněl upozornit, že tomu už nikdo nevěří, ani on sám.

Jednou jsem byla svědkem střetu moderního vzdělání a tradičních znalostí, který jsem svou spontánní reakcí zajímavě ovlivnila. Jedním z mých nejčastějších informátorů byl pan M. z Mencimai, který si velice vážil vzdělání. Ačkoliv chudý, byl velmi motivován studovat, takže se například pouze podle anglicko-indonéského slovníku naučil anglicky tak, že mohl angličtinu na základní škole v Mencimai vyučovat. Zároveň si však vážil a snažil se uchovávat i „tradiční“ znalosti, ať už se jednalo o mýty (většinou přejaté z Hopesových knih vzhledem k nedostatku peněz pro zaplacení sezení u pembeliatna/penguary), či způsob lovu (pasti na zvířata, pasti na ryby, zbraně), výrobu tradičních předmětů z ratanu apod. Při jednom našem společném sezení vešel do jeho domu mladík, který mi plynulou angličtinou nabídl, že mi bude dělat asistenta či jakéhosi průvodce. Vysvětlil mi, jak studoval na školách na Jávě, na univerzitě v Jakarta a protože chtěl zapůsobit, začal mi pojmenovávat předměty, které jsme měli před sebou rozložené (různé koše na chytání ryb, nástroje a zbraně). V některých případech udělal chybu v názvu nebo použití daného předmětu a já jsem ho opravila. Nakonec jsem jeho služby odmítla s tím, že anglicky sice umí skvěle, já že však potřebuji spíše znalce tradičních předmětů, postupů a aktivit, jakým je pan M. Nezvaný návštěvník tedy zklamaně odešel. Pan M. byl mým rozhodnutím (pro něj) dojat a zároveň byl potěšen, že jsem uplatnila znalost, kterou mi předal. Později jsem se dozvěděla, že mladík, který mi přišel nabídnout své služby se panu M. často vysmíval, že jeho angličtina je slabá a že není studovaný stejně jako on. Zkušenost s mým rozhodnutím byla pro pana M. zadostiučiněním za mladíkův výsměch.

3.6. Dajakové v době Nového pořádku

Rozvoj a modernizace se staly klíčovými slovy zejména v době Suhartova⁴⁶ Nového pořádku. Izolované skupiny původního obyvatelstva (*masyarakat terasing*⁴⁷) byly identifikovány jako nepokrokové, necivilizované a byly vnímány jako překážka v úsilí vlády o rozvoj země a vytvářely tak kaz na image, které chtěla Indonésie vytvořit (Sillander 2004: 78). Mezi tyto „ještě nemoderní“ a tím „ještě ne plně Indonéské“ skupiny byli zařazeni také dajakové (Bertrand 2004:54). To, co bylo dříve obsahem adat se Indonéská vláda snažila nahradit novou znalostí a novým socio-politickým uspořádáním podporovaným různými vládními programy. Jeden z těchto programů, přesídlovací program *Resettlemen*, měl dajaky přesunout ze vzdálených vesnic do center podle indonéských standardů. Altruistickým cílem (jak byl vládou prezentován) bylo usadit nomádské kmeny bez stálého obydlí a přesunout lidi ze vzdálených vesnic blíže k civilizaci, aby jim mohlo být poskytnuto vzdělání, zdravotní péče, náboženství, a aby se naučili oblékat a využívat trvalá zavlažovaná pole v zemědělství. Pragmatickým cílem však bylo získání kontroly nad lidmi, kteří dosud zůstávali mimo dosah vládní administrativy (Avé a King 1986:98).

Zvykové majetkové právo, které bylo součástí adatu bylo nahrazeno státním (islámským) právem a mohlo tak existovat jen v neformálních vrstvách. Tradiční individuální a kolektivní (komunitní) právo k půdě bylo v roce 1967 odmítnuto, lesy a přírodní zdroje byly zestátněny a vláda získala plné právo na udělování těžebních licencí (Bertrand 2004: 55). Nekontrolovaná masivní těžba vedla k velkým klimatickým změnám známým jako El Nino. Když v osmdesátých letech zničily obrovské požáry způsobené tímto efektem téměř veškeré lesní porosty Kalimantanu, byli indonéským ministrem lesnictví za viníky označeni dajakové, kteří podle něj používají primitivní techniky kultivace a při vypalování lesa zapříčiňují rozsáhlé lesní požáry⁴⁸ (Avé a King 1986: 86).

46 Suharto – druhý indonéský prezident, který převzal během převratu na konci šedesátých let prezidentské křeslo po Sukarnovi. Pozici zastával v letech 1967-1998. Je znám zavedením takzvaného „Nového pořádku“ (*Orde baru*). Nový pořádek byl založen na opozici proti Sukarnovu „Starému pořádku“. Součástí byl zapříčiňující antikomunismus doprovázený i koncentračními tábory. Více viz Dubovská, Petrů, Zbořil (2005: 323-342).

47 Čteno [masyarakat terasin]

48 Nezávislé výzkumy dokázaly, že dajakové techniky zemědělství jsou pro deštné lesy Kalimantanu neškodné ve srovnání s nekontrolovanou těžbou.

Vedle přesídlovacích programů v rámci Kalimantanu dopadl na dajaky také program transmigrační, který měl nejen vyřešit problém s přelidněností některých centrálních ostrovů (zejména Jávy), ale byl zároveň zamýšlen jako způsob poučení dajaků o moderním způsobu zemědělství. Transmigrační program nebyl novinkou Suhartovy vlády. Již koloniální úředníci přesouvali rodiny z přelidněné Jávy na jiné ostrovy. Prvních 250 jávanských rodin bylo na Kalimantan (do Barabai na jižním Kalimantanu) přesunuto již v roce 1921. Přesuny ovšem za koloniální správy nedosahovaly takových rozměrů, jako za nezávislosti. Během 23 let mezi roky 1957 a 1980 bylo jen do provincie Východní Kalimantan přesídleno přes 12 tisíc javánských rodin, což je více než 50 tisíc lidí (Avé a King 1986: 87). Pokusy Javánců praktikovat závlahové zemědělství se však na mnoha místech Kalimantanu ukázaly jako neúspěšné a tak se mnohdy spíše oni inspirovali od dajaků, než naopak. Transmigrační politika a rozvoj průmyslových center na východě Kalimantanu však značně snížili poměr dajaků vůči Malajům a přistěhovalcům.

3.7. Náboženská emancipace dajaků jihovýchodního Kalimantanu

Vzdělanost a byrokratizace za vlády Suharta a jeho Nového pořádku jen zvýšila roztržitost pojmu adat. Regionální úředníci Ministerstva vzdělávání a kultury (*Departemen Pendidikan dan Kebudayaan*) měli za povinnost publikovat texty popisující adat – neboli tradiční kulturu různých indonéských etnik (Aragon 2000: 158-159). Jednalo se o publikace, které byly vždy věnovány určitému dílčímu tématu, jako například popis pohřebního rituálu, popis svatby apod. Toto vnější chápání adatu převzali nakonec i mnozí dajakové, jak ukazuje výpověď jednoho z informátorů Schillerové: „*Já osobně nevěřím, že duše mého otce potřebuje tiwah, aby se dostala do nebe. Pro mne je to zvyk, ne náboženství. Zúčastnit se tiwahu je prostě cesta, jak vyjádřit hrdost na náš tradiční způsob života.*“ (Schiller 1997:129). Na druhé straně, již na přelomu šedesátých a sedmdesátých let došlo k přeformulování požadavku monoteismu a byl vytvořen prostor pro uznání některých domorodých náboženství jako variací hinduismu⁴⁹ (Ramstedt 1998:50).

⁴⁹ Např. náboženství *Aluk To Dolo* (Torajové Sa'dan), *Ada Mappurondo* (Torajové Mamasa), *Tolotang* (Bugisové), *Pemena* (Karo-Batakové).

Uznání domorodého náboženství bylo druhou možností, která se dajakům vedle konverze k islámu či křesťanství nabízela. Největší dajacká skupina na Kalimantanu, Ngadžuové, zvolila tuto cestu a po dlouhém vyjednávání, v roce 1980, bylo domorodé náboženství konečně uznáno Ministerstvem pro náboženství (*Departemen Agama Republik Indonesia*) jako určitý směr hinduismu.

Ve chvíli, kdy se domorodé, bezejmenné a neformálně organizované náboženství stalo státem uznaným náboženstvím *Hindu Kaharingan*, vyvstala potřeba jeho formalizace. Pod Ministerstvem pro náboženství a jeho sekci pro hinduismus byla zřízena samostatná kancelář pro Hindu Kaharingan. Výkonné kanceláře této podsekcce začaly postupně zakořeňovat v jednotlivých kabupatenech. Domorodé náboženství a jeho rituály se tak dostaly pod centralizovanou kontrolu úředníků.

I když je Hindu Kaharingan všeobecně považováno (úředníky, novináři, některými autory – např. Weinstock 1983, Riwut 1979) za náboženství dajaků Jižního, Centrálního a Východního Kalimantanu, ne všichni dajakové se k němu skutečně hlásí a považují jej za své. Hindu Kaharingan vychází z náboženství a praktik Ngadžuů, a proto je některými jinými lokálními skupinami vnímáno jako cizí. Například Benuaqové Idatn se hlásí ke křesťanství, pod hlavičkou adatu praktikují „tradiční“ náboženství a zvyky a Hindu Kaharingan nepovažují ve vztahu k nim za relevantní. Dokonce i samotní Ngadžuové se nedokáží jednotně shodnout na podobě Hindu Kaharingan, protože existuje mnoho podskupin a tím i mnoho odchylek od proklamované oficiální verze. Dopad, jaký mělo uznání Hindu Kaharingan na samotné Ngadžuy je však natolik zajímavý, že je vhodné jej alespoň ve zkratce zmínit⁵⁰. Dopad uznání a institucionalizace kaharingan, si můžeme ukázat na příkladu pohřebních rituálů, které v tomto kontextu v osmdesátých a devadesátých letech studovala Anne Schillerová (1986, 1996, 1997).

Uznání Hindu Kaharingan doprovázel zásadní problém: dosud neexistovala žádná svatá kniha či návody a výklady víry, ani jednotně vzdělaní obřadníci. Obřadníkem, který vykonává rituály, speciálně rituály smrti, je *basir*. Dříve byli basirové najímáni na základě jejich osobní pověsti. O basirovi se předpokládalo že jeho dovednost je dána posvátnými silami. Jednotliví basirové měli své vlastní metody a postupy, jak provádět obřad a jejich služby byly velmi osobní. Obzvláště znatelné hranice těchto

⁵⁰ V kap. 5.7. pak hledám paralely mezi publikací posvátné knihy *Buku Panaturan* a benuacké knihy mýtů *Tempu*. Příběh Hindu Kaharingan je pro nás důležitý, vzhledem k pochopení kontextu, ve kterém se Benuaqové nacházejí. Dajakové, kteří nejsou křesťané či muslimové jsou obecně nazýváni jako *Dayak Kaharingan*.

jemných variací rituálního chování byly dány řekami, které určovaly teritorium jednotlivých lokálních skupin. V osmdesátých letech však začaly vznikat soukromé rituální školy jako reakce na požadavek institucionálního vzdělání rituálních specialistů⁵¹ a Basirem se nově mohl stát pouze absolvent těchto škol, který obdržel požadovaný certifikát. To znamená, že schopnosti a předurčenost Basira už nemají být nadále dány posvátnou mocí, ale několikaletým studiem. Basir, který se nemůže prokázat certifikátem, nesmí vést obřady. Basirové, kteří nespolupracují s Radou Hindu Kaharingan (Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan, zkratka MBAHK) tuto standardizaci neuznávají a někdy se odmítají účastnit „oficiálních“ rituálů (Schiller 1997: 127).

Basirové neměli dříve žádné psané posvátné texty a své znalosti si předávali ústně (Schiller 1996:412). Velkou část rituálů tvořilo odříkávání různých mýtů o původu, kterými se vysvětloval vznik samotného rituálu, jednotlivých předmětů při něm používaných i smrti, nemoci nebo jiného důvodu, pro který je rituál sloužen. Po roce 1980 byly tyto mýty o původu sepsány a vydány jako *Buku Panaturan* - posvátná kniha. Kniha byla nejprve určena jen basirům a běžným lidem nebylo dovoleno texty číst. Další vydání *Buku Panaturan* již byla doplněna o posvátné zařikávání psané posvátnou řečí. Kniha byla zpřístupněna veřejnosti a kdokoli si mohl číst rituální texty, což podle Kuhnt-Saptodewové (2000:65) snížilo autoritu basirů.

Vedle posvátné knihy vzrostly také požadavky na institucionální vzdělávání basirů. Jestliže chce rodina uspořádat tiwah musí zažádat o povolení Radu Hindu Kaharingan. Žádost musí obsahovat jména pořádajících osob, seznam rituálních aktivit pro každý den, jména mužů/otců zúčastněných rodin, seznam počtů a druhů obětovaných zvířat (Schiller 1996:414). Rada Hindu Kaharingan pak navrhne změny v předkládané žádosti a vydá seznam předepsaného jídla pro daný tiwah. Pořadatelé pak musí podepsat prohlášení, že chování, které je v rozporu s „indonéským národním charakterem“⁵² nebude v průběhu tiwahu tolerováno. Rada také může doporučit, aby byl navrhovaný basir vyměněn nějakým jiným, jí navrženým basirem (Schiller 1997: 126).

⁵¹ Jednou ze škol byla vysoká škola *Sekolah Tinggi Agama Hindu Kaharingan* (založena v Palangkaraya v roce 1986). Ke své návštěvě této školy v roce 1996 poznamenává Kuhnt-Saptodewová, že škola je v rukou Balijských a vyučuje se jen balijská forma hinduismu, zatímco verze Kaharingan je úplně potlačena (2000: 69).

⁵² Zakázaným chováním jsou například hazardní hry a kohoutí nebo buvolí zápasy, které velmi často pohřeb doprovází.

V tomto smyslu bdí Rada Hindu Kaharingan nad „správností“ rituálů. Otázkou však zůstává, jak má vlastně ten „správný“ rituál vypadat. To, co je dnes prezentováno a považováno za původní náboženství je ve skutečnosti soubor animistických prvků smíšených s mnoha prvky dalších náboženství vzhledem k několika stoletím střetů s muslimskými a čínskými obchodníky a křesťanskými misionáři, kteří společně s vládními zásahy a přirozeným socio-ekonomickým vývojem měli významný vliv na podobu tohoto náboženství i rituálů (viz například substituce lidské oběti, kap. 3.3.). Vliv křesťanství je znatelný například i v publikované *Pohřební knize*. Zatímco dříve první pohřeb nebyl doprovázen žádnými modlitbami a knězi, *Pohřební kniha* dnes radí, aby byla u hrobu vykonána modlitba, kterou se Ranying Hatalla Langit prosí, aby se smiloval nad duší a dal jí nesmrtelnost. V knize se dále už příliš neříká o druhém pohřbu nebo o osudu dalších duší (podle Ngadžuů má člověk 3 duše). V modlitbě k *Ranying Hatalla Langit* je mírný náznak toho, že přijetí do světa mrtvých není podmíněno vykonáním tiwahu, ale spíše tím, jestli dotyčný hřešil a jak za něj pozůstalí prosí (Schiller 1997: 125).

Osud duše, jež dříve nebyl podmíněn poctivostí či hříchy jedince v jeho životě, ale spíše statusem jedince na zemi dlouho trápil křesťanské misionáře. Takový mrtvý totiž vyžadoval jídlo, předměty, domácí zvířata a „otroky“ ve stejné míře, jakou měl zaživa (Sell, 1955). Grandiózní rituály plné hodování, tanců a her, připadaly misionářům jako hříšné orgie a plýtvání a tak se snažili dajakům vštípit ideu nejvyššího Boha, který jediný určuje osud duše. Přestože se jim to u Ngadžuů povedlo, jak můžeme vidět na uvedeném příkladu, zůstaly pohřební rituály stále důležitým komunikátorem statusu, prestiže a bohatství zemřelého i jeho rodiny.

Krátkou reflexi uznání kaharingan jako agama, můžeme nalézt také u Weinstocka. Jeho text byl publikován (jako disertační práce) v roce 1983, jen několik let po uznání Hindu Kaharingan, jeho reflexe tedy pochází těsně ze zlomového období a tak se mohl pouze dohadovat o dopadech, které uznání bude mít. Podle Weinstocka je kaharingan praktikováno jen malou částí Ngadžuů vzhledem k jejich vysoké konverzi ke křesťanství. Této konverzi z různých důvodů (pozdější misie, roztráštěné osady, atd.) Luanganové částečně odolali a kaharingan je často praktikováno. I když lidé kaharingan praktikovali, statisticky se hlásili ke křesťanství. S oficiálním uznáním kaharingan mohli „maskovací“ praktiky opustit. Lidé praktikující kaharingan byli muslimy a křesťany považováni za méněcenné, po jeho uznání se však podle Weinstocka pověst těchto lidí začala vylepšovat. Weinstock

také uvádí, že uznání kaharingan nemusí mít v budoucnu jen příznivé ohlasy. Jedním z problémů může být nejednotnost praktik v různých oblastech a mezi různými dajackými skupinami. Zároveň poukazuje na chybu úředníků, když kaharingan zařadili pod kategorii Hindu/Budha, protože v tom mohou balijské hinduisté spatřovat příležitost, jak získat velký počet dalších přívrženců hinduismu. Weinstock uvádí vlastní zkušenost, kdy v Palangkaraya mnoho balijských úředníků začalo ovlivňovat představitele Hindu Kaharingan. Tento vliv se projevil i na řezbářské výzdobě kanceláře nejvyššího místního představitele Hindu Kaharingan. Po té, co podnikl cestu na Bali, aby se podíval na tamnější hinduismus, si přivezl mnoho balijských dřevorezeb a dalších artefaktů s balijsko-hinduistickými motivy, kterými ozdobil svojí kancelář. Jakákoli ozdoba mající spojitost s (dajackým) kaharingan v místnosti chyběla.

Sillander (2004) na příkladu Bentianů rozlišuje mezi kaharingan a Hindu Kaharingan. Zatímco ještě nedávno byla kaharingan a Hindu Kaharingan synonyma (Weinstock 1983, Achmad 1996/97, Schiller 1986, 1997), dnes jsou podle něj opozita. Sillanderem zkoumaní Bentianové se nehlásí ke křesťanství ani k islámu, ale nehlásí se ani k Hindu Kaharingan, jakožto oficiálnímu náboženství. Praktikují „tradiční“ rituály, které podle nich spadají pod kaharingan. Kaharingan je záležitostí místní tradice a není oficiálně institucionalizované. U Benuaqů pojmy kaharingan a Hindu Kaharingan splývají a není mezi nimi rozlišováno. Proto i v mém textu budu považovat kaharingan a Hindu Kaharingan za synonyma, navzdory Sillanderově názoru.

3.8. Domorodá náboženství jako turistická atrakce a symbol identity

Dajakové stále podstupují proces adaptace ze subsistenční ekonomiky na tržní produkci, z autonomního komunitního vůdcovství na vládní politický systém a z tradičního dajackého pohledu na svět na moderní world-view (Ridu 1994:138). Pohřební proces odráží tuto novou společenskou, ekonomickou a politickou situaci, reaguje na ní, a spoluvytváří ji. Vedle mnoha nařízení a cílených vnějších zásahů

ovlivňuje život dajaků a jejich pohřební rituály nabídka nových materiálů, výrobků, služeb a idejí, které k nim přichází z okolního světa⁵³.

I když indonéská vláda potlačovala tradiční náboženství a rituály, v rámci politiky podpory turismu může být pořádání takových rituálů naopak podporováno. Uspořádat nákladný pohřeb se může v některých případech vyplatit celé vesnici. Indonéská vláda (či její úřady) se v devadesátých letech snažila propagovat tradiční rituály domorodých etnik jako turistické atrakce, aby tak zvýšila zájem turistů o Indonésii. Zároveň poskytovala výhody lokálním komunitám, aby je k pořádání takových rituálů motivovala. Této možnosti využili i pořadatelé tiwahu v Petak Putih, kteří se do programu podpory turismu zapojili. Přestože bylo očekáváno jen málo turistů, jestli vůbec nějakí, Úřad pro rozvoj turistického ruchu v kabupatenu Východní Kotawaringan vytiskl barevné letáky v indonéštině a angličtině, kde byly uvedeny klíčové momenty rituálu i s fotografiemi z předchozích tiwahů a mapa s popisem cesty z velkých měst. Krátce po tom, co hlavní pořadatel tiwahu odevzdal svojí žádost na MBAHK, zažádal také na úřadě guvernéra o grant na pokrytí nákladů tiwahu a pomoc při vesnickém „sociálním rozvoji“. Část peněz na „sociální rozvoj“ měla být použita na nákup generátoru, aby vesničané mohli instalovat elektrická světla, která použijí při tiwahu a po něm (Schiller 2002:22-30). Pohřeb v Petak Putih byl za asistence Schillerové natáčen jako dokument pro televizní stanici National Geographic a byl vysílán dokonce i v Čechách.

⁵³ Například u Berawanů a Aohengů ovlivnilo používání betonu uspořádání pohřebních rituálů. Aohengové v posledních dvaceti letech začali používat betonové hroby. Betonovou desku odlijí buď na konci pohřbu (když má rodina peníze), nebo i několik let potom (ve výroční den úmrtí) a vyryjí do ní jméno a data zemřelého. Nad hrobem někdy postaví ještě stříšku, aby zabránili erozi betonové desky. Tento nový rituál - *nyémen* (semen=beton, nyémen=betonovat) plní několik funkcí. Dovoluje Aohengům věřit, že jsou lepší křesťané, protože už nenechávají shnit značky hrobů svých zemřelých a zároveň jim tyto betonové hroby dávají pocit náleženosti do hlavního proudu moderního světa. Hlavní sociální prvek *nyémenu* je však stejný jako u jiných skupin - ukazuje status a prestiž rodiny, která *nyémen* pořádá (Sellato 2002:15).

Další novinkou, která ovlivňuje podobu pohřbů je možnost půjčky. Doba shromažďování potřebných zdrojů se však dnes dá díky půjčce výrazně zkrátit, což umožní uspořádat významný a drahý pohřeb ihned po smrti. To je případ Berawanů, kteří díky půjčkám od obchodních partnerů mohou uspořádat bohatý *patai* (první pohřeb) ihned po smrti. Podle Metcalfa (1981) je dostupnost půjčky hlavním důvodem stále nižší četnosti *nulangu* (druhý, honosný rituál). Metcalf tak potvrzuje názor Milese (1965), podle kterého souvisí časový odstup mezi jednotlivými pohřebními rituály s potřebou nashromáždit majetek. Jejich materialistická teorie tak odporuje Hertzově symbolické interpretaci vícefázových pohřebních rituálů, podle které souvisí časová proluka s náboženskými představami rozkladu těla a uvolnění duše.

Zároveň se lidé musí stále častěji rozhodovat mezi uspořádáním nákladného druhého pohřbu a nákupem takových věcí, jako je nábytek, motorka nebo přívěsný lodní motor. I toto rozhodování mezi tradicí a moderními vymoženky hraje v uspořádání pohřbů důležitou roli (Metcalf 1981:573).

Tento postoj vlády a zájem turistů podpořil změnu významu pohřebních rituálů a dal vyrůst otázkám autentičnosti a to zejména u Balijců, Toradžů, Bataků, Ngadžuů a mnoha dalších minoritních etnik (viz např. Volkman 1982, 1984, 1987, 1990, Chambert-Loir a Reid 2002, Adams 1997, Li 2002, Hirsch 1990, Schefold 1998, Rubenstein 1992, Cunningham 1989, Coville 1989, Allerton 2003, Russell a Cunningham 1989). Rozdělení konceptu agama-adat, snaha prezentovat tradiční rituály jako kulturní turistická představení a kontakt se světovými náboženstvími byl podkladem pro využití náboženství jako známky identity. To se týkalo v největší míře těch skupin, jejichž náboženství bylo uznáno jako státní náboženství (většinou jako součást Hindu/Budha). Náboženství stále více muselo vyhovovat definici vyhraněnosti skupiny viděné zvenčí (Chambert-Loir a Reid, 2002: xxiv). Skupiny dajaků, které se nehlasí k uznanému domorodému náboženství (zejména Hindu Kaharingan), využívají tradiční rituály jako způsob prezentace své identity, jak bude ukázáno dále na příkladu dajaků Benuaq Idatn.

4. POHŘEBNÍ RITUÁLY BENUAQŮ

4.1. Dajakové Benuaq – základní charakteristika

Můj výzkum se odehrával u skupiny Benuaq Idatn převážně ve vesnici Engkuni, která spadá do správního obvodu Barong Tongkok. Ve stejném obvodu jsou zároveň vesnice Tundžungů a přistěhovalých Javánců a poblíž jsou také Bentianové a Bawové.

Benuaqové bývají někdy řazeni společně se svými sousedy Tundžungy, Bentiany a Bawy do skupiny Luanganů (Weinstock 1983, Massing 1983), sami však takové označení nepoužívají. Benuaqové se vidí jako Dajakové (čímž se vymezují vůči muslimům a přistěhovalcům), Benuaqové (čímž se vymezují v rámci jiných dajackých skupin) a například jako Idatn (čímž se vymezují jako obyvatelé oblasti okolo řeky Idatn)⁵⁴. Identita se v běžném denním životě týká obvykle vesnické úrovně (Gönner 2000:5).

Jméno Benuaq je podle legendy odvozeno od názvu stromu *nuaq* (*Derris elliptica*), jehož dřevo se odjakživa používalo k lovu ryb, neboť obsahuje toxické látky. *Benuaq* znamená *ten, který používá nuaq*. Benuaqové se považují za rybáře, a dokazují to právě i touto legendou. Předchůdci dnešních Benuaqů vždy žili podél řek a v průběhu uplynulých šesti set let postupně doputovali od řeky Teweh až k řece Idatn.

Lidé v Engkuni a okolí udržují stále svůj jazyk benuaq. Děti, které ještě nechodí do školy většinou mluví jen benuaqsky. Po absolvování školní výuky, která probíhá v indonéštině, jsou však schopné plynně přecházet z benuaqštiny do indonéštiny a naopak. Ve škole mají děti také výuku angličtiny, ale v sousedních vesnicích se našel jen jeden člověk, který byl schopen v anglickém jazyce komunikovat⁵⁵. Lidé mnohem častěji umí jazyk svých sousedů Tundžungů, který se ve škole neučili, ale osvojili si jej během neustálých vzájemných kontaktů. Udržování jazyka benuaq je přirozené, je přenášen rodinou z generace na generaci. Zatím neexistují žádné

⁵⁴ K identitě Benuaqů a kritériím identifikace viz také článek *Formování dajacké identity na příkladu Benuaqů* (Lorencová, 2008), o roli náboženství a rituálů v tomto kontextu viz také *Indigenous religion in process* (Lorencová, 2007).

⁵⁵ V Engkuni nebyl v anglickém jazyce schopen komunikovat ani učitel angličtiny. Při jednom z rozhovorů o důležitosti angličtiny jako světového jazyka mladíci z Engkuni odpověděli: „*My jsme ti lajdáci, odpad, který zůstal tady. Ti, kteří něco dokázali, umí mluvit anglicky, ti už nejsou tady, ti jsou v Samarindě* [hl. město provincie Vých. Kalimantan]. *Tady zůstávají jen ti hloupí a neschopní...*“

oficiální snahy o jeho zachování a oficiální výuku; zřejmě proto, že dosud nevyvstala jejich potřeba.

Dříve byla společnost Benuaqů rozdělena do tří vrstev: mantiiq (urození šlechtici⁵⁶ a členové jejich blízké rodiny), merentika (běžní vesničané) a ripatn (otroci) (Massing 1983, Weinstock 1983). Dnes již hraje původ jedince nevýznamnou roli, přesto si lidé pamatují, kdo pochází z nejvyšší vrstvy mantiiq. Neznamená to však, že by tento původ souvisel s majetkem. Například v Engkuni byl Pak N., potomek mantiiqů, jedním z nejchudších lidí z vesnice.

Původní vůdcovství mantiiqů bylo indonéskou vládou nahrazeno duálním systémem skládajícím se z administrativního úředníka (podobného našemu starostovi) *kepala desa* a tradičního vůdce *kepala adat*. Kepala desa je nejvyšší oficiální autoritou. V jeho kompetenci je starost o vesnici, její rozvoj, zastupování zájmů vesničanů vůči vyšším vládním úřadům, uplatňování a kontrolování státních nařízení a v neposlední řadě také nakládání s majetkem ve vesnické správě a alokování peněžitých vládních subvencí. Funguje tedy jako prostředník mezi vládou a vesničany.

V praxi může zažívat mnohem větší autoritu kepala adat, který bývá zkušeným váženým starším člověkem, který sice nemůže (kvůli kvalifikaci – neznalost psaní na stroji/počítači apod.) nebo nechce vykonávat funkci oficiálního starosty, ale dobře se vyzná v tradičním právu a společenských zvyklostech. Jeho doménou jsou vnitřní sociální vztahy.

Až do šedesátých let žili Benuaqové většinou v dlouhých domech, avšak indonéská vláda klasifikovala tento způsob jako zastaralý a přesídlovacími programy a dalšími nařízeními se snažila přimět rodiny, aby se přestěhovaly do samostatných domů, po vzoru Javánců. V některých vesnicích byly dlouhé domy opuštěny (například v Mencimai), na jiných místech jsou stále ještě několika rodinami obývány (například v Engkuni, Ehengu a Benuq). Rodiny, které obývají dlouhý dům v Engkuni patří k nejchudším z celé vesnice.

Základní ekonomickou jednotkou je dnes domácnost, skládající se většinou z rodičů a dětí, případně prarodičů. Většina aktivit je organizována na úrovni rodiny (domácnosti), i když v případě některých zemědělských aktivit nebo důležitých

⁵⁶ Termín "šlechtic" zde není užíván v evropském chápání tohoto výrazu (t.j. představitel vládnoucí třídy feudální společnosti), ale nazývám jím nejvyšší vrstvu společnosti, jejíž příslušníci jsou svým původem nadřazeni ostatním vrstvám a požívají značná privilegia

rituálů může vznikat dočasná spolupráce mezi sousedy nebo přáteli. Hlavním zdrojem obživy je neintenzivní zemědělství, dalšími může být lov, prodej rukodělných výrobků, kaučuku či dřeva.

Na suchých polích zvaných *ladang*, která vznikají vymýcením a vypálením původní vegetace, pěstují Benuaqové nejčastěji rýži a maniok. Pole je však schopno rodit maximálně tři roky, a tak je nutné v dalších letech založit nové. Rýže tvoří základ jídelníčku⁵⁷, který bohatší rodiny doplňují nakoupeným masem (kuřecím, rybím) a zeleninou. Méně finančně situované rodiny jídlo většinou nenakupují a spoléhají na rybolov, své výpěstky a divoce rostoucí rostliny. Někteří muži se vedle práce na poli specializují na lov lesní zvěře, jako jsou jeleni sambarové, divoká prasata apod. To však vyžaduje nejen určitou zkušenost a dovednost, ale také smečku cvičených loveckých psů. Lov je považován za nebezpečný (zraněné a vystrašené zvíře může lovce napadnout) a jeho úspěšnost není nijak zaručena. Na druhou stranu má rodina lovce přísun vzácných bílkovin a proteinů z vepřového masa, které je jinak konzumováno jen při významnějších rituálech. Lovce si také přivydělá prodejem nespotřebovaného masa (obvykle nižší kvality) sousedům⁵⁸.

V okolí vesnic bývají ovocné zahrady *simpukng*. Jde o lesní porost, ve kterém jsou nasázené ovocné stromy. Ovocné zahrady jsou obvykle kolektivním (vesnickým) majetkem, zatímco pole *ladang* jsou ve vlastnictví jednotlivých rodin, podobně jako kaučukovníkové plantáže či ratanové zahrady. Jestliže však *simpukng* vznikl z původního *ladangu* (byly na něj vysázeny ovocné stromy a časem zarostl), je nadále vlastnictvím jedné rodiny⁵⁹. Ratan může být, stejně jako kaučuk, určen na prodej, obzvláště v době vysokých výkupních cen. Zároveň však rodinám poskytuje důležitou surovinu pro výrobu rohoží, košů, nůší, pastí na ryby, provázků, rituálních předmětů a podobně. Prodej ratanových výrobků může být jedním ze zdrojů finančních příjmů.

Vesnice Engkuni, Mencimai, Eheng i Benuq mají celkem snadné spojení s obchodními centry kecamatan Barong Tongkokem a Melakem díky asfaltové silnici. Zároveň je do těchto vesnic zaveden elektrický proud, který lidem umožňuje

⁵⁷ Nejen u dajaků, ale v celé Indonésii, je rýže základem jídla a ne pouze přílohou. Indonéské přísloví praví, že „kdo nejedl rýži, ještě nejedl“.

⁵⁸ K zemědělství, lovu a ekologii Benuaqů viz Lorencová, Trnka 2007, případně Lorencová 2006.

⁵⁹ Tradičně vznikalo vlastnické právo ve chvíli, kdy člověk zabral půdu či stromy, které ještě nebyly ve vlastnictví někoho jiného. Takto vzniklé vlastnické právo bylo dál přenášeno na potomky. Tradiční vlastnické právo k půdě však nebylo oficiálně uznáno indonéskou vládou a tak v oblasti ještě donedávna probíhala intenzivní těžba. Rozpor mezi oficiálním právem a tradičním právem adat je dnes předmětem mnohých pozemkových sporů.

jednostranný kontakt s vnějším světem díky televiznímu vysílání. Důležitým vybavením domácnosti začíná být motocykl, televize, satelit a mobilní telefon (i když signál lze zachytit jen na konci vesnice Mencimai). Přes všechny tyto materiální vymoženosti moderního světa, i přes vysokou konverzi⁶⁰ ke křesťanství, jsou Benuaqové (společně s Bentiany) jedni z nejkonzervativnějších dajaků, co do praktikování tradičního náboženství a rituálů.

Původní animistické náboženství díky své otevřenosti zahrnuje některé prvky islámu a křesťanství, jako například nejvyššího boha Lahtala, stvořitele světa, který dal lidem nařízení adatu. I když se Lahtala vyskytuje v některých mýtech Benuaqů, nehraje v běžném životě, ani při rituálech důležitou roli. Mnohem významnější jsou různé duchové a nadpřirozené bytosti žijící podle představ Benuaqů ve světě lidí. Je třeba se k nim náležitě chovat, protože nejsou-li duchové a nadpřirozené bytosti s něčím spokojeni, mohou zapříčinit nemoc nebo neštěstí, a tak není neobvyklé zahlédnout u lesa nebo pole malý dřevěný domeček, kam je duchům dávána malá oběť.

Nejdůležitějšími rituály jsou pohřební rituály, zejména propracovaná fáze *kuangkai*. Nejčastěji jsou ale praktikovány různé ozdravné rituály *beliany*, z nichž nejsložitější *belian sentiu* zahrnuje prvky šamanismu. Tyto menší rituály mají velký sociální význam. V průběhu belianu se sejde mnoho lidí z vesnice a případně okolí a je tak dobrou příležitostí pro dlouhé rozhovory, které se často vůbec netýkají nemocného či rituálu. U Benuaqů nenajdeme restaurace, hospody nebo kavárny - podobnou funkci tu plní právě rituály. Při jejich přípravě spolupracují nejen členové rodiny, ale také jejich sousedé a přátelé. Vznikají tím vztahy reciprocity – jednou poskytnutá pomoc nebo jídlo je třeba při příští příležitosti oplatit. Vedle toho, inspirujeme-li se kulturně ekologickým přístupem Rappaporta (1984), můžeme říci, že mnoho lidí díky těmto událostem získává cenné bílkoviny. Kuřata, prasata či buvoli obětovaní v průběhu rituálů jsou následně konzumováni jeho účastníky. Pro mnoho lidí je to jediná příležitost, kdy se mohou najíst masa, které obvykle není součástí běžného jídelníčku.

⁶⁰ Většinou jde o tzv. statistické křesťany – tedy lidi, kteří se prohlašují za křesťany, avšak křesťanskou víru aktivně neprožívají. Benuaqové a Bentiani byli jedni z posledních christianizovaných dajaků, například v Tanjung Isuy byla první stálá misie založena až v roce 1978 (Gönnér 2000:6).

4.2. Kosmologie, duše a duchové

Svět je v představách Benuaqů rozdělen na dvě základní úrovně: nebe a země. Nebe je rozděleno na dvě části a každá část obsahuje sedm úrovní. Nejvyšší vrstvu horního nebe obývá bůh - stvořitel, nazývaný Lahtala nebo *Pejadig*. *Pejadig* znamená „vytvořit něco dobrého“⁶¹ nebo „ten, kdo způsobil, aby se stalo“ (Hopes 1997). Podle jedné verze benuačské mytologie vytvořil svět jen jediným příkazem. Od boha *Pejadig* lidé také dostali adat, návody a příkazy, podle kterých by měli žít a snažit se je dodržovat.

V dalších vrstvách prvního nebe bydlí *nyauq*, vládci světa, ti, kteří jsou zodpovědní za stvoření člověka vykonáním příkazu od boha *Pejadig*; a duchové *seniang*, kteří mají na starosti pohyb hvězd a planet, což ovlivňuje počasí a zemědělský cyklus, nebo kontrolují dodržování společenských norem a práva a udělují tresty provinilcům. Někteří *nyauq* mohou přebývat i na zemi.

Dolní nebe je určeno pro duše *kelelungan*. Každý člověk má podle Benuaqů dvě duše. Duše *kelelungan* sídlí v hlavě. Je to čistá beztvará substance, která zřejmě souvisí s pocitem a rozumem člověka. Po smrti a iniciačních (pohřebních) obřadech je tato duše vyprovazena do spodního nebe – *Tenang kai*.

Také země by se dala podle Achmada (1990/91) a Latiefa (1996/97) rozdělit na dvě části. V nižší úrovni, tedy na zemském povrchu žijí lidé. Vyšší úroveň *Lumut* je určena nadpřirozeným bytostem a méně důležitým duchům. U Hopese (1997) se takové striktní členění nevyskytuje a ani my jsme se v oblasti *Ilatn* nesetkali s rozdělováním země na dvě části. Společně s lidmi žijí na zemi i duchové a další bytosti se zvláštními, nadpřirozenými schopnostmi. Mohou to být například duchové *tonoi*, strážci vesnice, laminu a polí a *mulakng* a *wook*, lesní duchové. Z podzemí vstupují do řek a jezer vodní duchové *juata*, kteří na sebe mohou vzít podobu zvířat, jako např. krokodýl, had nebo štír. Na zemi se však také vyskytuje místo – hora *Lumut*, kam odcházejí duše *liau*. Duše *liau* je nečistá duše, která sídlí v těle člověka a má zřejmě souvislost s tělními tekutinami. Tato duše více odráží chování člověka – může cítit například hlad, smutek, vztek a ke své existenci ve vesnici mrtvých *Lumut Usuk Bawo* potřebuje, stejně jako živí lidé, dům a osobní majetek (nástroje, zvířata, látky, a pod.). Můžeme říci, že zásvětlí *Lumut* odráží

⁶¹ Pak M., Mencimai (z mého výzkumu 2005)

u Benuaqů skutečný svět. Sami Benuaqové prezentují v mýtech vesnici mrtvých, jako jednu z vesnic, v jakých žijí i lidé, nebo zemské nadpřirozené bytosti, které jsou lidem podobné.

Hora Lumut je skutečnou horou, v provinciích Východní a Centrální Kalimantan se však hor s názvem Lumut nachází hned několik⁶². Ta správná hora by měla ležet v provincii Centrální Kalimantan, v kabupatenu Barito Tengah, v povodí řeky Teweh (Latief 1996/97, Achmad 1990/91, Weinstock 1983, Hopes 1997). Podle Hopese pochází z Centrálního Kalimantanu mnoho mýtů a rituálů. Okolo řeky Teweh je stále možno nalézt vesnice mýtických hrdinů Kilipa, Aji, Muknga a dalších. Povodí Teweh je považováno za původní místo, kde žily kmeny Benuaq před tím, než se rozšířily až na východní Kalimantan.

4.3. Mýty o vzniku a původu (*tempu*)

Mýty *tempu* mohou být vyprávěny či zpívány i několik dní, jejich melodie, rytmus i obsah je předem dána a nesprávně použité slovo by mohlo, podle tradiční víry, přivodit účastníkům obřadu neštěstí. Znalost vedení rituálu tedy zahrnuje také doslovnou znalost všech *tempu* a způsobu, jak je recitovat. Podle Achmada je možno rozlišit čtyři druhy recitací: *blelayatn* je mýtus vyprávěný v čtyřverší s rýmujícím se zakončením, *ngakey* je zpívaný příběh nebo dialog, *ngeloak* je příběh zpívaný v čtyřverší a *rijo* je zpívaný rozhovor, tzn. každý verš má dvě části, otázku a odpověď, které jsou si podobné melodií, rytmem nebo rýmem (Achmad 1990/91). Při obřadu kuangkai (druhá fáze pohřebních rituálů) se využívá recitací *blelayatn* a zpěvů *ngakey*.

Obřadník však může všechny složky těchto recitátů mírně pozměnit s ohledem na konkrétní situaci. Mýty nejsou sepsanou závaznou doktrínou a předávají se pouze ústní formou. Zkušení obřadníci si znalost těchto mýtů pečlivě střeží. Obřadu se účastní sice mnoho lidí, ale nikdo z nich bez předchozí přípravy není schopen rozumět tomu, co obřadníci říkají. Slova jsou často zastaralá a věty samy nedávají příliš smysl. Vše je vyjádřeno metaforicky, jeden jev může být opisován v několika verších a naopak tam, kde bychom potřebovali použít dlouhé souvětí, vystačí

⁶² Lumut (ind.) znamená mech, lišejník, řasa.

použití několika slov. Pomocí recitací komunikují obřadníci s duchy. Nejdůležitější je správné vyřčení jejich jména a jmen dalších postav, které v mýtech/recitátech vystupují. Tato jména jsou často velmi dlouhá a složitá a mohou obsahovat i některé charakteristiky oslovovaných. Důraz na jména je dán převážně vírou ve schopnost přivolat toho, komu jméno náleží. Mnoho jmen duchů, někdy i samotné obecné názvy skupin, proto nesmějí být vysloveny mimo rituál. Ačkoliv se téměř všichni Benuaqové považují za křesťany, víra v duchy je stále silná. Již samotné vyslovení slova duch – hantu / wook⁶³ – vyvolává ve vesničanech nepříjemné pocity. Při dotazech na kategorie duchů, jsou více ochotni mluvit mladí lidé, avšak samotná jména vyslovit nechtějí. Podle Hopese mohou být některá jména pronesena jen zkušenými a starými obřadníky a to navíc jen ve chvílích, kdy jde o naléhavou prosbu (Hopes, Madrah, Karaakng, 1997: 4).

I když budeme považovat příběhy temputn za pouhé mýty, které nejsou historicky nijak podložené, jsou přece jen zdrojem informací nejen o představách místních lidí, ale také o jejich sociálním uspořádání a životě v minulosti, který se v mýtech často odráží. Vyskytuje se zde například rozdělení společnosti na čtyři sociální vrstvy, které dnes už většinou neplatí. Dozvídáme se, co lidé lovili, pěstovali a sbírali, jak přibližně vypadaly jejich domy, vesnice a krajina v okolí, jaké používali nástroje a snad i co považovali za důležité. Na druhou stranu nesmíme zapomenout, že mýty byly v průběhu několika staletí předávány ústně a velmi pravděpodobně tedy reagovaly na nové měnící se životní podmínky. Místem, kde se pravděpodobně mýty zrodily je údolí kolem řeky Teweh v povodí řeky Barito v provincii Centrální Kalimantan. Podle Hopese pochází jejich současná forma z 19. století (Hopes, Madrah, Karaakng, 1997: 1).

⁶³ Indonéské slovo hantu může mít svůj ekvivalent v benuaqském slově wook, které je podle Hopese (Hopes, Madrah, Karaakng, 1997:190) obecným pojmenováním pro všechny neidentifikovatelné duchy, často však nebezpečné duchy, převážně lesní. Už jen vyslovení jména stačí, aby se člověk začal obávat něčeho zlého.

4.4. První pohřeb parapm api⁶⁴

Ihned po tom, co nastane smrt, začíná jeden z členů rodiny, který byl smrti přítomen bít na gong (*titi*). Tím oznamuje ostatním obyvatelům vesnice, že v jeho domě někdo zemřel. Na gong se bije v rychlém rytmu. Jestliže mrtvý člověk byl mladý, trvá bití okolo pěti minut, jestliže byl mrtvý již starý, trvá o něco déle, okolo deseti minut. Po uvedené době se rytmus bití na gong zpomalí, ale neustane. Přidá se další osoba, která zvuk gongu doprovází na buben *gimar*. Buben má oznámit, že začíná doba truchlení. Nastává fáze nazývaná *nota-norou*. Členové rodiny začínají mrtvého omývat. Po té, co je mrtvý omyt vodou z řeky⁶⁵, je na obličeji i na ostatních částech těla označen šedými tečkami ze směsi *patik*⁶⁶. Pak je mrtvý znovu oblečen. Ženám jsou opět navléknuty ozdoby, které nosily. Takto upravená mrtvola se zabalí do sedmi látek, u bohatších rodin i dvakrát sedmi látek. Sedmička a její násobky jsou pro Benuaq symbolem smrti. Zabalenou mrtvolu umístí příbuzní na postel⁶⁷ (která by měla být nad zemí) v místnosti, ve které člověk zemřel, a to tak, aby nohy a obličej mrtvého směřovaly k západu. Západ spojován se smrtí, protože slunce zachází na západě⁶⁸. Živí lidé spí hlavou k jihu a nohama k severu. Lidé se snaží stavět svoje domy tak, aby hlavní trám směřoval od východu k západu. Místo pro spaní je pak umístěno kolmo k hlavnímu trámu. V průběhu *Nota-norou* přicházejí lidé z vesnice vyslovit svoji účast pozůstalým. Když skončí mytí a oblékání mrtvého, rodinní příslušníci a lidé z vesnice začnou vyrábět rakev (*lungun*). Většinou se nevyrábí doma, ale v lese, na místě, kde je dřevo zpracováváno⁶⁹. Po dokončení rakve ji členové rodiny přinesou domů a umístí do ní mrtvolu. Rakev není ničím zdobená⁷⁰. Podle Weinstockova (183:50)

⁶⁴ Popis první pohřební fáze čerpá nejvíce z terénního výzkumu ve vesnici Eheng, kde se v červnu 2005 konal pohřeb člena rodiny pana B.

⁶⁵ Massing (1983:88) uvádí praxi, zřejmě u Benuaq Lawa, kdy lidé omývají mrtvého mimo dům vodou a kokosovým mlékem.

⁶⁶ Patik je směsí popela ze spáleného ratanu a kohoutího peří.

⁶⁷ Obvykle spí lidé na ratanové nebo nově i na molitanové matraci položené přímo na podlaze. Když člověk zestárne, vyrobí (příp. koupí) pro něj členové rodiny dřevěnou postel, na které spí do své smrti.

⁶⁸ Perry (1914) vyslovuje myšlenku, že je mrtvý člověk orientován k západu z toho důvodu, že hora Lumut je situována západním směrem. Podle Perryho je tedy možné, že mrtvola byla primárně orientována k zemi mrtvých.

⁶⁹ Massing (1983:88) uvádí, že si rodina rakev objednává u tesaře.

⁷⁰ Massing (1983:88) uvádí, že pro mrtvé z vyšší společenské vrstvy je objednána vyřezávaná rakev, např. ve tvaru býka. Ve vesnicích kmene Benuaq Idatn a Pahu je dělení na společenské vrstvy již minulostí. Také u kmene Benuaq Ohong uvádí Latief (1996/97) egalitářství. Naopak

popisu je mrtvý umístěn do rakve ve tvaru kanoje. Lidé věří, že duše liau⁷¹ použije tuto kanoi při cestě do zászvětí. Mrtvému se do rakve dává malá výbava na cestu, pro muže *mandau*⁷² nebo foukačku, pro ženy talíř, mísu nebo tkalcovské nástroje. Někdy se jedná jen o dřevěné modely, někdy jsou to skutečné předměty. Rakev s mrtvým je umístěna opět v domě⁷³. Večer po umístění nebožtíka do rakve, což může být první nebo i druhý den po jeho smrti, je doprovázen hudbou *domak*. Hraje se na všechny nástroje: krátký buben *gimar*, dlouhý buben *perahiq*, sadu malých gongů *kelentangan* a sadu velkých gongů *genikng*.

Následující den (případně další dny) probíhají přípravy: někteří účastníci pohřbu staví stan, ve kterém bude probíhat vaření jídla a přípravné práce, jiní připravují různé bambusové konstrukce a přístřešky, které se rozestavují okolo domu a často slouží jako místa pro duchy, další připravují jídlo, jiní na hřbitově kopou hrob. Členové rodiny naplánují, jaké věci a jídlo se musí nakoupit a co vše je potřeba zařídít. Večer vždy hraje hudba *domak* a konají se modlitby (animistické, případně i křesťanské).

Pátý den, který se nazývá *Nyolook*, je pozván obřadník *penguara*⁷⁴. Rodina přichystá jídlo nejen pro všechny zúčastněné hosty, ale také pro duše dávno zemřelých rodinných příslušníků, kteří se pohřebních obřadů také účastní.

Benuaqové věří, že každý člověk má dvě duše. Duše liau opouští tělo hned po smrti. Tato duše vyžaduje jídlo, pití a zábavu a stejně jako živý člověk také může prožívat emoce a cítit bolest. Právě proto je nutné duši liau při různých příležitostech, jako jsou pohřební a vzpomínkové rituály či děkovné rituály po sklizni zabezpečovat jídlem, aby měla v nebi Lumut stále dostatek a nepřicházela zpět do domu pozůstalých. Nebe Lumut je jakýmsi odrazem skutečného světa. Nachází se na staré posvátné hoře Lumut a duše tam odchází stejnou cestou, jakou by šel i živý člověk. Musí tedy jít pěšky po cestě lesem, překonávat potoky, až konečně vystoupat na vrchol hory. Tam potom bydlí ve vesnici s ostatními dušemi liau.

Achmad (1990/91) popisuje tři společenské vrstvy: mantii'manto, marantikaa'marandway a ripatn batan ulun.

⁷¹ Psáno též liyau (Latief 1996/97), liaaw (Hopes 1997).

⁷² Mandau je rituální meč, který byl dříve používán zejména v boji a pro uřezávání hlav obětí. U některých kmenů je broušen z obou stran. U kmene Benuaq je broušen jen z jedné strany, od obyčejné mačety parang se však liší bohatší výzdobou, vykládanou čepelí, rukojetí zalomenou oblým úhlem a často bohatě vyřezávanou (ze dřeva nebo parůžku jelena sambara). Dodnes se mandau na běžnou práci nevyužívá.

⁷³ Latief (1996/97:42) uvádí, že umístění rakve symbolizuje místo, kam bude mrtvý pohřben – nohy ženy mají směřovat proti proudu řeky, nohy muže po proudu.

⁷⁴ Psáno též pengewara (Latief 1996/97, Achmad 1990/91), wara (Massing 1983, Weinstock 1983).

„Bohatství“ duše liau odráží množství jídla a ostatních předmětů, které byly při pohřbech a jiných slavnostech obětovány.

Druhá duše, kelelungan⁷⁵, přichází až po vyzvednutí kostí z hrobu před druhým pohřbem. Kelelungan je beztvará a nemá žádné zvláštní požadavky. Je spojována s lidským intelektem a její sídlo je v hlavě. Duše kelelungan potom odchází do sedmé úrovně nebe Tenangkai⁷⁶. Toto nebe je imaginární a nijak neodráží skutečný pozemský svět.

Penguara, který sedí na zemi se zkříženýma nohama, v rituální posvátné řeči zve duše již dříve zemřelých členů rodiny, aby se přišly najíst a zúčastnily se pohřbu. Duše liau do domu přicházejí z hory Lumut, duše kelelungan z nebe Tenangkai. Penguara jim pak představuje nového mrtvého a vypráví jeho životní příběh. Následně duše vyprovází pro jejich návrat zpět.

Šestý den s názvem *parapm api* zve penguara duši zemřelého liau do domu, nabízí jí jídlo, sklenici vody, cigaretu a další obětiny (látky, košíky, nůž, kadidlo). Všichni členové rodiny zemřelého jsou na hlavě, na krku a hrudníku potřeni bílým pudrem na výraz smutku. Ke stropu je připevněna červená látka, jejíž druhý konec splývá dolů. Tento konec pak drží penguara v ruce ve chvíli, kdy pomocí rituálního recitátu vyprovází duši liau. Liau může penguara doprovodit jen do místa zvaného *Sekuatn*. Tam penguara předá duši polobohu *Lolakng Luikng Banau Bowo*, který ji doprovodí až na horu Lumut. Kdyby chtěl penguara vyprovodit duši do Lumut sám, už by se z Lumut nemohl vrátit a zemřel by. Vyprovázení duše probíhá formou rozhovoru: duše se ptá penguary na cestu a on jí odpovídá, duše si stěžuje a on ji povzbuzuje. Na konci tohoto rozhovoru, který popisuje jejich cestu, pustí náhle penguara červenou látku⁷⁷, čímž dává najevo, že duše liau je nyní oddělena od světa živých a že už jsou veškeré vztahy s pozůstalými přerušeny.

Poslední, sedmý den, který se nazývá *penutupan*, probíhá rituál vyhánění „stínu“. V domě zůstal po mrtvém *labao*, tedy jakýsi jeho stín⁷⁸. *Penguara* se svými recitacemi snaží z domu tento stín vyhnat (*nulak labao*) a požádat duchy předků, aby naopak rodině požehnal a ochraňovaly jí. Po té dostane penguara za svojí

⁷⁵ Psáno též kelongaan (Achmad 1900/91), kelalongan (Weinstock 1983).

⁷⁶ Jednotlivé úrovně se nazývají: 1. Langit Benayatakng/Langit Beni Yataakng, 2. Tenukng Temayowo/Tenukng Temiowo, 3. Usuk Lenamum Bungaq/ Usuk Lenamun Bunga, 4. Benuang TingirLayakng/Benuakng Tingkir Layakng, 5. Teluyatn Tangkir Langit/ Teyatn Tangkir Langit, 6. Usuk Tenangkai Solai/ Tenangkaay Solaay, 7. Tenakng Mentaratn/ Tenukng Menta Raraatn (za lomítkem je přepis z Latief 1996/97: 21).

⁷⁷ Latief (1996/97:45) uvádí, že přetrhne (přesečne) provázek.

⁷⁸ Latief (1996/97:46) tento stín doslovně nazývá „důsledek vlivu hniloby smrti“.

práci výplatu (*lalus*): rýži, maso, látku, peníze, případně mandau nebo kopí *belokokng*⁷⁹. Nakonec se odehrává samotné přenesení rakve a uložení do hrobu. Nad rakví, která je umístěna na hřbitově, je potavena stříška na čtyřech kulech, což symbolizuje dům, ve kterém bude *liau* v nebi přebývat. Aby byla *liau* stále zabezpečená vším potřebným, umisťují pozůstalí na hrob jídlo, pití, talíře, látky, košíky a rohože. Vlivem křesťanství je často na hrobě umístěn i kříž, ačkoli se pohřebních ceremonií křesťanský kněz neúčastní.

Podle Weinstocka byla dříve dřevěná rakev s nebožtíkem ponechána doma, případně pod domem až do doby, kdy se shnilé maso oddělilo od kostí. V době Weinstockova výzkumu však již Luangani praktikovali pohřeb do dvaceti čtyř hodin, který byl nařízen holandskými kolonisty a později potvrzen také indonéskou vládou. Posloupnost rituálů je u Weinstocka (1983:52-53) mírně odlišná. Ihned po smrti se koná *ulunmate* (*kelangkang*), tedy fáze, při které začínají duše svojí pouť do zasnění. Pohřeb nastává první až druhý den po smrti. Rodina a přátelé mrtvého se sejdou znovu až sedmý den po smrti, aby slavili *nuru hari* (*param api, maram apui*). Obě duše zemřelého jsou dvěma obřadníky pozvány na hostinu a potom doprovozeny do vesnice mrtvých na hoře Lumut. Podle Massinga (1983:88) je mrtvola umístěna do rakve až po sedmi dnech. Podle Achmada (1990/91:10) trvá *param api* jeden až tři dny a jen zřídka sedm dní.⁸⁰

Po celou dobu, kdy probíhá pohřeb, se v domě zemřelého scházejí všichni příbuzní a známí. Někteří hosté přijíždějí z dalekých vesnic a je tedy nutné je ubytovat. Tradiční dlouhý dům *lamin*, postavený na vysokých kulech, slouží za příbytek už jen nejchudším lidem z vesnice. Tento dům je podélně rozdělen na dvě stejné poloviny. Jedna polovina je neobydlená a slouží jako obrovská společenská místnost, ve které se odehrávají všechny větší rituály a kde se dá i přespat. Ve druhé polovině jsou pak jednotlivé pokoje rodin, které v *laminu* žijí. Na podlouhlou stěnu domu jsou někdy ještě přilepené malé dřevěné přístavky sloužící jako kuchyň a koupelna. Tento dlouhý dům umožňoval dokonalé společné prožívání všech velkých událostí a také poskytoval dostatek místa pro hosty. Dnes většina Benuaqů žije v rodinných domech. Ti chudší je staví ze dřeva, bohatší

⁷⁹ Kopí je používáno k lovu zvěře. Je vyrobeno z tvrdého dřeva a měří dva metry. Čepel je ukována ze železa, měří přibližně dvacet centimetrů a je k rukojeti připevněna ratanovým provázkem.

⁸⁰ Názvy jednotlivých rituálů se liší podle oblastí a jednotlivých lokálních etnických skupin, některé názvy se liší jen v přepisu. Benuaqský jazyk nemá literární formu, jedná se tedy o fonetický přepis. Pravopis se často liší i v rámci jedné vesnice.

preferují zděné. Nejčastěji má takový dům přijímací (obývací) místnost, jednotlivé ložnice, vnitřní kuchyň, kde se vaří a venkovní kuchyň, kde se myje nádobí. V případě nějaké slavnosti, rituálu nebo např. pohřbu je celý dům dočasně přestaven. Někdy pořádající rodina musí přistavit kryté verandy, pódia a stany. Na pohřbu, jehož jsem se účastnila se v malé místnosti rodinného domu, kde byly naskládány obětiny a kde penguara recitoval mýty, vyskytovalo vždy jen pár členů nejbližší rodiny zemřelého. Ostatní hosté si živě povídali na vyvýšeném pódiu před domem a rituálů se bezprostředně neúčastnili. Většina žen trávila veškerý čas v kuchyni. Vaření jídla a mytí nádobí probíhá neustále. Vzhledem k obrovskému počtu lidí⁸¹ nemohou všichni jíst současně a tak se hoduje postupně po skupinkách. V kvalitě jídla určeného pro nejbližší rodinu, nejbávanější hosty a pro běžné hosty je významný rozdíl. Zatímco ti váženější dostávají polévku, rýži, zeleninu a několik druhů masa, běžní hosté dostanou většinou jen rýži, (sušenou) rybu a ochuzenou polévku. Při prvním pohřbu se zabíjejí jen kuřata a prase. Přesto je jídlo velmi nákladnou položkou. Utěšující je alespoň víra, že kolik jídla se na pohřbu sní, tolik jídla bude mít duše mrtvého v nebi. Stejnou analogii pak můžeme vidět u hrobu. Jestliže je rodina chudá a nemůže si dovolit nový hrob, bude duše mrtvého v nebi bydlet ve starém domě. Uložení více zemřelých členů rodiny do stejného hrobu se proto stává velmi zřídka.

4.5. Vmezeřené rituály kenyau

Jestliže rodina cítí, že by duši zemřelého člena mohlo v nebi Lumut něco scházet, nebo že při pohřbu nebylo obětováno dostatečné množství jídla, nebo prostě chce ukázat více zájmu o své předky, uspořádá obřad kenyau. Někdy tento obřad může být dočasnou náhražkou druhého pohřbu kuangkai. To v případě, že rodina ještě nenašetřila dostatečný finanční obnos. Často je kenyau pořádán v období po sklizni, kdy má rodina v zásobě dostatek jídla pro zúčastněné hosty. Rituály mohou trvat tři, pět, sedm nebo devět dní. Jestliže trvají tři dny, vyžadují rituály obětování alespoň jednoho prasete a dvou kuřat. U pětidenního rituálu je potřeba obětovat dvě prasata, u sedmidenního tři prasata a při devítidenním kenyau

⁸¹ Při pohřbu ve vesnici Eheng se střídavě vyskytovalo okolo padesáti lidí.

dokonce vodního buvola (*krewau*). Tři nebo pětidenní rituály se nazývají *kenyau pekintuh*, sedmi nebo devítidenní rituály *kenyau kededariiq*. Čím delší rituál je, tím více pomoci a přízně by se mělo rodině od předků dostat. Kenyau se pořádá pouze pro duše těch členů rodiny, pro které ještě nebyla uspořádána druhá fáze pohřebních obřadů - *kuangkai*. Obřad *kenyau* je také možno spojit s obřady *kuangkai*. Ve vesnicích, kde probíhal můj výzkum, lidé při *kenyau* s pozůstatky mrtvého nijak nemanipulují. Stejně tak popisuje *kenyau* ve vesnici Mancong i Latief (1996/97). Massing (1983:89) však uvádí, že při obřadu *kenyau* (*nulang*) je rakev otevřena, lebka a kosti jsou očištěny od zbytků masa a potom zabaleny do látky a umístěny do pohřbení urny *antang* (významnější osoby) nebo *guci* (obyčejní lidé). *Guci* je pak pohřbena do země a nebo umístěna v hrobce (márnici). *Antang* je až do doby *kuangkai* uschována v domě rodiny. Weinstock (1983) rozlišuje druhý pohřební rituál bez druhého pohřbu (*gombok*) a s druhým pohřbem (*gombok* či *nyelemat*). Z jeho popisu vyplývá, že *gombok* bez pohřbu je obdobou k obřadu *kenyau*. Může trvat tři, pět, sedm, devět dní, nebo dvakrát, třikrát či vícekrát sedm dní. Při třídenním obřadu je nutno obětovat kuřata a prasata, při vícedenním kuřata, prasata a vodního buvola, při násobené délce trvání více buvolů.

Při obřadu *kenyau* odevzdává *penguara* duším rodinou nabízené jídlo a prosí je, aby pozůstalým požehnal a pomáhaly. Ve vesnici, kde jsem se *kenyau* účastnila⁸², se během dne pořádaly také ilegální kohoutí zápasy. Ženy v tu dobu odpočívaly nebo připravovaly jídlo na večer. Rozvášnění muži obklopili ohrazené čtvercové prostranství, kde každých deset až patnáct minut oznamoval vyvolávač do amplionu nový souboj. Zápasy patří mezi hazardní hry, protože je doprovází sázky. Částky nabízené sázejícími se zde pohybovaly okolo 50 000 až 100 000 rupií⁸³. Několik minut probíhá vybírání sázek a příprava kohoutů na zápas. K ostruže je kohoutovi provázkem přivázán ostrý ocelový nožik. První zásah tímto nožikem bývá většinou smrtelný a tak souboj obvykle netrvá ani minutu. Pořadatelská rodina dostává ze sázkových výnosů určitý dohodnutý podíl. Tyto peníze jsou velmi vítaným příjmem a proto se pořadatelé někdy rozhodnou rituály prodloužit o několik dní či týdnů.

⁸² Vesnice Barong Tongkok - obyvatelé jsou směsí původních etnik Benuaq, Bentian a Tanjung a přistěhovalců z jiných ostrovů (zejména z Jávy).

⁸³ Kurz indonéské rupie (IDR) vůči dolaru (USD) velmi často kolísá, v době mého výzkumu, za použití průměrného kurzu za poslední čtvrtletí (1USD = 9990IDR), znamenaly sázky obnos zhruba 5-10 USD. Tuto částku utratí pětičlenná rodina za jídlo na týden i více dní.

K večeru kohoutí zápasy končily. Penguara pak rituálně nabízel jídlo, rýži, vodu a cigarety duším liau. Zároveň hrála tradiční obřadní hudba za použití malých i velkých gongů a krátkého i dlouhého bubnu. Obřad kenyou se konal na travnatém prostranství, kde přední část zabírala ohrada pro kohoutí zápasy obklopená stánky s jídlem a pitím, druhou zadní část pak zakrýval obrovský stan, který sloužil pro obřady.

4.6. Druhý pohřeb kuangkai⁸⁴

Ideálně po sedmi letech, ve skutečnosti po té, co rodina nashromáždí dostatečný finanční obnos, může být uspořádán druhý pohřeb. Kuangkai je vrcholná a závěrečná fáze pohřebních rituálů. Je také nejvýznamnějším rituálem ze všech. Zatímco první pohřeb nebo například léčebný rituál jsou záležitostmi spíše rodinnou⁸⁵, druhého pohřbu se účastní celá vesnice a přijedou i vzdálení příbuzní z jiných vesnic. Smyslem druhého pohřbu je vyprovodit obě duše zemřelého, kelelungan i liau, do zászvěčí. Kuangkai je často pořádán pro více zemřelých. Může se jednat o zemřelé členy jedné rodiny nebo několika rodin, které se spojily z důvodu podělení se o nemalé výdaje. Uspořádání druhého pohřbu je neobyčejně nákladné. Zatímco výdaje za služby, ačkoli nejsou zanedbatelné, jsou relativně nízké, náklady za obětní zvířata a jídlo pro všechny zúčastněné hosty i pracovníky jsou obrovské. V průběhu rituálu je zabito několik desítek slepic a prasat a nejméně jeden vodní buvol. Cena vodního buvola se v době výzkumu pohybovala okolo dvanácti milionů rupií⁸⁶, což je asi dvacet devět tisíc korun, jedno padesátikilové prase vyjde na osmnáct set korun. Hopes (Hopes, Madrah, Karaakng 1997:6) odhaduje, že při větších rituálech je spotřebováno okolo dvou tun rýže, což je pro běžnou domácnost spotřeba za dva roky. Náklady celého kuangkai převyšují částku třicet milionů rupií (tj. přes sedmdesát tisíc korun). Zatímco Massing

⁸⁴ Stejný přepis uvádí Hopes (1997), další možné přepisy: kwangkei (Massing 1983), kwangkai (Weinstock 1983), kwangkay (Latief 1996/97), kuangkay (Achmad 1990/91).

⁸⁵ Rodinou zde není míněna nukleární rodina, která čítá kolem osmi členů, ale širší rodina, která se všemi vzdálenými bratranci a sestřenicemi čítá sto i více lidí.

⁸⁶ Stejnou cenu má nový motocykl, který je pro rodinu nezbytný. Na nákup motocyklu si rodina často bere úvěr. Na splátky a úroky si muži přivydělávají jako moto-taxikáři (*ojek*).

(1983:32) uvádí, že se kuangkai pořádá jen pro významné členy společnosti⁸⁷, platí v dnešní rovnostářské společnosti Benuaqů Idatn, že pohřeb může a měl by být uspořádán pro jakéhokoliv zemřelého. Z finančních důvodů si ho však chudí nemohou často dovolit a bohaté rodiny se s nimi nechtějí pro pořádání pohřbu spojovat.

Podle tradice by měl kuangkai trvat dvacet jedna dní (tedy tři krát sedm dní). Ve skutečnosti se toto číslo dodržuje pro minimální dobu trvání. Protože sázkové hry doprovázející kuangkai jsou u pořadatelů oblíbeným příjmem, který jim pomáhá zaplatit některé náklady, může se kuangkai stejně jako konyau konat déle. Mezi sázkové hry vyžadující herní plátno patří *dado* a *tongkok*. Přes den mohou být pořádány také kohoutí zápasy.

4.6.1. Přípravy⁸⁸

Jestliže rodina nashromáždí potřebné peníze a rozhodne se pro pořádání posledního pohřebního obřadu kuangkai, věnuje jeho první tři až čtyři dny přípravám⁸⁹. Na některé činnosti musí najmout pracovníky, u jiných pomohou přátelé a známí. Pracovníkům musí rodina zaplatit penězi, známí vypomáhají dobrovolně a často neočekávají žádnou finanční odměnu. Až budou oni pořádat pohřební obřady, budou však od rodiny očekávat podobnou výpomoc. Samozřejmostí je poskytnutí jídla po celou dobu obřadů, a to jak pracovníkům, tak i přátelům. Obřady jsou velkou společenskou událostí. Členové vesnice i rodiny společnou prací vyjadřují a posilují sounáležitost a solidaritu. Někteří se přidají na chvíli, kdy mají zrovna volný čas, jiní stráví s ostatními členy rodiny celý rituál. Společné diskuse a povídání při práci prohlubuje vzájemné vztahy.

Ženy se starají zejména o přípravu jídla. Během celého kuangkai musí být vždy připraveno: *tumpi*, *lemang*, *nasi* a *wajik*⁹⁰. Dále se upravuje zelenina a maso

⁸⁷ Na velkou společenskou poctu měli nárok příslušníci nejvyšších dvou vrstev – manti a pengawa. (Massing 1983: 32).

⁸⁸ Následující popis pohřební fáze kuangkai čerpá z terénního výzkumu ve vesnici Benggeris. Kuangkai pořádala rodina pana U. v průběhu června a července 2005 v rodinném domě. Text je doplněn popisy Latiefa (1996/97) a Massinga (1983), kteří absolvovali obřady konající se v tradičním dlouhém domě. Latief se účastnil pohřbu v Damai, Massing místo neuvádí.

⁸⁹ Latief (1996/97: 71-74) popisuje sedmidenní přípravy.

⁹⁰ *Tumpi* - velmi podobné českým kobliham, mouka je však z rýže a náplní je nastrohaný kokos s cukrem, *lemang* - bambusová tyčka napěchovaná rýží a případně zalitá kondenzovaným mlékem, *nasi* - obyčejná vařená rýže, *wajik* - vařená rýže smíchaná s cukrem.

ze zabitých prasat a slepic (kuřat). Jídlo je, vzhledem ke kapacitě kuchyně a nádobí připravováno téměř nepřetržitě po celý den. Ženy se také podílejí na výrobě některých drobnějších rituálních předmětů a ozdob.

Muži mají na starosti přípravu dřevěných a bambusových konstrukcí a předmětů, zabíjení zvířat a sestavení sady hracích gongů a bubnů. Důležitá je příprava schránky *selimaat*.

Když jsou základní předměty, obětiny a jídlo připraveny, může rodina pozvat obřadníka penguaru. Ten rozdělí připravené jídlo na dvě části: pro mrtvé a pro živé. V průběhu pohřbu také několikrát provádí rituální čištění bambusů, do kterých je dávana rýže při výrobě lemang. Na rozdíl od obřadníků a šamanů *pembeliatn*, kterými se mohou stát jak muži tak ženy, je funkce *penguary* určena výhradně mužům. Přesto, jak popisuje Weinstock (1983:51-52), můžeme v mytologii Luanganů najít zmínky o ceremoniálkách-ženách, které sloužily při rituálech smrti. V průběhu příprav je pozván člověk *penulakng*, který má za úkol vykopat kosti a lebku. Práce, kterou *penulakng* vykonává je považována za nečistou. Nikdo ji tedy nechce dělat a tak je *penulakng* často nejchudší člověk z vesnice, který si tak může přivydělat. Za práci dostane zapláceno penězi a v průběhu pohřebních obřadů má nárok na jídlo. Ačkoli všichni zúčastnění jedí vždy dohromady, *penulakng* musí jíst sám, daleko od ostatních. I po skončení pohřbu je *penulakng* považován za nečistého a tak, například, jde-li k němu někdo na návštěvu, nevezme si od něj jídlo.

U hrobu před vyzvednutím kostí sděluje *penguara* duším mrtvého, že jeho ostatky budou přeneseny jinam, na lepší a nové místo. Kosti a lebka jsou za recitace *penguary* očištěny vodou z řeky. Ostatky jsou po očištění přeneseny do domu a zabaleny do látky. Kosti jsou za recitací *penguary* vloženy do čínské vázy *guci* (*antang*), kde setrvají až do konce pohřebních obřadů a lebka je umístěna do dřevěné schránky *selimaat*. *Selimaat* je od stropu zavěšen na dlouhém ratanovém provazu, který je omotaný bílou látkou *denang pala*. Samotná schránka je těsně nad zemí. Nad ní jsou zavěšeny věnce tanečnicků *ngerankau* a ještě výše barevné ozdoby ve tvaru čtyřúhelníků a šestiúhelníků a *sarongy*⁹¹. U stropu visí ratanem omotané nádobí a dva dlouhé pruhy červené a bílé látky. Červená látka reprezentuje duši *kelelungan*, bílá látka duši *liau*. Bílá barva také symbolizuje

⁹¹ Sarong je pruh látky, který se uvazuje kolem boků jako sukně a nosit ho mohou jak ženy, tak muži.

smutek; snad proto jsou obřadníci penguarové oblečeni v bílém. Podle Achmada (1990/91:10) mají být také členové rodiny zemřelého oblečeni podle předpisů: bílá košile, bílá pokrývka hlavy pro muže, bílá halenka, černá sukně, bílá pokrývka hlavy pro ženy.

Podél jedné stěny je umístěna dřevěná postel s bílým vyšíváním baldachýnem. Na posteli jsou umístěny různé předměty, které jsou postupně používány při obřadech. Jsou to tradiční košíky pletené z ratanového lýka, látky sarong, košíky do kterých se vkládají obětiny duším, talířky a nádoby na obětiny, svíčky, vonná směs, lampičky z kokosových ořechů, které svítí duším na cestu a rituální předměty. Postel je však také určena jako odpočinkové místo pro duše. U postele je opřena foukačka, na kterou je bílou barvou namalováno sedm pruhů, které symbolizují schody po kterých bude sestupovat duše kelelungan, která je symbolizovaná červenou látkou přivázanou k foukačce. Poblíž postele stojí čínské vázy s exhumovanými kostmi, bambusový žebřík omotaný červenou látkou, foukačky a gongy.

Vyrobení schránky *selimaat* a umístění exhumovaných kostí do rituálních nádob je závěrečnou fází příprav. Teprve nyní mohou začít rituální tance a jednotlivé obřady.

4.6.2. Pozvání (*malepm tunaang*)

V den, kdy je vyroben *selimaat* a ostatky umístěny do určených nádob, začínají oba obřadníci penguarové zvat duše kelelungan a liau, aby přišly do domu a zúčastnily se obřadů. Jedná se o zpěv *ngakey* - dialog penguarů a duší, kde penguarové vysvětlují duším cestu, jak se do domu dostanou a co se bude během následujících dní dít. Na tento úvodní rozhovor naváže obřadník penguara odříkáváním mýtu o původu zápalné směsi a jeho vůně, která stoupá vzhůru. Vonná směs je zapalována pokaždé, když jsou duše zvány k účasti na obřadech. Po skončení zapálí svíčku v kokosovém ořechu, která má osvětlovat duším cestu do světa živých. Obřadníci začnou duším nabízet jídlo. Uprostřed místnosti, blízko zavěšeného *selimaatu*, je připraven široký tác, na kterém jsou naskládány mističky s různě upravenou rýží a skleničky s vodou. Penguarové sedí se skříženými nohama okolo a v rituální řeči nabízejí duším jídlo. Při řeči berou do rukou mističky s rýží a rozmísťují je okolo sebe, stejně, jak je to zvykem mezi živými: hostitel vždy

nabídne ták s jídlém či pitím a jiný člověk rozdává toto jídlo či pití všem okolo. Po nějaké době začnou penguarové rozdávat duším skleničky s vodou. Stále přitom dvojhlasně odřikávají pozvání a nabídky. Hlavní penguara začne, druhý se přidá vždy o něco zpožděně. Když se duše nají a napijí, nabízejí jim penguarové ještě cigarety. Každou cigaretu nejprve zapálí a pak jí vloží k misce s rýží. Dříve nebo v jiné oblasti bylo nabízeno také víno z cukrové palmy a betel (Massing 1983:93). V Engkuni a okolí jsem se však s pitím vína nebo žvýkáním betelu nesetkala.

4.6.3. Tanec (*ngerankau*)

Jídlo je duším nabízeno třikrát denně – k snídani, obědu a k večeři. Večer, kolem sedmé, se všichni účastníci pohřbu sejdou v domě, kde se pohřeb pořádá a připravují se na tanec *ngerankau*⁹². Tanec *ngerankau* slouží k obveselení duší, aby se cítily mezi pozůstalými příjemně a byly spokojeny s průběhem obřadů. Počet tanečnicků by měl být násobkem sedmi. V Benggeris bylo čtrnáct mužů a čtrnáct žen. Všichni muži na sobě mají pestrobarevné košile, zatímco u žen je oblečení jednobarevné. Třetina žen má na sobě dlouhé tunikové šaty *ulaap* v černé barvě, druhá třetina v barvě vínové. Třetí část žen má bílou halenku a bílou sukni. Černá a bílá barva symbolizuje *liau*, pestré barvy a červená symbolizují *kelelungan*. Všichni tanečníci se ozdobí věncem *bioyakng* s dlouhými střapci, splývajícími na záda. Polovina věnců *bioyakng* je vyrobená z kůry stromu, druhá polovina z látky. Věnce ze stromové kůry jsou spojovány s duší *liau*, věnce z látky jsou spojovány s duší *kelelungan*. Vždy dva tanečníci mají zdobnější malovanou čelenku *tanduk*. Před začátkem tance vyjme penguara ze schránky *selimaat* lebky a zaváže je do sarongů. Začátek tance je oznámen dvěma údery na gong. Rytmus je udáván zejména dvěma dlouhými bubny *perahiq* a velkými gongy, sada malých gongů *kelentangan* udává melodii. Nejprve tančí jen muži. Jsou seřazeni v kruhu okolo schránky *selimaat* a postupně v rytmu popocházejí dopředu. První dva muži mají na hlavě čelenky *tanduk*. Čelenka prvního tanečníka je zdobnější a symbolizuje, že tanečník tančí pro duši *kelelungan*. Čelenka druhého tanečníka je méně honosná

⁹² Stejný pravopis Massing (1983), Latief (1996/97) uvádí přepis *ngerangkaw*, Achmad (1990/91) *ngerangkaau*.

a symbolizuje tanec pro duši liau. Oba muži mají přes záda a rameno uvázan sarong s lebkou. První tanečník udává taneční pohyby, které mají určitou symboliku. Jestliže tanečníci kříží ruce přes sebe a zase je od sebe odtahují, znázorňují čištění cesty do zászvetí, když pohybují rukama od sebe a obracejí dlaně nahoru, nabízejí jídlo, jindy pohybují rukama do stran, jako by naznačovali pádlování, nebo zabíjení obětního buvola. V průběhu tance se taneční motivy nemění – jeden motiv stále zůstává, může se však obměnit další den.

Po obtančení kolečka okolo selimaatu se pořadí tanečníků změní. Ten, který tancoval jako první se přesune na konec, ten, který byl druhý se přesouvá na první místo. Tanečníci si při této výměně přendají i věnce, ale lebky v sarongu zůstávají stále dvěma původním tanečníkům. Při výměně tanečníků se vymění také pořadí malých gongů v setu kelentangan. Výměna tanečníků a gongů probíhá velmi rychle a tak hudba nikdy neustává. Ustane teprve tehdy, až se vystřídají všichni tanečníci. Pak nastává krátká odmlka a na scénu přicházejí ženy. První dvě z žen mají na hlavách ozdobné čelenky tanduk, ostatní mají věnce bioyakn. Žádná žena netančí s lebkami. Tanec žen je obdobný tanci mužů, jejich pohyby jsou však mnohem vážnější a vznešenější.

Tanec má být sice zábavou, jak pro duše, tak pro lidi, přesto se však musí držet určitých pravidel. Nesprávně provedený tanec nebo například pobíhající děti mohou způsobit *pesan-pesan*⁹³. Pesan-pesan je určitý trest za nedostatečně projevenou úctu duším zemřelých. Po tanci se část tanečníků a obecnstva přesune domů nebo zpět k hazardním hrám. Penguarové však zůstávají, aby potřetí nabídli duším obětiny.

4.6.4. Příprava hrobky (*muat oritn tempelaq*) a další obřady

Volání duší kelelungan a liau, nabízení jídla a tanec ngerankau probíhají i několik dalších dní. Mezitím řezbář vyrábí dřevěný sarkofág *tempelaq*, kam budou po obřadech umístěny ostatky zemřelých. Rodina musí pečlivě připravit nové místo na hřbitově. Poté, co je *tempelaq* dokončen, mohou penguarové začít s obřadem *muat oritn tempelaq*. Hotové části sarkofágu *tempelaq* jsou přeneseny na hřbitov, kam se přesune celá rodina a všichni pohřební hosté. Na hřbitově penguarové

⁹³ *Pesan-pesan* (ind.) je název pro jedovatou stonožku.

nejprve požehnají sloupy, které ponesou sarkofág a poprosí důležité duchy, aby pomohli hladkému průběhu stavby. Muži potom zasadí sloupy na předem připravené místo. Když sloupy stojí, vyzvednou muži sarkofág do výšky a upevní ho na podpěrné sloupy. Po celou dobu stavby tempelaqu dohlížíjí penguarové na správné provedení všech činností. Chyba, jako například upadnutí některé části tempelaqu na zem, by mohla být příčinou nějaké nepříjemné či nebezpečné události, která by se pořadatelům mohla stát.

Po té, co je tempelaq postaven, je nutné, aby ho penguarové rituálně odevzdali duším liau a kelelungan. Penguarové duším sdělují, že jim odevzdávají tempelaq jako příbytek, ve kterém budou ve světě mrtvých přebývat až pohřební obřady kuangkai skončí. Na závěr obřadů týkajících se stavby sarkofágu se opět tančí tanec ngerankau.

4.6.5. Svatba (*pesauaq blontakng*) a zasazování sloupu (*muat blontakng*)

Následující dny se odehrávají přípravné obřady pro obětování buvola a poslední rozloučení s dušemi zemřelých. Před přivedením obětního zvířete je nutné zhotovit sloup, u kterého bude buvol obětován. Tento sloup, nazývaný se *blontakng*, je vytesán ze dřeva *ulin* (tzv. železné dřevo, rod *Mesua*). *Blontakng* je často ozdobně vyřezán a barevně pomalován a obvykle zpodobňuje lidskou postavu. Neméně důležité je však také lano *selampit*, vyrobené z ratanu, kterým je buvol ke sloupu přivázán. Když jsou sloup i lano připraveny a přineseny k domu, kde se pohřeb koná, začínají obřady *pesauaq blontakng*.

Penguarové si sednou poblíž a oznamují duším liau a kelelungan, proč byly *blontakng* a *selampit* vyrobeny. Součástí tohoto oznámení je i zpívání mýtu o původu sloupu a provazu a jejich svatby.

Následný obřad obsahuje scény z tohoto příběhu. Penguara je jako posel vyslán od sloupu *blontakng*, který zastupuje *Pookng Baning*, k lanu *selampit*, které zde zastupuje *llakng Ladikng*, s návrhem na svatbu. U lana *selampit* je však odmítnut a tak se vrací zpět ke sloupu. Je vyslán znovu a znovu odmítnut. Když přichází k lanu *selampit* po sedmé, konečně dostává svolení k svatbě a tak se k sloupu *blontakng* vrací se zprávou, že svatba může začít. Penguarové pak duším zemřelých oznamují, jak tito dva – sloup a lano, budou důležití při pokračování

obřadů kuangkai, jak díky nim může být obětní buvol přiveden, přivázán a poté obětován.

Když skončí všechny obřady týkající se svatby blontakng a selampit, může být sloup na místě obětování zasazen do země. Obětní místo je většinou vybráno na travnatém prostranství za vesnicí. Stejně tomu bylo i v Benggeris.

Penguarové nejprve požehnají nosítka, na kterých bude sloup přenesen na vybrané místo. Také vysvětlí sloupu a lanu, co se s nimi bude dít. Poté, co jsou přeneseny na obětní místo, prosí *penguarové* všechny pomocné duchy, aby pomohli odstranit všechno zlé a špatné, co by mohlo obřad zasazování sloupu *muat blontakn* narušit a aby se vše povedlo udělat správně. Přitom chodí kolem sloupu a připravené jámy a v rukou drží listy *biyowo* (*Cordyline terminalis*) a navíc obětované kuře. Sloup je zasazován tak, aby tvář vyřezané osoby směřovala k západu. Když je sloup postaven, je k jeho spodní části přivázán ratanový provaz selampit.

4.6.6. Vítání duší (*entokng liau, entokng kelelungan*)

Entokng liau je obřad vítání duší liau. Tento obřad se odehrává den, případně dva před vyvrcholením pohřebních rituálů – obětováním buvola. Duše zemřelých liau, pro které se obřad koná, jsou zvány, aby přišly z Lumut Usuk Bawo do vesnice a sledovaly obětování zvířete. Obřady pro uvítání přicházejících duší obsahují mnoho různých složek, které musí být provedeny precizně. Jsou tedy složitější, než obřady vítání duší kelelungan, které následují po entokng liau. Podle tradiční víry by totiž duše liau mohly pozůstalým a pohřebním hostům škodit, jestliže by se necítily dost uctěny a uspokojeny. Okolo osmé hodiny ráno vyjdou penguarové před dům a obrátí se směrem k západu, odkud duše liau přicházejí. Penguarové mají na zádech uzlíčky s lebkami a v ruce ozdobené kopí. Zpívají ngakai, kterým zvou duši liau, aby přišla a společně s nimi vešla do domu. V domě je na zemi umístěna klikatá cesta vytvořená ze 14 kousků leman (solok) ozdobených bílou látkou, která vede k obětinám. Penguarové si sednou k talířům s různě upravenou rýží, vodou a cigaretami a postupně obětiny duším liau nabízejí⁹⁴. Členové rodiny

⁹⁴ Latief (1996/97:82) uvádí, že na znamení toho, že jídlo bylo dušemi přijato, vysypali penguarové po hostině obsah talířů na zem.

a hosté pak tančí ngerankau pro obveselení duší liau. Pak jsou duše liau oficiálně přijaty rodinou. Při tomto přijetí symbolizují duše penguarové a za rodinu je vybrán jeden ze starších členů, který dostává titul *Mio*. Přivítání duší se však mohou zúčastnit také ostatní hosté a členové vesnice. Penguarové opět zpívají ngakai, kde duším vysvětlují význam tohoto pozvání a důvod jejich příchodu mezi živé členy rodiny. Penguarové sdělují, co všechno bude duším obětováno a vyjadřují víru, že se všichni budou moci společně radovat.

Pak nastupuje opět očistný rituál Pejiak, kterým penguarové zahánějí a odstraňují všechny zlé věci, které by se mohly přihodit a prosí spřízněné duchy o pomoc, aby vše proběhlo správně. Při této příležitosti také penguarové předají duším liau dřevěné sošky *sepatung silih* (někdy nahrazované jen válcovitými kousky dřeva). Tyto dřevěné sošky se používají i při jiných rituálech, kdy přicházejí nebezpeční a zlí duchové. Zde jsou sošky připraveny pro případ, že by duše liau nebyly s něčím v průběhu rituálu spokojené (obětiny, provedení, nepatřičné chování, apod.). V tom případě je třeba, aby svojí zlost zamířily do těchto sošek a neublížily živým lidem. Pro obřad vítání duší liau je obětováno sedm prasat a sedm slepic. Zvířata jsou tak předána duším liau, aby jim sloužila ve vesnici mrtvých Lumut Usuk Bawo.

Latief (1996/97:83) popisuje tři soutěže, které se konaly při pohřbu v Damai jako součást vítacích rituálů. Šlo o zápas mezi starším členem rodiny, Mio, a skupinou duší liau. Ačkoli se zápasy konaly pro pobavení obou stran, měly v sobě i hlubší symboliku. Jedním ze závodů je závod v rozsekání leman, který je zvaný *menas rayaatn* a je pojatý jako sázka. Jestliže vyhraje rodina (Mio), čeká jí požehnání, štěstí a dobré živobytí, ale jestli rodina prohraje, přijde neštěstí a smrt. Stejně je pojatá sázka při soutěži v lezení na strom. Samozřejmě je nutné, aby v těchto hrách vyhrála rodina. Způsob, jak toho dosáhnout, je nejvíce viditelný u třetí hry, kohoutích zápasů. Kohout rodiny dostane železné ostruhy, zatímco kohout duší liau jen ostruhy z bambusu. Aby byla výhra rodinného kohouta ještě více podpořena, je kohout duší liau přidržován dokud kohout rodiny nezaútočí. Kdyby se nějakým nedopatřením stalo, že zvítězí kohout duší liau, znamenalo by to pro všechny zúčastněné pohromu.

Další den jsou vítány duše kelelungan⁹⁵. Penguarové stojí v domě před žebříkem, který je ozdoben červenou látkou, symbolizující duše kelelungan. Penguarové opět zpívají ngakai o tom, že zvou duše kelelungan, aby sestoupily do domu a zúčastnily se pohřebních rituálů. Penguarové jim také sdělují, že bude obětován buvol, ale nyní jsou pro ně jako dar připraveny slepice. Penguarové vezmou do rukou slepice a obřadní řečí je nabízejí. Pak, na znamení, že byly slepice dušemi kelelungan přijaty s nimi obejdou účastníky pohřbu a dotknou se jimi hlav pohřebních hostů. Pak jsou slepice zabity. Také pro duše kelelungan je tančen ngerankau.

4.6.7. Obětování buvola (*tombak krewau*)

Vrcholným dnem pohřebních rituálů je den, kdy je duším obětován vodní buvol. Všichni členové rodiny, hosté a většina lidí z vesnice se ráno sejdou na travnatém prostranství na kraji vesnice. Obřadu se také musí zúčastnit starosta.

Uprostřed prostranství stojí vyřezávaný sloup blontakng a provazem selampit je k němu přivázán obětní buvol, který je umístěn v bambusové nebo dřevěné ohrádce (příp. kleci). U zvířete stojí penguarové a zpívají příběh o původu rituálu obětování buvola. Dále pokračují o původu buvola a jeho spojení s mrtvým člověkem, kterému má buvol pomáhat na cestě do záněví. Buvol má při tomto oznamování nabýt pocitu důležitosti, má se cítit poctěn, že mu byl svěřen vzácný úkol, za jehož vykonání si ho budou všichni vážit a ctít ho. Aby mu to lidé dokázali, ozdobí buvolovi rohy bílými třásněmi a na krk mu dají ozdobný věnec. Penguarové buvolovi musí také oznámit, v čem jeho vzácný úkol spočívá. Sdělují mu, že bude dnes zabit kopím pro duše liau. Aby se necítil smutný nebo se nechtěl rodině za svojí smrt pomstít, musí se buvolovi vyjádřit soucit a dát mu útěchu. Aby přijal svojí smrt dobrovolně, jsou mu předloženy obětiny.

Penguarové se pak přesunou ke sloupu, kterému sdělují, že dnes bude buvol, který je k němu přivázán obětován. Pak se penguarové vrátí k ohrádce, přiváží buvolovi svítilnu ke kořeni ocasu a propustí ho z klece. Světlo má ozařovat buvola, aby byl

⁹⁵ Podle informátorů je možné vítací rituály spojit do jednoho dne.

vidět a duše si ho tak mohly lépe prohlédnout. Penguarové proto také provedou buvola okolo sloupu. Tím je vše důležité splněno a buvol může být obětován.

Penguar, který symbolizuje duši liau, vezme do ruky připravené kopí a z levé strany zamíří na buvola. Po tom, co je buvol zasažen, rychle odskočí, aby ho zraněné zvíře nezranilo. Po prvním zásahu převezme kopí druhý penguar a také zaútočí. Pak se přidávají ostatní. Když je buvol zabit, je přikryt bílou látkou a jeho smrt oznamuje bití na gong titi, stejně jako se oznamuje smrt člověka. Penguarové odchytí krev buvola do talíře a pomažou s ní kůl blontakng. Lidé pak k buvolovi nashromáždí všechny obětiny. Nakonec tančí s lebkami na zádech okolo celé scény tanec ngerankau. Po tanci následují nad mrtvým buvolem recitace ngakai, kterými penguarové předávají obětované zvíře duším liau a žádají je o požehnání zúčastněným lidem.

Tím rituál obětování duším liau končí a lidé se přesouvají zpět do domu pořadatelů a na blízké pódium, často využívané pro hazardní hry. U domu je pak obětováno sedm prasat a sedm slepic, které penguarové nabízejí jako oběť duším kelelungan. Mezitím lidé přinesou do domu všechny obětní předměty a kusy buvola, který byl naporcován na obětním prostranství. Tím nastává práce pro ženy, které maso z buvola, prasat a slepic připravují na závěrečnou hostinu. Každý účastník pohřbu musí dostat alespoň kousek z obětovaných zvířat. Po večerní hostině následují opět tance ngerankau.

4.6.8. Oddělení mrtvých a živých (*minat banuang*)

Poslední den pohřebních obřadů nastává závěrečný rituál, který naposledy provází duše kelelungan a liau do světa mrtvých. Penguarové po celý den rozmlouvají s dušemi a doprovázejí je po jejich cestě na místo, kde budou přebývat. Duše kelelungan odcházejí k Teluyatn Tangkir Langit, duše liau jsou s potravinami na cestu a všemi dary vyprovazeny k místu zvanému Sekuatn. Tam předají penguarové duše liau pod ochranu ducha Lolakng Luikng Banau Bowo, který je doprovodí až do Lumut Usuk Bawo.

Večer penguarové konají obřad Minat Banuang. Tento rituál má navždy přerušit pouto mezi rodinou a jejím mrtvým členem. Tím se zabrání nechtěným návratům duší do světa lidí. V místnosti, kde se konají pohřební rituály je ke stropnímu trámu

připevněna červená látka. Všichni pozůstalí se shromáždí v této místnosti. Uprostřed skupiny se posadí penguarové a odříkávají jména a přívlastky duší zemřelých. Jeden z penguarů drží splývající konec látky. Náhle penguař látku, která naznačuje společné pouto mezi mrtvými a živými, přeřízne. Tím jsou duše mrtvého konečně odděleny od své rodiny a pohřební obřady definitivně končí. Stejně tak končí i péče o tyto duše.

4.6.9. Závěr pohřebního rituálu

Následující den ráno jsou penguarové vyplaceni. Výplata je podobná odměně za první pohřební fázi. Jedná se o rýži, maso, látky, peníze, mandau a kopí belokokng. Zatímco po první pohřební fázi si penguař odnáší odměnu sám, po druhém pohřbu má tuto povinnost člen pořádající rodiny. Množství jednotlivých položek je často také vyšší než při prvním pohřbu. Po výplatě penguarů odejde rodina na hřbitov. Muži z rodiny nesou kosti mrtvých, které jsou pak umístěny do připraveného dřevěného sarkofágu. Podle informátorů jsou kosti do sarkofágu umístěny buď zabalené v batikované látce, nebo sestavené ve tvaru kostry.

Po druhém pohřbu se již duším obětiny na hřbitov nenosí a není-li to nutné, pozůstalí hrob nenavštěvují. Duše mrtvých předků jsou vzpomínány jen v případě rituálů spojených s novým úmrtím člena rodiny. Pak jsou zvány, aby se zúčastnily obřadů a je jim poskytnuto vše, co je zapotřebí k jejich uctění a uspokojení.

5. RITUÁL JAKO NÁSTROJ SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE REALITY A IDENTITY

V předchozích dvou kapitolách jsem uvedla stručný nástin socio-politického uspořádání, ve kterém se dajakové se svými rituály nacházeli a nacházejí. Snažila jsem se postihnout klíčové momenty, které měly vliv na formování podoby a významu rituálů, postavení dajaků vůči vládnoucí vrstvě a majoritní společnosti. Ve druhé části jsem se zaměřila na popis současného pohřebního rituálu. V nadcházející části bych chtěla zodpovědět otázku jak tento rituál funguje v utváření sociálního vědomí a konstruování individuální i kolektivní identity Benuaqů Idatn.

5.1. Každodenní realita a symbolický svět

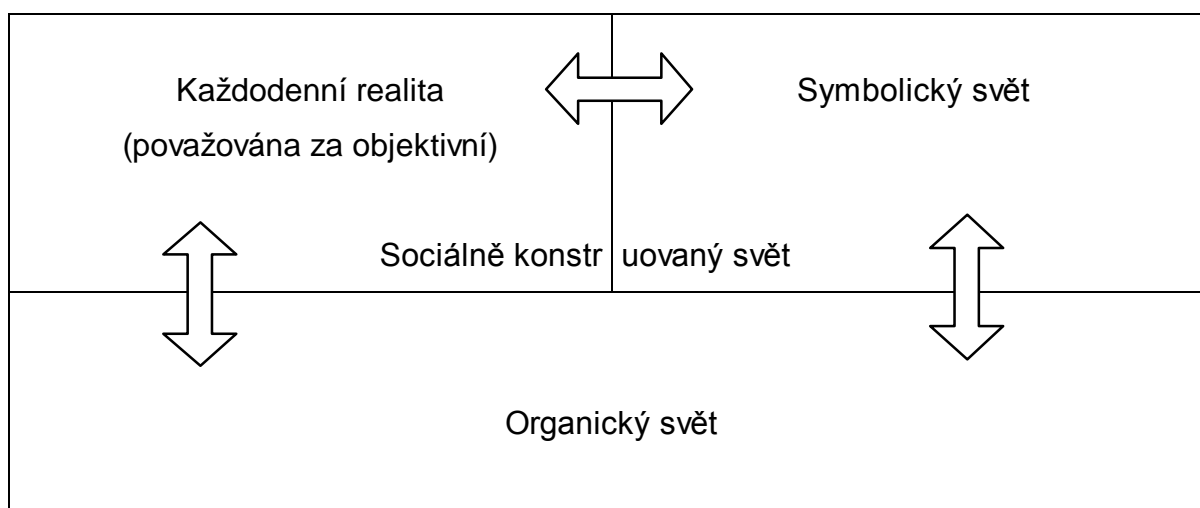
Rituály hrají klíčovou roli v lidském sociálním životě (Bellová 1997, Bourdieu 1977, Turner 1967, Geertz 2000, Berger a Luckman 1999), jsou to v podstatě komunikační aktivity (Leach 1976, Douglasová 1973, 1986, Collins 1981, 1987, Goffman 1967). Kódy používané při rituálu nesou informace důležité pro udržení pohody skupiny (Durkheim 2002, Gluckman 1963). Při rituálech jsou členové skupiny vzájemně propojeni, uvědomují si skupinu a své členství v ní, základní hodnoty skupiny, svá práva i povinnosti a něco, co je mocnější než oni (Bocock 1974).

Rituály mají tendenci prezentovat sebe samé jako neměnné, starobylé a úctyhodné zvyky dané společnosti. Ve skutečnosti se neustále vyvíjejí a přeměňují a samy jsou přitom efektivním nástrojem zprostředkovávajícím zároveň tradici i změnu. To znamená, že dávají změnám smysl a legitimitu a zároveň pomáhají zachovávat pocit kulturní kontinuity. Rituální „trvalost“ často prokazuje funkčnost rituálu, která je základním předpokladem jeho přijetí a neustálého opakování (Bellová 1997). Toto opakování zahrnuje expresivní, symbolické aktivity vytvářené mnoha způsoby chování.

Jednu z nejpropracovanějších definic rituálu předkládá Rappaport ve své knize *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Rituál podle něj znamená provádění více či méně neměnných sekvencí formálního chování a veřejného prohlášení. Termín rituál vyjadřuje formu nebo strukturu. Žádný prvek konstituující tuto strukturu se však nevztahuje výhradně k rituálu (1999: 24). Rituál má

za následek zavedení nějakého obyčeje (tradice) a uzavření sociální smlouvy. Zároveň jde o konstrukci integrovaných všeobecných pravidel, času a věčnosti, konceptu posvátného, představy nadpřirozena, pravidel transcendence významů a posvěcení obvyklého řádu (1999: 27). Paralelu k Rappaportovu nahlížení na rituál jako výtvar člověka, který je následně považován za fakt a veřejně přijat, můžeme najít v práci Bergera a Luckmanna (1999), podle nichž je sociální realita společenským výtvozem.

Podle Bergera a Luckmanna (1999), stejně jako podle Rappaporta (1999) je společnost výtvozem člověka. Společnost je objektivní realitou a díky internalizaci zpětně utváří člověka. Stejně jako při rituálu hraje klíčovou roli opakování. Opakované činnosti jsou předmětem typizace, na jejímž základě vznikají instituce. Ty jsou pojímány tak, jako by měly svojí vlastní realitu, realitu, která na jedince působí jako vnější a donucovací skutečnost. Všechny instituce se jeví jako dané, neměnné a zcela samozřejmé. Svět institucí je prožíván jako objektivní realita. Byl zde dříve než se jedinec narodil a bude tu až zemře (Berger a Luckmann 1999: 61-64).



Obr. 1: Organický⁹⁶ a sociální svět

Svět je rozdělen na organický a sociálně konstruovaný. Část sociálně konstruovaného světa je vnímána jako skutečná, objektivní (každodenní objektivizovaná realita)⁹⁷ a část jako neskutečná (symbolický svět). Mezi těmito světy probíhá neustálá interakce a jeden se odráží v druhém.

⁹⁶ Termín organický svět jsem si vypůjčila od Rappaporta (1999), který takto označuje přírodní prostředí (stromy, skály, zvířata, člověk jako hmotná bytost).

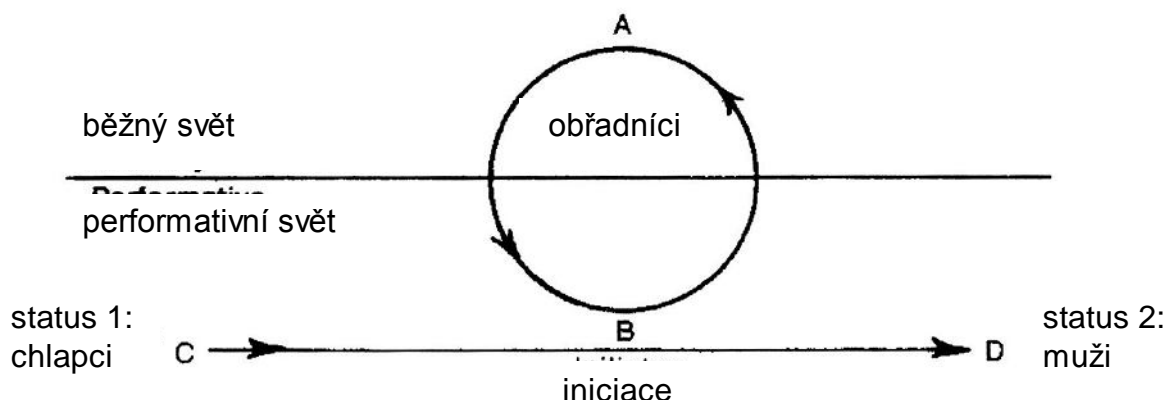
⁹⁷ Realitu každodenního života vnímáme jako realitu uspořádanou. Zdá se být předem objektivizovaná, jeví se jako řád objektů, které byly jako objekty pojímány ještě dříve, než jsem se (já jako vědomí sama sebe) objevil na scéně (Berger a Luckmann 1999:27).

Rituál je jednou z těchto institucí, obsahuje v sobě typizované opakované činnosti, které vytváří důležitou součást objektivní reality. To, co je performováno při rituálu tuto realitu vytváří a potvrzuje. Stává se tradicí, odkazuje k trvalosti a vytváří vědomí toho, co je typické. Protože historie této instituce není účastníkům přístupná pomocí paměti, je třeba její legitimizace. Legitimizace je na určité úrovni tvořena symbolickými světy. *„Ty představují soubory teoretických tradic, které uspořádávají v celek rozdílné oblasti významů a zahrnují institucionální řád v jeho symbolické celistvosti [...] Symbolické procesy jsou procesy označování, které odkazují na jiné skutečnosti, než jsou skutečnosti každodenní zkušenosti.“* (1999:96). *„Symbolické světy jsou pojímány jako matrice všech společensky objektivovaných a společensky reálných významů“* (1999: 97). *„Význam symbolického světa pro jedince „spočívá v tom, že dává vše na své místo [...] symbolický svět mu pomůže navrátit se do reality každodenního života“* (1999: 99).

Symbolický svět poskytuje integraci mezních realit a nejrůznějších významů vyskytujících se uvnitř každodenního života společnosti. Každodenně žijí dajakové jako dajakové, ale právě v rituálu je toto žití objektivizováno. Rituál zároveň integruje subjektivní realitu a každodenní objektivní reality. *„...[S]ymbolický svět uspořádává, a proto legitimizuje, každodenní role, priority a zásady chování, jelikož se na ně dívá [...] v kontextu nejobecnějšího myslitelného úhlu pohledu. [...] Symbolický svět rovněž umožňuje uspořádávání jednotlivých období života. [...] ...tato symbolizace pomáhá vytvářet pocit bezpečnosti a sounáležitosti.“* (Berger a Luckmann 1999:100).

Rituální přechod z každodenní reality a prožívání symbolického světa podrobně rozpracoval Schechner (1981). Ten se zaměřuje na dva pohyby, které lze při tomto rituálním prostupování dvou světů (každodenního a symbolického), rozlišit, z nichž každý má jiný výsledek. Jeden z těchto symbolicky-sociálních pohybů nazývá transportace (přemístění) a druhý transformace (přeměna). Při transportaci vychází performer z místa A v každodenní realitě a postupně přestupují hranici performativního (symbolického) světa a skrze bod B v symbolickém světě a se opět vracejí do každodenní reality v místě A. Zdá se, že nedošlo k žádné přeměně, ale pouze dočasnému přemístění. Ve skutečnosti však může série takových přemístění vyústit v přeměnu (sérií úspěšně odvedených pohřbů se vykonávající člověk stává obřadníkem). V průběhu například přechodových rituálů můžeme vysledovat oba typy pohybů najednou. Obřadník, případně neiniciování, stále podstupují pouze

transportaci (z bodu A zpět do bodu A), zatímco iniciovaný podstupuje transformaci (z bodu C do bodu D).



Obr. 2: Transportace a transformace účastníků rituálu (podle Schechnera, 1981)

5.2. Transcendence každodenní reality

Jak probíhá přechod z každodenní reality do symbolického světa a zpět, si ukážeme na příkladě pohřebních rituálů Benuaqů Idatn. Můžeme vysledovat několik různých kontextů a úrovní, ve kterých rituál probíhá.

1) Obřadník a zemřelý

Obřadník během první i druhé pohřební fáze komunikuje s dušemi zemřelého a provází je do místa, které je pro ně určeno (zásvětí). Obřadník je vzdělaný v rituálních aktivitách a provází ho určitá osobní reputace. Zároveň je i běžným členem společnosti, který mimo rituály vykonává podobné činnosti jako všichni ostatní. Sérií transportací během vedení pohřebních rituálů se z něj stal penguara. Při vedení pohřebního rituálu se z výchozího bodu dostává převléknutím, instalací rituálních předmětů, změnou mluvy a chování do performativního symbolického světa, kde může rozmlouvat s dušemi zemřelých. Po uplynutí stanovené doby a splnění úkolu se zase vrací zpět do stejného místa, kde začínal – svlékne rituální oděv, odstraní rituální předměty a začne se opět chovat jako běžný člen společnosti. V průběhu rituálu absolvoval transportaci z běžného do performativního světa, která mu umožnila komunikaci se světem nadpřirozených bytostí. Aby byl rituál úspěšný (úspěšně dokončený), musí se však z takového

světa vrátit ve stejném stavu zpět. Řečeno slovy Mause a Huberta (1964) během rituálu prošel fázemi sakralizace a desakralizace.

Během stejného rituálu podstupuje zemřelý transformaci. Jeho status je z „živého“ změněn na „mrtvý“, čímž se dostává do jiné „společnosti“ či kategorie. I když by se mohlo zdát, že je jedinec mrtvý ještě dříve, než rituál začne, ve skutečnosti tomu tak není. Nemám totiž na mysli jen fyzickou (biologickou) část jedince (ta skutečně mrtvá je), avšak sociálně jedincova smrt ještě není potvrzena⁹⁸. Potvrzení smrti je úkolem rituálu. Nemůže-li být rituál vykonán, bude zemřelý bloudit mezi živými a případně se jim mstít za svůj neutěšený stav. Tento nežádoucí stav potenciálního nebezpečí úzce souvisí s překrýváním hranic dvou kategorií (mrtvý/živý) – jedinec nenáleží ani do jedné a zároveň náleží do obou. Rituál je jediným prostředkem, který může kritické tření mezi kategoriemi živí/mrtví utiřit a úspěšně provést zemřelého z jedné kategorie do druhé. Biologicky zemřelý je v průběhu rituálu transformován na sociálně mrtvého. V průběhu dalšího pohřebního rituálu může být transformován z mrtvého na předka. Opakováním pohřebních rituálů, na které jsou zvány duše zemřelých členů rodiny či společnosti dochází pouze k opakování transportací – z výchozího stavu liau/kelelungan zpět do stavu liau/kelelungan. Avšak touto sérií transportací je neustále potvrzováno, že liau/kelelungan či předkové stále existují.

2) Pozůstalí a ostatní členové skupiny

Obřadník penguara zároveň s potvrzením nového sociálního statusu zemřelého potvrzuje nový sociální status pozůstalých, zejména partnera. Během rituálu je např. žena zemřelého sociálně transformována na vdovu se vším, co k tomuto novému statusu patří.

Z pohledu skupiny je však úkolem rituálu její znovu-obnovení. Z tohoto hlediska podstupují v průběhu pohřebních rituálů pozůstalí a celá komunita proces transportace. Z běžného světa se dostávají do symbolického světa, který je determinován zákazem provádění běžných každodenních činností (nebo některých z nich), speciálním oblečením a symboly či alespoň zvláštní (sdílenou) náladou. Vyskytují se zde různá tabu a předepsané vzorce chování, které jsou striktnější pro

⁹⁸ Obzvláště explicitně je tento rozpor mezi biologickou a sociální složkou jedince vidět například u Toradžů, kteří zemřelého, pro kterého nebyl ještě vykonán pohřební rituál, považují za nemocného (Rybková, Lorencová, v tisku).

nejbližší příbuzné zemřelého, zatímco pro jedince zemřelému vzdálenější se zmírňují. Po uplynutí stanovené doby se pozůstali i ostatní členové společnosti vracejí zpět do každodenní reality. Jestliže rituál proběhl správně, pak by mělo být uspořádání každodenní stejné, jako před tím, než jí opustili.

Sérií rituálů rodina (případně komunita – viz. níže) potvrzuje svoji existenci a identitu – rodina se například stává tou, která se správně stará o své zemřelé členy, tou, která si může pořádání takových rituálů dovolit, nebo tou, která dodržuje tradici. Série rituálů tak legitimizuje určité postavení rodiny v rámci sociální struktury a osobních vztahů.

3) společnost a okolní svět

Sérií transportací při pohřebních rituálech dochází také k potvrzování kontinuity skupiny a utvrzování její identity. Bude-li mít společnost mnoho členů pořádajících daný rituál, tedy dojde-li k opakování daného rituálu, stane se rituál charakteristickým znakem dané společnosti. Znamená to, že budou-li členové skupiny pokračovat v pořádání tradičních rituálů, společnost bude stále něčím definována, bude mít svá specifika, kterými se bude odlišovat od ostatních (což je vlastně podstata „tradičního“). Jakkoli se podoba těchto tradičních rituálů mění, jejich provádění je u Benuaqů důležitým kritériem „benuaqství“. Tradiční rituály Benuaqů (jejich části) se proto staly i kulturními představeními, které mají za úkol na různých festivalech prezentovat benuaqskou kulturní a etnickou identitu. Rituály jsou z tohoto pohledu zároveň prostředky, jak vyjádřit svoji identitu a náležení ke skupině. Jestliže se budu cítit Benuaqem, bude pro mne sociálně závazné uspořádat „předepsaný“ (tradiční) pohřební rituál (případně bude-li se zemřelý cítit Benuaqem, měl by si takový pohřební rituál přát)⁹⁹. Jestliže předepsaný pohřební rituál neuspořádám, budu považován za jedince, který nepatří do skupiny tímto rituálem definované. „Veřejné přijetí“ se tak stává klíčovým předpokladem rituálu, jak o tom píše Rappaport (1999:24). Například Schillerová (1997) se zmiňuje o znatelné tendenci u některých Ngadžuů, kteří přestože celý život byli křesťany nebo muslimy, přejí si na konci života uspořádat „tradiční pohřeb“, tiwah. Také u Benuaqů jsou na prvních hrobech zejména křesťanské, v malé míře islámské

⁹⁹ Mluvím zde o podobě pohřbu, ne o uspořádání pohřbu samotného.

symboly, není však výjimkou najít takto označený hrob vykopaný a prázdný, což dokazuje, že byl pro dotyčného uspořádán druhý (tradiční) pohřeb, kuangkai.

Při rituálu se každodenní svět a symbolický svět spojují a pod vedením množiny symbolů se stávají jediným světem (Geertz 2000). Tento nový svět je konstruován na základě interakce mezi zprostředkovatelem rituálu (osoba znalá vedení rituálu, která má důvěru ostatních) a jeho účastníky (Schieffelin 1985). Způsob, jakým jsou v této interakci používány symboly a významy vytváří sílu rituálu. V průběhu rituálu dochází ke konstruování symbolického světa, který po skončení rituálu přesahuje do běžného života. Běžný život se odráží v rituálu a rituál zase zpětně působí na běžný život (Schieffelin 1985). Konstruované reality jsou součástí běžného světa už jen proto, že jsou ovlivněné jazykem, kulturou, tradicí, prostředím a dalšími aspekty, které lidé sami nevytváří (Rothenbuhler 1998). Rituál nikdy není sám o sobě, je vždy zakotven v kontextu tradic, změn, pnutí, předpokladů a praktik (Bellová 1997). Rituál se tak stává trvalým procesem adaptace a opakování (Geertz 2000), který vytváří společenství Benuaqů a ovlivňuje fungování sociokulturního systému.

5.3. Symbolický svět mýtů

Symbolický svět uspořádává historii a umísťuje veškeré události, jež se ve společenství udály do souvislého celku, který zahrnuje minulost, přítomnost a budoucnost. Strategickou legitimizační funkci symbolického světa představuje i začlenění a „umístění“ smrti. (Berger a Luckmann, 1999: 102-103). Začleněním smrti do symbolického světa se stává stejně manipulovatelnou, jako i jiné jeho součásti. Jedná se o další z transcendencí, kdy se nezvratná a člověkem neodvratitelná skutečnost¹⁰⁰ dostává částečně pod jeho kontrolu, tedy pod kontrolu skupiny zasvěcených. Smrt dostává různé tváře (osoba, duch, osud), různými způsoby je sociálně a symbolicky překonávána (život v zásvětí, reinkarnace) a je začleněna do běžného života (odměna za utrpení na tomto světě, oběť pro dobro skupiny). Člověk potřebuje neustále potvrzovat smysluplnost svého bytí (Weber

¹⁰⁰ Člověk se snaží smrt odvrátit i jinými způsoby – ty však vychází ze symbolického světa taktéž, stejně jako u náboženství, je i u vědy základem víra.

1998). Představa naprosté nicoty po smrti, by mohla vyvolat frustraci z pocitu marnosti lidského přebývání na zemi. Systém symbolů (symbolické chování) formuluje pojmy obecného bytí, které lidé chápou jako realistické (Geertz 2000: 107). Je důležité zdůraznit, že zároveň konstruujeme tento svět, který považujeme za reálný a zároveň svět nadpřirozených bytostí (mezi nimiž jsou i duše zemřelých), který v běžném životě za reálný nepovažujeme, ačkoliv do každodenní reality přesahuje. Naše chování je často upravováno povědomím o tomto „nereálném“ světě, ať už se jedná o zapálení svíčky na hrobě zemřelých předků, nebo strachu navštívit hřbitov o půlnoci. Naše vztahy častokrát nejsou orientovány jen k fyzicky existujícím osobám, jsme zahrnuti zároveň v síti a hierarchii vztahů s nadpřirozenými bytostmi (i v případě, že jejich existenci popíráme, se k nim určitým způsobem vztahujeme, protože o nich uvažujeme).

Mýty projektují ve svém vyprávění reálný svět se symbolickým, současný řád s ideálním řádem. Odráží se v nich uspořádání společnosti a sdílené hodnoty, ale i například používané materiály a způsob využívání přírodních zdrojů. Stejně jako v reálném životě se v mýtu střetává hmotný svět se světem nehmotným, symbolickým a nadpřirozeným. Proto jsou mýty důležitou součástí každé kultury a zároveň často využívaným materiálem k poznání dané kultury (např. Lévi-Strauss 2006, Eliade 1963). Jejich využití k rekonstrukci historie daného etnika je díky mísení skutečnosti a projekce i vzhledem k jejich neustálému vývoji omezené, přesto jsou zdrojem informací o představách místních lidí.

Mýty lze chápat jako propagandu ve smyslu, jak jí chápou Berger a Luckmann (1999:85)¹⁰¹. Propaganda je důležitým prvkem legitimizace a může hrát i důležitou roli, je-li potřeba změnit původní uspořádání a ustanovit nové (srov. Geertz 2000). Mýty pomáhají názorně vysvětlit některé jevy, týkající se lidského života a poskytnout návody, jak se v takových situacích chovat. Pomocí jejich neustálého opakování dochází k prolnutí světa charakterizovaného v mýtu a skutečného světa, každodenní reality. Zároveň mytické příběhy vyvolávají silné emoce vzhledem k jejich prezentování se jako obrazu minulosti dané společnosti. Tím vytvářejí sdílený pocit společných kořenů a neustálého pokračování společnosti a kultury a zároveň symbolickou řečí poukazují na prvky charakteristické pro danou skupinu. *„Posvátné symboly fungují tak, že syntetizují étos lidí – základní rys, charakter*

¹⁰¹ Berger a Luckmann propagandu chápou jako způsob, jak změnit původní uspořádání a ustanovit nové. Prostředkem propagandy může být jak mytologie, tak i výsledky vědy (1999:85).

a podobu jejich života, jejich morální a estetický styl a náladu – a jejich světový názor, jak si představují, že se věci skutečně mají, jejich nejkompexnější představy o řádu“ (Geertz 2000: 105).

Vyprávění mýtů je u Benuaqů důležitou součástí rituálů. Mýtus je možno vyprávět i několik dní, některé motivy se neustále opakují, jména a atributy mohou být velmi dlouhé a celkový příběh není často systematicky uspořádán a může si v některých částech dokonce odporovat. Děj nemusí být považován za nejdůležitější, důležitá je forma přednesení. Proto nám sepsaný mýtus může poskytnout jen rámcovou představu, o čem v mýtu jde, zatímco jeho ústní a performovaná forma je mnohem bohatší a také mnohem účinnější. V benuaqském mýtu o vzniku smrti se objevuje motiv nenasytnosti bohatého náčelníka, který chtěl mít úplně vše a jedinou věcí, kterou ještě neměl bylo zlato smrti (*bulun mate*). Vydává se tedy na cestu do různých míst, potkává se s Nayuqem (nejvýše postavený duch, který vytvořil na základě příkazu boha Pejadig, lidi i ostatní duchy), Ratu Juata (vládkyně vodních duchů juata) i Jarukng Taman Tokah (který žije ve vesnici pod horou Lumut), až nakonec zjišťuje, že jedna z jeho žen ví, jak zlato smrti získat, protože pochází z vesnice Tenukng Lumut, kde přebývají ti, kteří zlato smrti okusili. Po delším přemlouvání žena pomáhá muži za pomoci zkušeného wary (penguara) získat zlato smrti. Mýtus popisuje jak postupně Mukng chřadne a získává rysy starého člověka (vypadané vlasy, zuby, splasklá kůže, stařecké skvrny, slabost a neschopnost pohybovat se), až nakonec jediné, co mu zbývá živé, jsou oči. V tu chvíli Mukng vynesl svojí poslední vůli, ve které své potomky předal smrti, které docílil. Proklel celý lidský rod, aby prodělal všechny nemoci i všechny nepředvídatelné příčiny smrti. Když pak zemřel, mnoho náčelníků se shromáždilo, aby zahájili obřady smrti. Začali bít (titi) na velký gong, zpívali písně o smrti, ozval se pláč a žalozpěvy. Mrtvola byla nadzvednuta a mnoha rukama nesena okolo dlouhého domu, který byl Mukngovým domem, a pak dál do zahrad, mezi kokosovými a arekovými palmami, lesem a rýžovými poli až k řece. Tam tělo omyli a nanесли *patik*, aby označili postavení mrtvého, a zabalili ho do mnoha vrstev látek. Pak počítali dny a noci Param Api, obřadu „zchlazování horečky“, obřadu, který trvá sedm dní a sedm nocí. V mýtu o původu smrti nalézáme nejen vysvětlení této neodvratitelné lidské zkušenosti, ale také stručný návod, jak má vypadat pohřeb. O originalitě motivu prvotní lidské chyby (smrt jako odplata za přílišnou chamtivost) či jeho inspiraci

jinými náboženstvími se můžeme jen dohadovat. To však není předmětem této kapitoly.

Text mýtu nám podává ukázkou, jak se každodenní zkušenosti lidí odráží v jejich symbolickém světě – vztahy příbuzenství (mezi manželi, mezi starými a mladými), zkušenost se stářím, potřeba nějak naložit s mrtvým.

Posvátný imaginární svět (symbolický svět mýtů) může být konstruován jako odraz organického světa i každodenní reality, jak je tomu například u Benuaqů Idatn, ale také může být vnímán jako k organickému a každodennímu světu obrácený. Konstrukce zászvětí, jak je prezentováno v mýtech a náboženských představách, může odrážet stejné uspořádání, jako ve světě živých, nebo opačné. Zászvětí může být pojímáno velmi vágně, od mlhavých a nejasných představ, až po přesně specifikované místo. Cesta, kterou tam duše odchází, může být živým neznámá, nebo může být v mýtech popsána do posledního detailu.

Vedle klasického nebe nebo podzemí, se často zászvětí vyskytuje na významném vrcholku v okolí nebo za mořským obzorem. Kupříkladu duše mrtvých Punanů Gang jedou do světa mrtvých po proudu řeky, ale lidé nevědí, kudy ta řeka teče, protože s mrtvým nemohou mluvit (Urquhart 1951:512). Oproti tomu například Ngadžuové nebo Benuaqové mají dokonce i mapy s vyznačenými místy, kde na duši čeká nebezpečí nebo nějaká „přirodní“ překážka. Duše liau mrtvých Benuaqů putuje do vesnice mrtvých Lumut Usuk Bawo (doslovně „nejvyšší místo Lumut“) stejně, jako by musel cestovat na horu Lumut i živý člověk. Musí jít pěšky po cestě lesem, překonávat potoky po úzkých mostech, nebo jet na kánoi přes peřeje, obstarávat si jídlo, překonávat různé nástrahy a překážky, až konečně vystoupá na vrchol hory.

Řeky a hory, které jsou neodmyslitelnou součástí bornejské krajiny, jsou obvyklou součástí symbolického světa. Hora je vnímána jako místo mezi nadpřirozeným světem (nebem) a světem lidí (zemí). Hora Lumut je důležitá nejen pro Benuaqy, ale i pro Bentiany, Tundžungy a další etnika, která žijí v blízkém okolí (Hopes 1997, Weinstock 1983, Sillander 2004). Emocionální síla hor tkví v jejich výrazném tvaru oproti okolní krajině. Hory jsou často velmi strmé. Přestože nemusí být příliš vysoké, jsou díky prudkému převýšení velmi výrazným prvkem v krajině. Pro strmá úbočí a hustý lesní porost bývají hory špatně přístupné. Vedle kopců a vrcholů se velmi často u dajaků vyskytují také voda a vodní motivy. Než se dostane do vesnice

mrtvých musí duše mrtvého často pádlovat proti proudu a zdolávat nebezpečné peřeje.

Cesta do zászvětí je složitá a často i dlouhodobá záležitost. Do doby, než se duše usídílí natrvalo v zászvětí, což může trvat i několik let, potřebuje být zabezpečována jídlem, péčí a různými předměty. Charakteristika duší, zejména duše liau, odráží organický a sociální svět živých – duše může cítit hlad, chlad, ale také stesk či radost, touhu po prestiži a bohatství, stejně, jako živý člověk. Je sice součástí symbolického světa, ale zároveň neustále přebývá ve světě každodenní reality.

5.4. Symbolický svět, rituál, a objektivizovaná realita

Činnosti prováděné při rituálech do určité míry odrážejí činnosti popisované v mýtech. Každá činnost prováděná při pohřebních rituálech má zároveň symbolický i praktický charakter, stejně jako každá hmotná věc má i nehmotnou esenciální či abstraktní součást. Když hostitelé předkládají při pohřebních hostinách jídlo, starají se o duše zemřelých a zároveň o živé hosty. Znamená to, že jejich aktivity mají přesah z imaginárního (symbolického světa) do tohoto světa (objektivizovaná realita). Jsou-li obětována zvířata, pak jejich esenciální součást připadne duším zemřelého, hmotnou složku zkonzumují hosté a rodina. Také z množství cenností, jako jsou peníze, látky, zbraně či pracovní nástroje a také generacemi děděné mosazné gongy a čínské vázy, které jsou vystaveny u mrtvoly, připadne mrtvému často jen jejich esenciální složka a tak rodina o své bohatství nepřijde. Ovšem u některých etnik mohou být vystavené předměty (nebo některé z nich) následně skutečně umístěny do rakve či hrobu zemřelého.

Na Borneu se často setkáváme s úmyslně rozbíjenými předměty určenými k používání mrtvými nebo jejich obrácení dnem vzhůru či nějaké jiné poškození, které znemožňuje jejich použití na tomto světě. Pohřební výbava dávaná do pohřební nádoby společně s mrtvým může být úmyslně poničena, jídlo nabízené mrtvému vysypáno na zem a talíř rozbit. Tillotsonová uvádí i méně obvyklé lokální variace, které zahrnují stavění schodů k nadzemním hrobkám nebo střechy vzhůru nohama (1989:44). Zvláštní jsou také archeologické nálezy v jeskyni Niah, kde jsou lebky pohřbeny samostatně a nad nimi jsou přiloženy propracované hliněné dvouhubicové džbány (Harrison 1959:6), jejichž tvar vykazuje, stejně jako

u proděravěných nádob, určení mrtvým. Takové jednání je spojováno s pojetím zásvěti jako obráceného světa živých. Nádobí musí být rozbito, tedy v tomto světě nefunkční, aby mohlo být použito na onom světě. Sami dajakové však své jednání někdy vysvětlují tím, že uvidí-li mrtvý rozbité předměty, pochopí, že už na tomto světě pro něj není místo¹⁰² (Kaboy a Sandin 1968:134–135), nebo tím, že nepotřebné věci z hrobu nikdo neukradne (Staal 1925:937).

Cesta do zásvěti je složitá a často i dlouhodobá záležitost. Do doby, než duše odejde natrvalo do zásvěti, což může trvat i několik let, musí být zabezpečována přinášením obětí. Například hroby Benuaqů Idatn, kteří ještě neprošli exhumací a druhým pohřbem, jsou plné předmětů, které by mohli v zásvěti a na cestě do něj potřebovat. Pozůstalí jim nosí látky, nádobí, ale i misky s rýží a kelímky s vodou. Souvisí to s představou liau, která má stejné potřeby, jako měl její živý lidský nositel, může cítit hlad i zášť a může se chtít lidem mstít. Ke své existenci ve vesnici mrtvých Lumut Usuk Bawo potřebuje, stejně jako živí lidé, dům a osobní majetek (nástroje, zvířata, látky, a pod.). „Bohatství“ duše liau je odvozováno od množství jídla a ostatních předmětů, které byly při pohřbech a jiných slavnostech obětovány. Podle mýtů vypadá vesnice mrtvých stejně jako vesnice živých lidí nebo bytostí, které jsou lidem podobné. Můžeme říci, že zásvěti Lumut odráží skutečný svět Benuaqů. Okolo takto konstruované duše liau se točí veškeré prodlužované vztahy mezi mrtvými a živými. Duše konstruovaná do této podoby je stále součástí živého světa, protože ovlivňuje jednání živých.

Zdá se, že společnosti, ve kterých jsou pohřební rituály řízeny rituálními profesionály, mají cesty mrtvých formulované značně složitě a bezpečné doprovázení duší na jejich cestě se stává součástí dramaturgie pohřbu (Tillotson 1989:30). Cesta duše liau do zásvěti je dramaturgizována zejména při druhém pohřebním rituálu kuangkai. Během benuaqských pohřebních tanců ngerankau účastníci nejednou předvádějí pádlování a naznačují tím, že duše mrtvého, liau, právě překonává řeku. Vidíme zde spojitost mezi hmotnými prvky (organickým systémem), které jsou prezentovány v mýtech a aktivitami objektivizované reality, které se k těmto mýtům vztahují. Mýtem inspirované vyprávění zde dostává

¹⁰² Například u dajaků Jagoi jsou večer třetí den po smrti pořádány poslední obětní ceremonie. Mísa s obětovaným jídlem je na konci obřadu rozbita na kousíčky. Kdyby duše mrtvého přišla zpět do domu, uvidí rozbitou mísu a podle toho pozná, že již déle není vítána a že patří do světa mrtvých (Kaboy a Sandin 1968:134–135).

performativní charakter, který posiluje jeho efektivitu. Skrze pozměňování uspořádání (prostoru a účastníků) rituálu mohou být měněny také role a vztahy mezi účastníky (Kapferer 1979:7-9). Při předvádění pádlování během tance dochází k transcendenci této aktivity, ke střetu imaginárního světa se skutečným a oba se stávají realitou. Symbolický svět je konstruovaný ve vztahu ke každodenní realitě, kterou takto zpětně ovlivňuje. Tanec má v tomto smyslu více funkcí. Vyjadřuje a potvrzuje vzájemný vztah živých a duší zemřelých, ale i živých mezi sebou. Tím, že lidé tančí pomáhají duši na cestě do zászvěті a zároveň vyjadřují vztahy sounáležitosti mezi sebou, které jsou dány už samotným zapojením se do tance.

V popisech cest do zászvěті se vyskytuje mnohokrát řeka, a loď je tak pro mrtvého nepostradatelnou výzbrojí. Řeka a cesta po řece hraje v symbolickém světě dajaků důležitou roli. Řeka může také představovat hranici mezi světem živých a mrtvých. Někde jsou hřbitovy umístovány na opačný břeh řeky, než se nachází vesnice živých, jako je tomu například i u některých usazených Punanů. Rakev s mrtvým je odvážena na hřbitov na druhé straně řeky. Po pohřbu se pozůstalí vrátí domů a když přistanou u mola, otočí loď vzhůru nohama a vypláchnou jí vodou, aby z ní vyhnali duši mrtvého (Barnes 1958:643-645). Řeka představuje hranici mezi světem živých a světem mrtvých také u Ibanů. Než začne ibanský pohřeb *gawai antu* jsou duším zemřelých určeny malé domečky, které stojí na opačném břehu řeky, než se nachází dlouhý dům (Barrett a Lucas 1993:584).

Začlenění řeky do symbolického světa se zpětně projevuje také ve způsobu pohřbívání a tvarech a ozdobách rakví a předmětů používaných při rituálech. V jedné z jeskyní Niah bylo nalezeno množství rakví ve tvaru lodě. Rakve byly umístěny v řadě na zemi a na stěnách za nimi byly obrázky s motivy lodí, které se vzdáleně podobají štirům či jedovatým stonožkám, kterých se lidé bojí (Harrisson 1959:7). Tvar lodě se pak opakuje v mnohé archeologické i etnologické literatuře až do současnosti. Některá etnika pohřbívají do rakví ve tvaru lodě, některá do skutečných starých lodí, vydlabaných z jednoho kmene. Podle Weinstockova (1983:50) popisu je u Luanganů mrtvý umístěn do rakve ve tvaru kanoi a lidé věří, že duše *liau* použije tuto kanoi při cestě do zászvěті.

S vodou jsou spojena také vodní zvířata, jako jsou hadi, štir, krokodýli, kteří zároveň symbolizují chlad, nebezpečí, tmou, smrt apod. U Kelabitů motiv hada (*naga*), stejně jako krokodýl, štir, rak, ryba nebo ještěrka, symbolizoval podsvětí.

Tyto motivy mohli využívat všichni lidé, na rozdíl od symbolu zoborožce (raja burong), který byl většinou využíván náčelníky a uznávanými válečníky (Slamet-Velsink 1995:123-124). Had nebo drak či krokodýl (symbol Jata u Ngadžu) byl spojován s ženským principem a podsvětím. Jeho symboly však zdobily rakve mužů, protože jen skrze podsvětí byli muži iniciováni do zásvětí¹⁰³ (Sellato 1989:44). Podle Schärerera však nemůžeme (u Ngadžuů) ostře rozlišovat mezi symboly pro ženy a pro muže. Muži totiž reprezentovali celistvost a jednotu, proto byly jejich pohřební lodě často vyzdobeny zároveň symbolem hada (draka) i zoborožce (Schärer 1963:78).

Plazi nebo vodní zvířata – krokodýli, ještěrky, želvy, hadi, žáby a ryby mají v uměleckém ztvárnění stejný význam jako drak. Krokodýli a ještěrky se objevují na místě draka po celém Borneu jako ochranná znamení a na pohřebních předmětech jako průvodci do zásvětí. Na celém souostroví jsou symbolem vitality a fertility – tedy i znovuzrození po smrti. Stejně tak je symbolem vitality i vodní buvol, který je často při pohřebních rituálech obětován a je proto asociován se zásvětím a v pohřebním umění někdy nahrazuje motiv draka (Sellato 1989:44). Zmiňované motivy draka, krokodýla, vodního buvola apod. nacházíme také na pohřebních schránkách Benuaqů (viz. obrázky v příloze).

5.5. Rituál a konstrukce individuální identity

Představa zásvětí a charakteristika duše vyjádřené v symbolickém světě a prezentované a objektivizované pomocí rituálu ovlivňují nejen pohřební praktiky, ale také sociální řád. Pohřební rituály znovu vytvářejí sociální a kosmický řád, ve kterém všechny bytosti, lidské i nelidské, dobré i špatné, dostávají své správné místo. (Holmberg, 1989). Pohřební rituály jsou institucionalizovány (jsou opakovány a typizovány) a vytvářejí objektivizované zásoby vědění (byly tu před jedinci, budou i po nich), jež jsou členům společenství společné. S institucionalizací jednání je svázáno vytváření typologií rolí. Internalizací těchto rolí se pro jedince sociální svět stává subjektivně reálným (Berger a Luckmann 1999). Hraním rolí se jedinec

¹⁰³ Mužským nebeským protikladem ženského draka je zoborožec, jehož symbol musí podle Sellata (1989:45) doprovázet pohřební předměty žen, protože jedině skrze mužský princip může být žena, patřící do sféry podsvětí, iniciována do zásvětí.

účastní sociálního světa a vyjednává v něm svojí pozici. Takové vyjednávání místa ve struktuře sociálních vztahů můžeme najít i v benuaqských pohřebních rituálech. Už samotné uspořádání rituálu či participace na něm poukazují na to, kým jednotliví jedinci jsou. Tím, že rodina rituál uspořádá, dává najevo, že jedná podle tradice a je tedy součástí většího celku (společnosti) touto tradicí vymezeného. Způsob, jakým jednotliví členové participují zase ukazuje na jejich osobní identitu a postavení v rámci celku (ceremoniář, náčelník, boháč, chudák, atd...). Na jedné straně by se mohlo zdát, že smrtí končí konstruování identity jednotlivce, ve skutečnosti však pohřební rituál obsahuje snahu o vyjednávání nové sociální identity pozůstalých i zemřelého (Bonsu a Belk 2003, Kirsch 1973).

Identita mrtvého člena rodiny je dále konstruována a na základě použitých materiálů při rituálech, skutků, které za živa vykonal, pověsti, kterou si on sám vybudoval, nebo jakou o něm vytvořili pozůstalí, nabývá různých podob. Identita mrtvého nemusí nutně souviset s jeho identitou za živa a může být efektivně přetvořena členy rodiny. Vytvořit mrtvému určitou identitu je možné jen skrze pohřební rituál, jehož podoba identifikuje mrtvého ve vztahu k živým.¹⁰⁴ Duši mrtvého může být přiznána určitá role, obzvlášť ve chvíli, kdy je z bezmocné vrtkavé entity, rituálním umístěním v zászvětí sociálně (symbolicky) přeměněna na předka.

Při uctívání předků lidé věří, že mohou mrtvé ovlivnit a zároveň na ně může účinkovat vliv mrtvých (Wadley 1999:595). V tomto smyslu můžeme chápat předka

¹⁰⁴ Příkladem může být praktika Ibanů ze Saribasu a Saratoku, kteří, jak uvádí Sather (2003:238-239), mohou za výjimečných podmínek alternativně uspořádat pohřební rituál nazývaný *ngelumbung* („vložení do hrobu“). Jeho konání je opodstatněno mýtem o Kelingovi, nejdůležitějším bájném náčelníkovi Ibanů, který *ngelumbung* uspořádal pro svého otce. Mrtvý, který je předurčen pro takový rituál, je uložen do rakve, která není spuštěna do země, ale umístěna na dřevěné konstrukci se stříškou (*lumbang*). Až se tělo rozloží, jsou kosti vyzvednuty, očištěny, zabaleny do látky a umístěny do hliněné vázy nebo dřevěné rakve. Podle Sathera byl *ngelumbung* konán pro úspěšné válečníky, vůdce při důležitých přechodech nebo významné náčelníky. Skrze proces rituálu byli glorifikováni a zbožštěni a pro živé se stali zdrojem neustálé inspirace, ochrany a požehnání.

Uchibori (1984) byl však v sedmdesátých letech přítomen rituálům *ngelumbung*, které byly konány pro nevýznamné členy společnosti, kteří zemřeli „špatnou smrtí“. Jednou byl *ngelumbung* pořádán pro mladého muže, který ač oženěn, ještě neměl děti (bezdětné páry jsou považovány za neúspěšné až méněcenné a zároveň za politováníhodné – zemřít jako bezdětný bývá nežádoucí a může být považováno dokonce za osobní tragedii), podruhé se jednalo o jedenáctiletou holčičku, jejíž smrt rodina těžce nesla. Tito dva zemřelí se díky konání rituálu *ngelumbung* stali *petara* (bůh, nadlidská bytost – duše obyčejných zemřelých, které jsou umístěny do zászvětí *Sebayan*, se nazývají *antu sebayan*). Ačkoliv byly pohřby *ngelumbung* podle Uchiboriho uspořádány spíše na základě osobní žádosti zemřelého nebo na žádost pozůstalých, kteří si přáli prodloužit život předčasně zemřelých členů rodiny, bylo nutné konání pohřbů ospravedlnit na základě uznání interpretace znamení. Znamením může být zjevení se zemřelého ve snu někoho z pozůstalých či přeměna duše mrtvého v nějaké zvíře, jehož podoba byla předpovězena ve snu. Na příkladu těchto pohřbů vidíme, že pro mimořádný rituál není nutné být „mimořádný“ a důležitý člen komunity.

jako „mocného“ zemřelého, jehož chování může být ovlivněno živými a je zpětně ovlivňovat, je tedy zařazen do sociální struktury. Na celospolečenské úrovni je tímto předkem významná osobnost. Avšak i rodinní předkové mohou být „mocní“ a pomáhat živým členům rodiny¹⁰⁵. Například mrtví, pro které byl vykonán tiwah (sekundární pohřeb u Ngadžuů) jsou považováni za „mocné“ a jsou zdrojem *karuhei tatau*, potenciálního štěstí a bohatství (Schiller 2002: 23). Podobně také u Benuaqů jsou předkové (ti, pro které byl vykonán kuangkai) výměnou za obětiny či uspořádání děkovných obřadů žádání o pomoc a dobrodiní. Duše zemřelého, která byla před tím odkázána na pomoc lidí nyní dostává novou roli ochránce a pomocníka.

Podobně mohou být měněny i role a společenský status jednotlivých účastníků. Symbolické chování při rituálech mohou lidé využívat k dosahování vlastních (osobních) cílů. Identita jedince se utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována, obměňována a dokonce i znovu konstruována (viz Goffman 1999) sociálními vztahy. Sociální procesy¹⁰⁶, jež se podílejí na formování i udržování identity jsou dány sociální strukturou¹⁰⁷ (Berger a Luckmann 1999: 170). I když nad rituálním chováním lidé často nepřemýšlejí, nebo si jej neuvědomují, jde stále o kognitivní záležitost a proto může být využito i promyšleně, účelně a vypočítavě.¹⁰⁸ Knottnerus (1997) takové chování, kdy aktéři využívají a manipulují systémem ritualizovaných praktik pro dosažení určitých cílů, nazývá strategickou ritualizací. Cíle účastníků mohou variovat od zvýšení osobní (individuální) prestiže,

¹⁰⁵ Podle Longa a Hardcreové (1987) jsou předkové chápáni ve vztahu k rodině, klanu či komunitě a jsou uctíváni členy této rodiny, klanu či komunity. To znamená, že každá rodina či komunita má své vlastní předky, které uctívá a zároveň neuctívá předky jiné rodiny či komunity (srov. de Coulanges 1998). InSTITUTE rodiny také často udává, kdo má povinnost předka uctít (Long a Hardcre 1987:267). Důležitost rodiny a genealogie ve vztahu k uctívání předků zdůrazňuje ve své komparativní studii také Sheils (1975).

¹⁰⁶ Základním mechanismem je proces sociální interakce, zejména konverzační aktivity, či jinými slovy proces emocionální skupinové identifikace, který může být popsán jako soubor interakčních rituálních řetězců (Collins, 1981: 998). V sociologii se tímto tématem zabývají interakcionisté (např. Goffman, Collins, Knottnerus), v antropologii rituálu prakticionisté (např. Bourdieu, Bloch, a další), zaměřující se na sílu výroku, veřejného vystoupení, konverzační aktivity a strategickou ritualizaci (vyjednávání rolí, statusu a moci).

¹⁰⁷ Jedinec musí ale své role, aby byl skutečně tím, za koho se považuje, hrát před zraky významných druhých (Berger a Luckmann 1999, Goffman 1999). Takové veřejné prohlášení je zároveň předpokladem rituálu (Rappaport 1999).

¹⁰⁸ Účinek rituálu mohou lidé odhalit až zpětně – například, že když obětovali hodně jídla a drahých předmětů, ostatní si jich pak více vážili – a na základě této (zpětné) zkušenosti mohou příště využít rituál ke těmto nově „objeveným“ účelům. Ne vždy lze dopředu přesně odhadnout účinek rituálu. Vzpomeňme na příklad Quesalida, který uvádí Lévi-Strauss (2006). Cílem Quesalida bylo pomocí vlastního provedení šamanského rituálu dokázat, že se jedná o podvod. Ve skutečnosti však dosáhl uzdravení pacienta a stal se uznávaným šamanem. Z Schechnerova (1981) pohledu byl absorbován do centra svého rituálního jednání - byl transformován.

moci nebo bohatství až po zachování sociální identity, potvrzení a zachování skupiny (Loconto a Knottnerus 2003). Csordas (1999) na příkladu léčitelských rituálů Navahů rozlišuje mezi osobní politikou kolektivní identity, která je charakterizována jasnou snahou jednotlivců potvrdit sdílenou skupinovou identitu, a mezi kolektivní politikou osobní identity, kdy se jedná o snahu každého jednotlivce ze skupiny dosáhnout vlastní individuální identity. Rituál tedy může být využit jak pro vyjednávání identity jednotlivců, tak i celé skupiny. Na toto druhé využití rituálu se zaměřím později (v kap. 5.6). Prozatím se krátce soustředím na využití rituálu pro vytváření a upravování osobní identity.

Nejviditelněji je vytváření a upravování (vyjednávání) identity jednotlivce vidět v případě významných členů skupiny¹⁰⁹. Furness (1902:143) například popisuje pohřební sloup z vydlabaného kmene, kam bylo umístěno tělo náčelníkovy zemřelé manželky, a který byl draze ozdoben čínským porcelánem. Nákladné ozdobení nesloužilo jen k uctění zemřelé manželky, ale také pro oslňující prezentaci sebe sama a svého majetku, a to nejen před členy vlastního kmene, ale i před náčelníky okolních kmenů. Podle Bakera (2001), který se inspiruje u Webera, musí významní členové neustále legitimizovat jejich pozici a moc před sebou samými i před ostatními lidmi, kteří jsou jejich zrcadlem. Ideální prostor jim k tomu poskytují právě rituály.

Čím nákladnější a okázalejší je pohřeb, tím spíše se zvyšuje společenská prestiž pořádajícího. Vedle složitosti aktivit hrají důležitou roli použité materiály a hodnota oběti. U Benuaqů Idatn už samotné uspořádání druhého pohřbu poukazuje na bohatství rodiny. Chudé rodiny si uspořádat kuangkai nemohou dovolit. Existuje sice možnost, aby se několik rodin při pořádání kuangkai spojilo a podělilo se o náklady, v praxi to ale nebývá příliš časté.

¹⁰⁹ Zvlášť viditelné bylo potvrzování sociální identity jedince v době dodržování striktní společenské stratifikace, kdy příslušník dané vrstvy musel vyhovět požadavkům na chování této vrstvy, a nemohl tedy přestoupit od něj očekávané chování ani co se týče podoby pohřbu. Striktně stratifikovanou společností byli dříve například Ngadžuové i Benuaqové. Honosný pohřeb byl určen jen pro bohaté a mocné, zatímco chudí lidé a otroci byli pohřbeni bez obřadu. Bohatství a status spolu úzce souvisely. Způsob pohřbu a podoba rituálu vytvářela a potvrzovala nejen status zemřelého v zásvěti, ale také postavení členů jeho rodiny ve společnosti živých.

S postupným ustupováním od dodržování přísné stratifikace se praktiky rezervované dříve jen pro významné členy společnosti stávaly přístupnými i méně významným členům. Uspořádat pohřební rituál v rozsahu dříve náležejícímu jen členům nejvyšší společenské vrstvy však ani dnes, kdy dajacké společnosti přísnou stratifikaci již nedodržují, není snadné. Nákladné a propracované několikofázové rituály si mohou dovolit jen lidé, kteří na ně mají peníze.

Vedle samotného uspořádání pohřbu obsahuje rituál mnoho prvků, které slouží pro komunikaci a upravování identity jeho pořadatelů i zúčastněných. Při první pohřební fázi jsou vystavovány různé předměty okolo mrtvého (rakve s mrtvolou), které poukazují na bohatství zemřelého a jeho rodiny. Součástí jsou čínské vázy, mosazné gongy, ale také rituální meče mandau. To vše je velmi ceněno a čím více a kvalitnějších předmětů je vystaveno, tím je rodina považována za „lepší“. Pořádající rodina musí zároveň poskytnout všem hostům jídlo, které host nesmí odmítnout. Při podávání jídla je patrné rozdělení hostů na vážené a méně vážené. Váženější hosté mají jídlo bohatší, méně váženým hostům je nabízeno jídlo ochuzené. Jídlo je součástí recipročních vztahů. Je však nabízeno i těm, od kterých se vzhledem k jejich chudobě neočekává, že by mohli hostinu opětovat. Tito lidé jsou ale jedni z těch, kteří dostávají ochuzené jídlo.

Hosté na oplátku podle poskytnutého jídla hodnotí bohatství, pohostinnost a postavení pořadatele pohřebního rituálu. Jestliže rodina v rámci obou typů jídla (ochuzeného a bohatého) poskytla takové druhy a kvalitu, která byla nižší než očekávaná, hosté pořádající rodinu u ostatních pomluvili. V opačném případě jí naopak před ostatními chválili. Lidé také hodnotí rituál podle toho, jestli obsahoval všechny prvky, které měl obsahovat a podle stupně okázalosti, což ve formě „drbů“ opět zvyšuje nebo snižuje prestiž pořádající rodiny. „Drby“ jsou důležitým médiem skrze které je vyjednáváno postavení jednotlivců i celých rodin. Síla drbů je umocněna převážnou většinou osobních vztahů a tím, že se lidé vzájemně znají i za hranicemi vesnice.

Během pohřebního rituálu je potvrzována (vyjednávána) identita jednotlivých účastníků. Nejnázornější situace se týká člověka, který při druhém pohřbu, kung kai, vykopává ostatky. Vzhledem k tomu, že je tato činnost považována za nečistou, jsou jí ochotni vykonávat jen ti, pro které je výplata za vykopání ostatků vítaným příjmem. Ostatky tak vykopávají jen hodně chudí lidé. Tomu, kdo ostatky vykopal, je v průběhu rituálu poskytnuto jídlo stejně jako ostatním dělníkům. Kopáč však nesmí jídlo konzumovat v přítomnosti ostatních, případně k nim musí být otočen zády. I když by mělo rituální znečištění trvat jen v průběhu pohřbu, přesto lze vysledovat, že rezidua přetrvávají i dalším běžném životě. Jde-li například k takovému člověku někdo na návštěvu, nevezme si od něho nabízené jídlo (což je jinak považováno za velkou urážku a slušností bývá alespoň okusit). Podobně děti

takového člověka mohou být ve škole či ve společnosti vrstevníků odsouváni na okraj skupiny.

Na bohatství rodiny při prvním pohřbu poukazuje například i skutečnost, že je mrtvý uložen do nově vykopaného hrobu. Chudoba a bohatství jsou předmětem transcendence - jestliže je rodina chudá a nemůže si dovolit nechat vykopat nový hrob, bude duše mrtvého bydlet ve vesnici mrtvých ve starém domě. Benuaqové se proto snaží vyhnout uložení více zemřelých členů rodiny do jednoho hrobu. Nevole k opakovanému využití se však netýká hliněných váz, do kterých jsou vkládány exhumované kosti při rituálu kuangkai. Kosti každého z exhumovaných zemřelých jsou sice uloženy zvlášť do jednotlivých váz, tyto vázy však lze při příštím kuangkai opět použít.

Pohřební rituál tak ovlivňuje sociální vazby, statusy a role různých jednotlivců čímž potvrzuje či pozměňuje jejich identitu. Různé metody nakládání s mrtvolou a symboly a materiály používané při pohřbech slouží pro společenskou komunikaci. Pohřební rituály ukazují a potvrzují nejen postavení mrtvého, ale také pozůstalých. Předvádění a výměna předmětů reprezentujících bohatství, ať už ve formě zvířat, jídla, nástrojů či osobních cenností, hrají důležitou roli v regulační a komunikační funkci pohřbů na Borneu (Harrisson 1959). To, že je komunikace obrácena k živým, potvrzuje i skutečnost, že jen malá část pohřebních předmětů je nakonec umístěna do hrobů. Vystavení mrtvého a majetku rodiny má několik funkcí: 1) vzdání úcty mrtvému a 2) ukázání mrtvého v nejlepším světle (Thomas 1987:454), se všemi znaky statusu a bohatství, které tak zároveň 3) potvrzují status a/či bohatství pozůstalých.

5.6. Rituál a konstrukce kolektivní identity¹¹⁰

Symbolické činnosti při rituálech utvářejí systém hodnot, který funguje jako model toho „jaké to je“ a vzor toho, „jaké by to mělo být“ (Geertz 2000:105-142). Rituální činnosti projektují idealizované představy, které odrážejí současnou společenskou situaci a zároveň jsou způsobem, který formuje a přetváří tuto situaci na jinou.

¹¹⁰ Kolektivní identitu lze definovat ve smyslu náleženosti do skupiny. Kolektivní identita zároveň vytváří či posiluje „logiku přiměřenosti“ („a logic of appropriateness“), která motivuje jednotlivce plnit závazky vyplývající z jejich rolí v určitých situacích (March a Olsen 1989: 160).

Stejně, jako jsme se v předchozí kapitole zabývali vztahem jednotlivce k jeho sociálnímu okolí, subjektivizací objektivní reality a utvářením individuální identity na základě internalizace typologizovaných rolí, můžeme přejít na úroveň skupinovou a zaměřit se na kolektivní typ identity.

Podle Bergera s Luckmannem je pojem kolektivní identita zavádějící a příliš zvětšující, protože „identita je jev, který je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti. [...] Společnosti mají své dějiny, v jejichž průběhu vznikají určité identity. Tyto dějiny jsou však vytvářeny lidmi s určitou identitou.“ (1999:171). I když jsou argumenty Bergera s Luckmannem oprávněné, myslím si, že lze přesto pojem kolektivní identita používat, budeme-li ho chápat jako sociální konstrukt a ne z pohledu např. hegelovské či durkheimovské školy, pro které znamenala kolektivní identita významný neměnný rys. V širším významu můžeme kolektivní identitu chápat jako pocit náleženosti k nějaké skupině. V užším významu je pak kolektivní identita chápána jako normativní, či dokonce jako podmíněná politickými institucemi (Calhoun 1994). Kolektivní identita může být uměle vytvořena programovou politickou propagandou (Holý 2001).

Jedinci s podobnou identitou a způsobem života, podobným názorem na svět a pocitem „sdíleného“ vytvářejí skupinu „my“. Identita takové skupiny bude svými členy vnímána jako každodenní realita, jako přirozenost, o které není třeba příliš přemýšlet a z vnějšího pohledu se bude jevit jako velmi slabá. Takovou kolektivní identitu můžeme nazvat spontánní. Oproti tomu bude stát umělá či formální kolektivní identita, která je cíleně budována, posilována a re/definována buď vlastními členy, nebo z vnějšku. Spontánní kolektivní identita bude spíše založena na podobnosti, zatímco umělá kolektivní identita bude mít těžiště v odlišnosti.

V Indonésii hrál právě vnější pohled a dichotomie stejnost/odlišnost klíčovou úlohu v konstruování lokálních kolektivních identit. Samotní dajakové byli jako skupina vytvořeni vnějšími pozorovateli. Stejně tak názvy Ibanové, Ngadžuové či Luanganové nebyly dříve názvy používanými danými skupinami, ale byly vytvořeny kolonizátory a jinými cizinci. Jak jsme viděli v kapitole 3.1., etnické rozdělení Bornea je výsledkem práce koloniálních úředníků a antropologů, které později převzali a doplnili indonéští administrátoři. Podle Sillandera (1995) měly lokální skupiny malý nebo dokonce žádný smysl kolektivní identity. Podobný názor zastává i Tsingová (1994: 285), která se odvolává na meratuskou šamanku Uma Adang, jež říká, že lokální komunita byla vždy projektem státu. Komunity podle ní nejsou sebe-

formující sociální entity, ale vznikají ze strachu, jako vyhovění, maskování, či odmítnutí.

Dajakým skupinám byly přisouzeny nejen jména, ale také charakteristiky. Často byli identifikováni jako zaostalí lidé z lesů a hor, necitelní lovci lebek, zpátečnickí vyznavači animistických představ a necivilizovaní odpůrci pokroku. Dajakové sice takové charakteristiky odmítali, na druhé straně se postupně dostávali do jejich podvědomí a začali je chápat jako objektivní realitu. Stejně jako reklama vnutí posluchači pocit, že mu doopravdy schází věc, o jejíž existenci dosud neměl ani ponětí, tak i chování nedajaků postupně dajakům vstúpilo povědomí o tom, kdo jsou. Získali jakousi dvojí identitu.

Lokální interpretace stejnosti a rozdílnosti byly inspirovány národními modely. Vyjadřování rozdílů v jazyce a adatu odráželo státní ideologii, podle níž měla být různost rozmělněna a vyjadřována jen nepolitickou cestou. Když Sillander prováděl začátkem 90. let výzkumy u Bentianů, zjistil, že je podle nich etnicita v Indonésii nežádoucí a tak je lépe o ní nemluvit (alespoň ne otevřeně). Bentianové odmítali identifikovat se jako určitá etnická skupina, protože to poukazovalo na jejich primitivnost. Přesto, určitý způsob identifikace Bentianové používají. Kritériem je, podobně jako u Benuačů či Ngadžuů, zejména místo. (Sillander 1995).

V době Nového pořádku mohly být variující lokální identity vyjadřovány formou umění. Vzhledem k tradici okázalosti a oblíbenosti palácových rituálů (Geertz 1980) byla různá divadelní a taneční vystoupení dokonce součástí propagace národního hesla „Jednota v různosti“¹¹¹. Nejviditelnějším místem politické propagandy se stal zábavní park Taman Mini Indonesia Indah v Jakartě, jehož vybudování bylo osobním projektem Suharta a jeho ženy¹¹². Jeho stavba v roce 1971 si vyžádala 24 milionů dolarů a byla prosazena navzdory značnému veřejnému odporu. Taman Mini nabízí významný vhled do národní mytologie Nového pořádku (Lindsey 1993: 172). Park působí jako skanzen architektonických typů různých etnických skupin. Tradiční domy jsou postaveny buď ve skutečné velikosti, nebo jako zmenšeniny,

¹¹¹ Je úsměvné sledovat, jak stejnou politiku zastává i Evropská unie, která razí stejné heslo „jednota v různosti“. Stejně jako v Indonésii je dnes v EU snaha sjednotit např. legální systém či politické cíle jednotlivých zemí a zároveň propagovat různorodost formou různých krajových specialit a „lidových tradic“. Konstruování indonéské národní identity sdílí mnoho prvků s konstruováním evropské identity.

¹¹² V programu státní návštěvy Suharta a jeho ženy v USA byla i návštěva Disney Landu. Po této návštěvě manželka Suharta, Tien, přemluvila svého muže, aby v Indonésii postavil podobný zábavní park. Taman Mini Indonesia Indah však nebyl vnímán jen jako zábavní park, ale zároveň jako místo propagace Suhartovy politiky.

zatímco javánský palác, který je zároveň vstupem do parku je postaven ve zvětšeném měřítku. Park se rozkládá okolo jezera s ostrůvky ve tvaru jednotlivých indonéských ostrovů. V tradičních domech či na venkovních pódíích jsou předváděny různé tradiční tance a oblečení. Takové znaky různorodosti v rámci jednotné národní identity byly považovány za legální, zatímco náboženské koncepty, či zvykové právo, byly nežádoucí a proto potlačované. Přestože předváděné tance vycházely z dřívějších náboženských tanců, byly prezentovány i vnímány jako součást adatu (tradice) a považovány tedy za pouhá folklórní představení.

Tuto snahu u vytváření umělého „my“ popisuje Geertz na základě svých zkušeností z postkoloniálních zemí. Podle něj se ve chvíli, kdy začne existovat místní (svobodný) stát, zaměřuje pozornost na vytvoření kolektivní identity. *„Spočívá ve vymezení nebo ve snaze vymezit kolektivní subjekt, s nímž bude možné vnitřně spojit činnost státu, spočívá ve vytvoření nebo ve snaze vytvořit zkušenostní „my“, z jehož vůle budou zdánlivě spontánně vyplývat činnosti vlády. A jako takový souvisí s otázkou obsahu, relativní váhy a skutečného vztahu dvou poměrně dalekosáhlých abstrakcí: „domorodého způsobu života“ a „ducha doby“. Zdůrazňování první z nich znamená hledat kořeny své nové identity v místních zvycích a v jednotnosti společné zkušenosti – v „tradici“, „kultuře“, „národním charakteru“ nebo dokonce v „rase.“* (Geertz 2000:269). V Indonésii byla snaha zdůraznit právě tyto prvky (tradici, kulturu) a to tak, aby vyhovovali „národnímu charakteru“, jehož nositeli a předavatelé byli ovšem Javánci a heslu „jednota v různosti“ (*Bhinneka Tunggal Ika*).

Pro vytváření a zachování kolektivní identity slouží podle Hermanowicze a Morganové (1999) rituály, které mají moc identitu vytvořit (konstruovat) a zároveň i potvrdit. Rituály pomáhají vytvářet víru sdílené reality, která se stává symbolem skupinové soudržnosti. Skupiny neustále ritualizují, tedy vyzdvihují rituální stránku věcí, neustále vytvářejí nové rituály, nebo jejich nové použití. Rituály se tak stávají politickými nástroji a právě takové využití rituálů má v Indonésii dlouho historii. Již v javánských a balijských palácích v době Majapahitu byla různá palácová představení a rituály důležitými nástroji komunikace a udržování moci. Geertz říká, že se Sukarnovou svobodnou republikou se do Indonésie vrátil „teatrální stát“ (Geertz 1971:74). Důraz na politické rituály a snahu vytvořit jakousi „náboženskou

politickou rovnováhu“ trval, v trochu jiné podobě, i za Suharta a jisté prvky lze vysledovat i dnes.

Rituály se vyvíjejí pod vlivem různých historických okolností a participují na procesu sociální změny (Rothenbuhler 1998), která je ovlivňována vnějšími vlivy. Rituál působí na identifikaci vlastního specifika skupiny, konstruuje charakteristiky skupiny a vytváří „stereotypy“ sloužící k odlišení se od okolních skupin a pomáhající vyrovnat se s vlivy vnějšího světa. Nejinak tomu je jak v případě konstruování národní indonéské identity, ale i v případě konstruování kolektivní identity „Dajaků“ i mnoha dalších původních obyvatel a minoritních skupin.

Mnoho autorů zabývajících se rituály dnešních minorit ukazuje, jak lidé využívají tyto rituály k utváření, zachování či pozměnění jejich kolektivní identity. Holyoak (2005) například uvádí, že šamanské rituály čínské minority Manzuů hrají důležitou roli v zachování smyslu Manzuské identity, navzdory současnému čínskému režimu, který se snaží jejich kulturu ztenčit na „vyumělkovaný“ soubor zvyků a festivalů. Podobně i Willford (2003) ukazuje, jak jsou rituály využívány ke konstruování tamilo-hinduistické identity, kterou se Malajská vláda snaží kulturně, politicky i prostorově vytlačit konstrukcí jednotné malajsko-islámské identity jako národní identity. Schroter (2000) například uvádí, že dřívější lidové rituály a symboly Ngadaů spojené se zemědělským cyklem dnes mění svůj smysl a jsou využívány zejména pro vyrovnání tradice a modernity. Na jedné straně se původní etnika snaží zachovat „původní“ podobu rituálů, na druhé straně tyto rituály využívají jako lidová vystoupení, která dokonce mohou nabízet jako turistický artikl. Ačkoli se často zdá, že turismus přináší ztrátu autority původních obyvatel¹¹³, Adams (1995) to rezolutně odmítá. Podle něj například Toradžové skrze sebeuvědomělou kulturní reformulaci zvyšují svojí skupinovou image, a úspěšně bojují s ohrožením jejich identity a moci. Také výzkum Hashimota (2003) potvrzuje, že díky turismu se tradiční rituál přesazování rýže (*Mibu no Hana-taue*) stává zdrojem produkce lidového představení, kterým zainteresovaní dosahují své identity. Mnoho jiných autorů dokládá, že turistická představení nemusí znamenat zjednodušení, a nemusí být určena jen cizím divákům, ale často se stávají zároveň důležitými sděleními pro samotné participanty.

¹¹³ Scény působivých rituálů, které byly navštěvovány turisty, daly vyrůst otázkám autentičnosti a identity zejména u Bataků, Torajů a Baličů (viz např. Volkman 1987).

Premísťovanie súčasných populácií, jako výsledok dobrovoľného cestovania, politickej či ekonomickej diaspory a prívalu globálnych komodit a médií, vytvára podmienky pro revitalizaci rituálů. Ty poskytují prostor k projektování nových identit a vypořádávání se se starými identitami a to před svědky různorodého publika. Takovým způsobem je pak vytvářena „autentická“ kolektivní identita (Crain 1998). Rituál otevírá možnost vyzkoušet nové návyky (způsoby chování) a zahrnout jedince do sféry sdílené s jinými jedinci, smýšlejícími stejně o přístupu k okolnímu světu. Zároveň tím nabízí sociální schválení a potvrzení nového způsobu bytí ve světě (Hornborg 2005).

U Benuaqů Idatn hrají rituály v každodenním životě důležitou roli. Jsou příležitostí, při které se setkávají členové rodiny, přátelé a sousedé jež propojuje společný cíl¹¹⁴. Zároveň jsou tyto rituály již dlouho tím, co považují lidé „za své“. Není proto nijak překvapující, že právě beliany a pohřební rituály hrají důležitou roli v konstruování benuaqské identity. Benuaqové Idatn se, na rozdíl od Benitanů (Sillander 1995), nezdráhali ke svému benuactví přiznat, naopak, mnohokrát byla z jejich odpovědi cítit hrdost na to, že jsou Benuaqy a zároveň hrdost na to, že si dokázali uchovat své tradice. Obzvláště patrné byly takové postoje v Engkuni a okolí. Důležitou roli v tom jistě sehrál zájem turistů a antropologů.

Oblast od Tanjung Isuy, Muara Lawa a Damai až po Barong Tongkok byla místem několika intenzivních, krátce za sebou jdoucích výzkumů. Přitom ještě do konce osmdesátých let zavítal do této oblasti málokdo. Ve stejné době byl o východní Kalimantan i silný turistický zájem¹¹⁵ ve srovnání se současností. Po té, co mnozí evropští sběratelé domorodého umění (masek, pohřebních sloupů, mečů mandau apod.) ukázali domorodcům hodnotu takového zboží, mnoho místních lidí si otevřelo své obchůdky s tradičními předměty. Turisté se také mohli jako diváci účastnit místních rituálů, mohli přenocovat v dlouhých domech, najmout si některé obyvatele jako dopravce či průvodce apod. Turisté s sebou nepřinášeli jen vítané finanční zisky¹¹⁶, ale také zájem o „tradiční a autentické“. Stejně tak i zájem antropologů o znalosti a dovednosti místních lidí vyústil v pocit, že jsou nějakým

¹¹⁴ Tímto společným cílem mám na mysli například uzdravení nemocného, pohřbení mrtvého či svatba potomků. Je však pravda, že současně každý sleduje určitý dílčí osobní cíl – ukázat se před ostatními, navázat spolupráci, posílit přátelství, oplátit službu apod.

¹¹⁵ Dajakové východního Kalimantanu jsou považováni za jedny z těch, jejichž kultura je nejvíce zachovalá.

¹¹⁶ Při rozhovorech mi lidé říkali, že „už to není jako dřív“, dnes nemají kde získat peníze – dříve bylo hodně turistů, ale dnes už téměř nikdo nejezdí.

způsobem výjimečné a je třeba je zachovat. Přesto je stále patrný jakýsi rozpolcený přístup a to zejména, co se týče otázek náboženství. Tento rozpolcený přístup odráží dichotomii adat a agama¹¹⁷.

Vzhledem k vysoké konverzi Benuaqů Idatn (v Engkuni, Paseku a Benuuq se všichni hlásili k různým křesťanským církvím či jejich místním odnožím¹¹⁸) nemůžeme mluvit o původním náboženství. I když se mše v místním kostele až na výjimku vánoc a velikonoc nekonají, nelze říci, že by byli Benuaqové z Engkuni a okolí pouze statistickými křesťany. Stupeň osobní náboženské aktivity je samozřejmě mezi lidmi různý – od těch, kteří svojí víru nijak neprojevují až po ty, kteří aktivně participují v různých křesťanských společenstvích (například setkávání věřících, společná práce okolo kostela, pořádání aktivit pro mládež atd. – uvedené aktivity se týkají pouze Mencimai). Neznamená to však, že by aktivní křesťané byli méně aktivní v případě tradičních rituálů vycházejících z animistického náboženství jejich předků. Spíše naopak, lidé, kteří praktikují křesťanskou víru jsou zároveň aktivními participanty při tradičních rituálech. Křesťané jsou i ceremoniáři při těchto rituálech – pembeliatnové a penguarové.

Vztah mezi identifikací sebe jako křesťanů a zároveň těch, kteří pohřbívají dvakrát a nemoci léčí belianem, je z prvního pohledu velmi komplikovaný. Situaci ještě ztěžuje několik antropologických prací, podle nichž by měli Luanganové, tedy i Benuaqové být vyznavači Hindu Kaharingan. Při mém výzkumu v roce 2005 však nikdo ve vesnici Engkuni a okolí termín kaharingan nepoužíval. V pokračování rozhovorů jsem proto navrhla pojmenování místního náboženství - animismus (*animis*). To však bylo rezolutně odmítnuto. Mnohem přijatelnější byl název náboženství předků. Ovšem jen v kontextu s belianem či jiným rituálem. Náboženství předků či původní náboženství v kontextu s vírou v duchy bylo velmi často odmítáno, jako něco zastaralého. Při jednom rozhovoru dotázaný na začátku původní náboženství a s ním spojené představy odsoudil, jako něco, v co už nikdo nevěří. O několik minut později dokázal velmi ochotně a podrobně rozřadit duchy na zlé a hodné, sdělit kde který sídlí, co má na starost a jak by se měl člověk chovat, aby si jej nerozhněval. Všechny tyto znalosti týkající se mytologie a rituálů jsou na jedné straně odmítány jako zastaralé, a zároveň jsou vnímány jako důležité

¹¹⁷ O dichotomii tradice (adat) a náboženství (agama) viz kapitola 3.5.

¹¹⁸ Pro vesničany je k dispozici kostelík v Engkuni nebo kostel v Barong Tongkok, kde jsou mše slouženy každou neděli holandským knězem. Mše v Engkuni je prý sloužena jen jednou ročně, 25. prosince. Nikdo z Engkuni však necítil potřebu dojíždět na nedělní mše do Barong Tongkoku.

a jejich znalost je žádoucí. Na jedné straně tak dochází k odmítnutí starého a nemoderního, na druhé straně, právě pro svojí „starobylost“ se stejné věci stávají symbolem kolektivní identity skupiny. V praxi takto vypadá rozlišování mezi agama (křesťanství) a adat (animistické koncepty)¹¹⁹. Agama a adat bylo po dlouhou dobu vzájemně propletené. I když dnes nabyl každý z konceptů jiného významu, tato vzájemná propletenost nadále existuje, navzdory nelibosti státu. Příkladem může být situace, kdy starý penguara a pembeliatn, otec lovce, určil podle ketiky¹²⁰ příhodný den lovu a zároveň před lovem požádal o pomoc křesťanského Boha. K ještě většímu podpoření úspěchu byl hlavnímu loveckému psu omazán čumák tajnou kouzelnou směsí.¹²¹

V rámci adatu tak oficiálně přetrvávají tradice a animistické náboženské koncepty, které mají místní lidé hluboko v sobě. Adat se tak v kontextu historie a socio-politického uspořádání stal prostorem, kde se odehrává vytváření a prosazování kolektivních identit. Proto dnes okázalé pohřební rituály slouží zároveň jako znak kolektivní (etnické) identity Ngadžuů (Schiller 1997, 2001, Kuhnt-Saptodewo 2000), Toradžů (Volkman 1982, 1984, 1990, Tsintjilonis 2000a, 2000b, Nooy-Palm 1986, Aragon 2000), Baličů (Geertz 1980, 2000) i Benuaqů.

5.7. Komunikace objektivizovaných znaků kolektivní identity

Berger s Luckmannem (1999:27) mluví o nutnosti procesů, kterými dochází k přenášení významů. „Protože jsou lidé těžkopádní a zapomínají, [.a...] jsou často hloupí, jsou institucionální významy obvykle v procesu předávání zjednodušovány, aby se daný soubor institucionálních předpisů mohly následující generace snadno

¹¹⁹ Tyto dvě kategorie tedy nelze zaměňovat. Jestliže jsem se lidem snažila svými otázkami vnívat představu animistického náboženství jako náboženství (agama), pak to bylo rezolutně odmítáno. To samé je však bez problémů přijato pod termínem tradice (adat). Stejně tak by bylo odmítnuto, kdybych chtěla křesťanství považovat za tradici.

¹²⁰ Ketika je dříve používaný benuaqský kalendář. Obvykle se jednalo o dřevěnou destičku, kde byly zakresleny jednotlivé dny a jejich časové úseky (podrobnější rozdělávaly den na každou hodinu, méně podrobné jen na třetiny), což vytvářelo jakousi tabulku. V políčkách této tabulky byly zakresleny (vyřezány, vypáleny) různé symboly, které poukazovali na to, jestli je vhodná doba k lovu nebo naopak je třeba nebezpečné vůbec vycházet z domu nebo opouštět vesnici. Tento kalendář už není běžně používán. Osobně jsem se setkala jen s jedním člověkem, který ketiku používal, i když ještě několik starších mužů z Engkuni ketiku doma měli a dokázali číst symboly. Mladší generace již symbolům z ketiky obvykle nerozuměla.

¹²¹ Podobné propletení lidových a křesťanských tradic samozřejmě nalézáme i v naší vlastní historii (například různé zařikávání a vykuřování krav za přítomnosti katolického kněze za účelem podpoření zabřežnutí či úspěšného otelení)

*naučit a byly schopny si ho bez potíží zapamatovat*¹²². Dokladem může být i dnešní situace okolo benuackých mýtů.

Mýty a rituální texty tvoří vedle performace důležitou složku pohřbů i belianů. Tyto texty a mýty jsou známy jen obřadníkům a jsou odříkávány v rituální, pro laika nesrozumitelné řeči. Obřadník penguara/pembeliatn nemusí projít oficiálním vzdělávacím systémem, jako musí například ngadžuští basirové. Znalost textů i vedení rituálů se zájemci učí při sezeních u starších pembeliatnů/penguarů a tím, že s nimi rituály společně provádějí. Za každou hodinu sezení musí zájemci zaplatit penězi a částky nejsou nijak malé (v době mého výzkumu asi 200Kč na hodinu). Sezení se může zúčastnit kdokoliv, kdo zaplatí požadovanou sumu, tedy například i výzkumník. Pembeliatnem může být žena i muž. Ženy však slouží většinou jednodušší a kratší rituály.

Znalost rituálních textů (mýtů) je předávána ústně, neexistuje žádná oficiální benuacká pohřební či posvátná kniha, jako je tomu například u Ngadžuů. Na druhé straně, zjednodušené posvátné texty (mýty) zná téměř každý Benuaq. Zdá se, že být „správným“ Benuaqem zahrnuje i znalost těchto zjednodušených textů. Benuaqové tuto znalost ovšem získali z knih. Tyto knihy však nebyly vydány z popudu nějaké centrální kanceláře, ale naopak jako vedlejší produkt jednoho antropologického výzkumu.

V 90. letech u Benuaqů působil Australan Michael Hopes, jehož cílem byla sbírka místních mýtů¹²². Začal spolupracovat s pembeliatnem a penguarou Pak Madrahem z Ehengu¹²³, který mu mýty pomáhal sestavovat a překládat z rituálního jazyka do indonéštiny. Sbírká mýtů vyšla v angličtině v roce 1997. O něco málo později vyšla na první pohled stejná kniha také v indonéštině; jejím autorem byl Pak Madrah. A právě tato kniha mýtů, psaná jazykem, kterému rozuměli i nezasvěcení, zapůsobila jako důležité psané svědectví o místní tradici. Někteří *pembeliatni* a *penguarové* o autentičnosti Madrahových mýtů pochybovali, nebo se přinejmenším nevyjadřovali příliš pochvalně. Pak Madrah se stal velmi neoblíbeným a dokonce se musel odstěhovat z Ehengu o několik vesnic dál, na okraj Barong

¹²² Mýty jsou posvátné texty, které nemají sloužit k vyprávění kdekoli, ale jsou to příběhy odříkávané třeba i několik dní při animistických obřadech. Například při pohřebních obřadech je vyprávěn mýtus o vzniku smrti, při belianu o vzniku nemoci, ale stejně tak může být vyprávěn mýtus o vzniku vesnice, dlouhého domu, nějaké věci, která je obětována. Děj těchto mýtů se často opakuje. Jména některých duchů a božstev se smí vyslovovat jen při rituálech.

¹²³ Vesnice sousedící s Engkuni, o která cestovatelské průvodce píše jako o „tradiční vesnici“, kterou stojí za to při cestách po Kalimantanu navštívit.

Tongkoku, kde má dnes obchůdek pro turisty s místními předměty a svojí knihou. Částečně to bylo způsobeno závidostí vůči jeho úspěchu a penězům, ale také proto, že vyradil něco, co mělo stále zůstat obyčejným lidem skryto.

Na jedné straně je jeho kniha obřadníky kritizována, na druhé straně, téměř každý mnou dotázaný informátor-laik dříve nebo později nadšeně odříkával mýty, které jsou v této knize obsaženy. Když jsem chtěla slyšet jakékoli jiné mýty a příběhy, například o Kilipovi¹²⁴ nebo o zvířatech, dostávalo se mi všemožných výmluv – že to není pravda, že je to směšné a pro děti, že už žádné neznají apod. Za celou dobu se mi nepodařil zjistit opravdový důvod této neochoty, která byla ve výrazném rozporu s nadšením z příležitosti vyprávět mýty z Madrahovy knihy. Nikdo z informátorů mne také nikdy sám neupozornil, z jakého zdroje „Madrahovy“ mýty převzal, ale naopak prezentoval je jako obecně platné benuacké mýty, jako tradici, která je všemi sdílená.

Tato kniha způsobila v okolí Engkuni velký posun v chápání „tradice“ a přiblížila zjednodušené, původně posvátné texty každému vesničanovi, který měl zájem si je přečíst. Ve svém důsledku pembeliatny tato kniha neohrozila, tak jako tomu například bylo u Ngadžuů. Texty jsou velmi zjednodušené a nikde není návod, jak je správně používat. Laikové dál ctí rituální obřadníky, věří jim, a nikdy by si nedovolili sami něco takového zkoušet. Pokusit se vést ceremonii sám je naprosto nemyslitelné.

Na rozdíl od Ngadžuů přišla kniha mýtů ve správnou dobu, tj. ve chvíli, kdy se začala pověst dajaků lepšit. Bylo to v době, kdy dajacká etnika začala zvedat hlavy a aktivně hledat či vytvářet svojí kolektivní identitu¹²⁵. Benuaqové ji našli ve svých

¹²⁴ Místní mýtický hrdina.

¹²⁵ Sdružování dajaků (zejména v Západním a Centrálním Kalimantanu) má již dlouhou historii. V roce 1926 byl formálně založeno sdružení Pakat Dayak (Dajacká úmluva), které vyrostlo z organizace založené dajackým obchodníkem už v r. 1919. Zástupci Pakat Dayak poslali petici guvernérovi za zlepšení životních podmínek a vyslali do Batávie vyslance s požadavkem, aby také dajakové měli své politické reprezentanty v koloniální správě (Miles 1976, 108-110). Organizace Pakat Dayak se později snažila zdůrazňovat dajacké zvyky a kulturu. V době indonéské revoluce zastávali představitelé Pakat Dayak anti-nacionalistický charakter a podporovali Holanďany proti nové, zejména islámské, republice. Za tuto podporu prosadili Holanďané v ustanovení částečně autonomní administrativní jednotky Dayak Besar (později provincie Kalimantan Tengah – Centrální Kalimantan). Dajacká elita tak získala několik míst v nové administrativní struktuře. V roce 1955 zformovali dajakové politickou stranu na etnickém základě (PPD – Spojená dajacká strana). Přes počáteční podporu však díky vysoké konverzi dajacké elity k islámu a členství v muslimských stranách (zejména Masyumi) nezískala ve volbách důležité místo. Na začátku 60. let Sukarno zakázal strany utvořené na etnickém základě a tak byla PPD zrušena (Betrand 2004:50-51). V době Nového pořádku ztratili dajakové všechnu reprezentaci ve vládních institucích. Až v 90. letech byla dajacká deprivace (vyplývající z různých omezení) pomalu nahrazována rostoucím sebevědomím mezi dajackou elitou a politickými aktivisty. Mnoho z dřívějších politických aktivistů či jejich potomků

mýtech a rituálech, které se staly zároveň i znakem jejich kultury. Kniha Hopese a Madraha tak nakonec spíše podpořila mladé lidi v následování původních tradic. Ve vesnicích, kde jsem prováděla výzkum bylo mnoho mladíků, kteří se chtěli stát pembeliatnem. Někteří však neměli to štěstí, aby si mohli drahé hodiny dovolit a tak se alespoň naučili všechny mýty z Hopesových a Madrahových knih a s nadšením je vyprávěli. Znalost alespoň základních textů vyvolává v lidech nejen pocit, že jejich tradice je zajímavá (a to dokonce i pro americké a australské antropology), ale také zvědavost a snahu naučit se něco víc o sobě a své historii a zároveň tuto znalost zachovat. Zjednodušení a zkrácení mýtů a jejich přeložení do indonéštiny způsobilo, že si lidé tyto mýty snadněji zapamatovávají a jejich přenos je tak rychlejší a zahrnuje širší populaci. Stávají se součástí sdíleného vědění Benuaqů. Opravdová znalost mýtů v rituální řeči však stále zůstává výsadou pembeliatnů/penguarů.

Zjednodušené mýty se stávají objektem v bergerovském a luckmannovském smyslu, tedy jako objektivně dostupné znaky, odpoutané od původního subjektu - rituálu. To znamená, že mohou být použity i mimo rituál a sloužit i k jiným účelům, než bylo původně určeno. Ačkoliv byly rituální texty původně určeny pouze pro komunikaci penguarů/pembeliatnů s bytostmi nadpřirozeného symbolického světa (chápaného jako nereálný), jsou dnes ve zjednodušené podobě využitelné

začalo společně pracovat na ustanovení různých dajackých organizací, ať už typu politické strany nebo neziskových občanských sdružení. Pan-Dajacké uvědomění se rozptýlilo v Západním, Centrálním i Východním Kalimantanu (Maunati 2004). Po pádu Suhartovy vlády na podzim 1998 následovala v březnu 1999 v Jakartě masová demonstrace původních obyvatel, kteří se identifikovali jako *masyarakat adat* (ve významu indigenous people, jak je chápala WGIP v Deklaraci práv původních obyvatel světa, viz. www.un.org) oproti dřívějšímu vnějšímu (vládnímu) identifikování jako *masyarakat terasing* (izolované, vzdálené společnosti ve smyslu necivilizované). Demonstrace byla (tiše, ale výrazně) podporována západními organizacemi. Cílem bylo získat uznání domorodých práv k půdě, práv na vlastní (tradiční) způsob života a tradiční lokální politické uspořádání, větší začlenění do politických funkcí v rámci republiky atd. Demonstrace vyústila v ustanovení Aliance původních obyvatel Indonésie (*Aliansi Masyarakat Adat Nusantara – AMAN*). V této organizaci jsou začlenění spolu s ostatními i dajakové, zejména dajakové Ngadžu z Centrálního Kalimantanu (Persoon 2004).

V provincii Východní Kalimantan vytvořili v roce 1993 představitelé dajacké inteligence a dajačtí obchodníci organizaci *Persekutuhan Dayak Kalimantan Timur* (PDKT), která by se dala charakterizovat jako veřejná organizace s politickými cíli ve vládním sektoru, obchodu i privátní sféře. Cílem byla podpora a rozvoj dajackých (politicko-obchodních) aktivit, zároveň však PDKT významně ovlivnila chápání dajacké etnicity a jejich symbolů. PDKT sdružuje zástupce lokálních etnických skupin Aoheng, Bahau, Bentian, Benuaq, Kajan, Lun Dajeh, Punan, Tundžung a Kenjah. Při druhém setkání v roce 1999 vyslovili představitelé PDKT myšlenku, že je třeba najít nějaké zastupující symboly. Při dlouhém jednání se však zástupci jednotlivých etnických skupin nemohli na jednotě těchto symbolů dohodnout. Nakonec byl za symbol integrace zvolen dlouhý dům (jako symbol komunity žijící pod jednou střechou), který však nebyl pro všechny přijatelný. Účastníci se ptali „*Bude to dlouhý dům ve stylu Kenjahů nebo Tundžungů?*“ (Schiller 2003). Dalšími symboly měly být písně, tance, apod., které měly být prezentovány právě v dlouhém domě v Samarindě.

například při vytváření charakteristiky skupiny, tedy prvku její kolektivní identity. Podobně může sloužit i další z odpoutatelných znaků - tanec.

Na dnešních dajackých festivalech, které jsou v mnohém ohledu jakousi ozvěnou představení v Taman Mini či státní televizi, jsou prezentovány tance různých dajackých etnických skupin. Tyto tance mají samozřejmě poskytnout estetický zážitek, zároveň ale vytvářejí stereotypy o jednotlivých skupinách a stávají se charakteristickými prvky jejich etnické identity. Benuaqové na těchto festivalech předvádějí často tanec ngerankau a zjednodušený tanec pembeliatnů. Tyto tance byly původně součástí rituálů a sloužili pro komunikaci s nadpřirozeným symbolickým světem. Tanec ngerankau byl tančen pro pobavení duší liau a kelelungan při pohřbech, tanec pembeliatnů je součástí dramatizace léčebného procesu při belianu. Vzhledem k propletenosti symbolického světa a každodenní (objektivizované) reality, byly tance samozřejmě určeny i živým účastníkům těchto rituálů. Tanec ngerankau zapojuje participanty pohřbu do společné činnosti a propojuje je sdílenými aktivitami a emocemi. Tanec pembeliatnů naopak vylučuje jakoukoli participaci účastníků belianu, má však moc dostat pembeliatny do extatického stavu, tedy stavu kdy je střet symbolického/nereálného světa a objektivizované reality nejvíce patrný, zároveň vytváří dramatickou atmosféru, která zaměřuje pozornost účastníků obsahu a cíli rituálu a vyvolává silné emoce, zejména co se týče pocitu přítomnosti nadpřirozených sil.

Při svém výzkumu jsem byla mnohokrát přítomna při belianu, vzhledem k tomu, že jsou téměř každodenní součástí života Benuaqů, zejména v době mezi koncem jednoho a začátkem druhého zemědělského roku (tedy zhruba od května do září). Jeden z těchto belianů, *belian sentiu* pořádaný v Benuuq, byl pro mne obzvlášť silným zážitkem.

Belian sentiu je léčebným rituálem s šamanskými prvky (trans, posednutí duchem), který trvá několik dní, obvykle osm. Pembeliatni nepoužívají žádné halucinogenní rostliny, ale extatických stavů dosahují zejména únavou a rytmickou hudbou. Vést belian sentiu je fyzicky i psychicky velmi náročné, protože ve dne v noci, téměř bez přestání a beze spánku neustále pembeliatni rozmlouvají s duchy a prosí je, aby jim přišli pomoci léčit. Přes den jejich činnost sleduje jen několik málo obyvatel domácnosti, někdy dokonce není přítomen ani pacient. Většinu této doby pembeliatni sedí uprostřed místnosti u moyangu [mojang] či balai a rituální řečí zvou duchy, nabízejí jim jídlo, pití, cigarety a různé další pochutiny, odříkávají

rituální texty a mýty o původu nemoci a rituálu a vysvětlující použití jednotlivých předmětů a obětin. Ženy z domácnosti jim pomáhají připravit jídlo a pití, asistují při přípravách obětin, rituálních předmětů a výzdoby. Vrchol rituálu přichází každý den kolem sedmé hodiny (když se setmí). Začátek této významné fáze lze poznat podle zvuku rytmické hudby, který vychází z domu, kde se belian pořádá.

Obyvatelé vesnice Benuq se postupně scházejí v dlouhém domě, usazují se podél zdi a začínají vést rozhovory na různá témata, která se vůbec nemusí týkat belianu. Spíše se zdá, jako by činnost pembeliatnů byla jen doprovodem společných rozmluv. Ženy se baví spolu a zároveň si vypomáhají v případě nošení jídla a čaje nabízeného hostům či pembeliatnům. Muži vytvářejí samostatné hloučky a jsou pohrouženi do rozhovorů nebo vypomáhají s hraním na hudební nástroje. Hudebníci udávají hlavní rytmus na krátké bubny gimar. Doplnuje je jemný zvonivý hlas malých gongů kelentangan. Pembeliani se pro večer převlékli do obřadního oblečení. Mají na sobě dlouhé barevné vyšívání sukne s rostlinnými motivy a na nahé horní polovině těla mají namalované bílé tečky. Na hlavách mají zdobené žlutooranžové čelenky z listů cukrové palmy. Sedí na zemi a odříkávají rituální texty, kterým nikdo z okolo sedících nerozumí¹²⁶. Řeč je zastaralá, obsahuje spousty dlouhých metafor a přirovnání, některé věty jsou různou melodií nebo v jemných slovních obměnách opakovány několikrát.

V jednotlivých dnech má belian různé obměny. Některé prvky jsou však vždy stejné. Po tomto úvodu hudba na nějakou dobu ustane a pembeliatni do té doby sedící na zemi přistoupí k mojangu (*moyang* – svazek nedozrálých plodů betelové palmy) omotanému sarongem, který splývá téměř až k zemi. Pembeliatni¹²⁷ se postaví proti sobě a oběma rukama sevrou tento mojang - místo, kam mají sestoupit přivolání duchové. Recitace se začíná zrychlovat, pembeliatni začínají obcházet do kola a různě kývají sebou i mojangem ze strany na stranu. Jejich pohyby jsou čím dál tím rychlejší a trhavější a recitace je hlasitější.

Najednou vše skončí a opět začne hrát hudba. Většina vesničanů už je shromážděna v domě a je znát, že společné rozhovory ustávají a všechny začíná strhávat divadlo, které se před nimi odehrává. Děti sice stále někde pobíhají a zlobí, ale na televizi, která dál vesele hraje, se už nikdo nedívá. Pembeliatni začínají

¹²⁶ Některým slovům je možné rozumět – jsou to buď benuacká slova, nebo dokonce indonéská, ale celkově nedávají smysl.

¹²⁷ Při belianu sentiu v Benuq byl jeden hlavní zkušený pembeliatn a jeden mladý pembeliatn, který se zatím vedení rituálu od zkušeného pembeliatna učil.

tančit kolem bambusové konstrukce balai uprostřed místnosti ozdobené červenými a žlutými třásněmi, vyrobenými z listů cukrové palmy. Žlutá všem naznačuje, že budou obětovány slepice, červená znamená obětování prasete na závěr obřadu. Také konstrukce balai, která má půdorys zhruba jeden krát dva metry je takto ozdobená a navíc ji svrchu zakrývá látkový baldachýnek. Měla by sloužit jako odpočinek přivolaným duchům. Okolo jsou naskládány různé předměty a obětiny, které jsou duchům, po té, co dorazí do domu, nabízeny. Jedná se o velké gongy, kopí, čínskou vázu, do které se při pohřebních rituálech dočasně vkládají kosti zemřelých, talíře a mísy s obyčejnou i různě upravenou rýží, skleničky s vodou, kokos, ananas a další ovoce, vajíčka, cigarety a svíčky.

Po obětování těchto darů si nemocní, kteří dosud seděli opřeni zády o konstrukci balai, lehnou na zem a pembeliatni je začnou obcházet. Přikládají jim k čelu, na ramena nebo na záda natrhané listy banánovníku a nabírají horkost a odhazují ji z těla pryč. Pak k nemocným položí dřevěné figurky *patung banci* znázorňující lidské postavy. Do těchto figurek jsou umísťováni duchové *banci*, kteří jsou příčinou nemoci. Hudba hraje čím dál tím rychleji. Šamani s sebou prudce trhají, zároveň s umísťováním duchů *banci* do dřevěných figurek ještě vysávají nemoc (či její doprovodné znaky jako je hniloba, divná chuť apod.) a pak rychle běží ke dveřím laminu nemoc vyplivnout. Pembeliatni si často vezmou do pusy kamínek a s nasátou nemocí ho vyhodí z domu. Při pohybu vpřed se neustále otáčí okolo vlastní osy, jsou v extatickém stavu a mají problémy s koordinací. Zdá se, že se každou chvíli srazí, nebo narazí do stěny či některého z účastníků.

Téměř půl hodiny rychlé hudby a divoké pohyby zaměřují pozornost všech jen k pembeliatnům. Silná atmosféra ovlivňuje všechny účastníky, takže jejich emoce a snad i myšlenky jsou sdílené. Ačkoliv jsou všichni ve srovnání s pembeliatny jen pozorovateli, přesto se stávají důležitými účastníky a spoluvůrci rituálu. Jen díky přítomnosti ostatních mohou pembeliatni vytvořit situaci, kdy se střetává objektivizovaná realita s nadpřirozenou (symbolickou). Silná atmosféra vytváří také prostor pro sdílenou víru v nadpřirozené bytosti a jejich léčivé schopnosti. Sdílená realita působí léčebně¹²⁸ na nemocné, kteří jsou středem rituálu a okolo nichž se

¹²⁸ Ačkoli jsem zpočátku pochybovala o léčebné moci takového rituálu, po zážitku z Benuq považuji vzhledem k tomu, že většina nemocí má psychosomatický základ, takový rituál za velmi účinný. Kdyby dokázali naši moderní lékaři vytvořit takovou atmosféru, jakou vytvářejí pembeliatni, nevznikaly by žádné pochybnosti o jejich lékařských schopnostech, které dnes i díky médiím otevírají stále častěji prostor různým alternativám, sahajícím právě do znalostí přírodních národů

všechny večerní aktivity odehrávají.

Poslední den je vyvrcholením všech předchozích dnů. Začátek je podobný, jako předešlé dny. Před nabízením jídla duchům si však každý pambeliatn vezme slepici a přidrží jí hlavu blízko u misky s rýží. Rukou jí nutí, aby si z misky zobla, zatímco polohlasně mluví v rituální řeči. Když si slepice zobnou z misky, začíná hrát hudba a pambeliatni obcházejí středovou bambusovou konstrukci balai. Hudba zrychluje a pambeliatni bambusovou konstrukci obcházejí stále rychleji až se dají do běhu se slepicemi, které si drží nad hlavou. Nato opět přichází chvíle zklidnění a slepice putují do rukou posluhujícím pomocnicím. Pambeliatni pak stejně jako předchozí dny chladí horečku a vysávají nemoc.

Kolem půlnoci aktivity v domě utichají a pambeliatni a všichni účastníci se přesouvají ven, k místu kde vesnice hraničí s lesem. Tam je již připravená čtvercová ohrádka s bambusovou konstrukcí balai, která je podobná té v domě. Celou scénu osvětlují dvě karbidové lampy. Na police konstrukce jsou položeny dřevěné figurky s nemocemi a ostatní rituální předměty z domu. Pambeliatni stojí v ohrádce, kam nikdo jiný nemá přístup, drží slepice, které před tím v domě krmili a odříkávají rituální texty. Na konci slepice podříznou. Opodál účastníci rozdělali oheň a poblíž umístili hudební nástroje z domu. Cestu od domu lemují sloupky s malými pletenými košíky. Do těch jsou duchům postupně dávány obětiny, mezi nimiž je i krev a peří zabitých slepic. Podříznuté slepice jsou i s peřím dány na rošt nad ohněm.

V ohrádce okolo konstrukce balai také leží připravené svázané prase, které po slepicích přichází na řadu. Pambeliatni je rychle, aniž by zakvičelo, usmrtí probodnutím oštěpem. Pak prase přenesou blíž k ohni, podélně mu rozříznou břicho a na misku vyjmou játra. Z jater se snaží zjistit, jestli byl rituál proveden správně a duchové oběť přijmou. Ostatní muži břicho zašívají, prase dávají na oheň a pambeliatni se vrací do své ohrádky okolo balai a dál odříkávají rituální texty. Maso obětovaných zvířat je pak rozdáno pambeliatnům a účastníkům rituálu. Esenciální složka připadla jako odměna pomocným duchům.

I když rituály sentiu nejsou příliš staré (Weinstock (1983) datuje jejich vznik na začátek 20. století, místem vzniku je podle něj oblast Pahu), jsou mezi Benuaqy

a východní medicíny (homeopatie, akupunktura, léčitelé, atd.) Na druhou stranu, například malárii, vzteklinu nebo otravu, časté místní problémy, pambeliatni a jejich duchové skutečně vyléčit nedokáží i když díky navození příznivého psychického stavu, dokáží jejich průběh zmírnit.

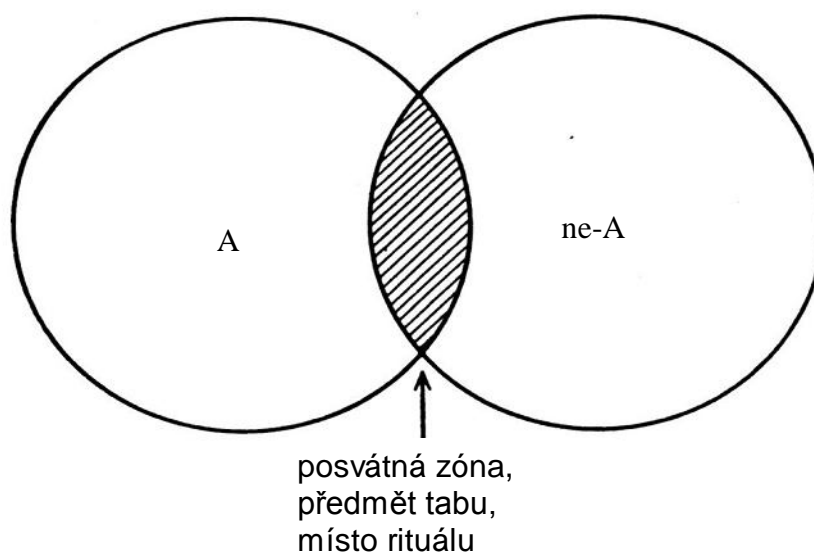
velmi oblíbené a není proto divu, že se staly i znakem jejich identity. Vedle tance ngerankau bývá na festivalech předváděna i zjednodušená verze výše popsaného belianu. V případě tance ngerankau tančí i při skutečném rituálu kuangkai obyčejní lidé, což však v případě skutečného belianu neplatí. Festivalů se však účastní „profesionální“ i neprofesionální vesnické soubory, takže tanečníci nemusí (a obvykle nejsou) být zasvěcenými pembaliati. Tanec pembaliati se tak stal odděleným znakem od původního objektu belianského rituálu a je zde využíván ke zcela jiným účelům.

Na festivalu v Kutai Barat v roce 2004¹²⁹ byla skupina Benuaqů prezentována právě předvedením belianu sentiu. Na barevně osvětlené pódium s elektronicky ozvučenými hudebníky přitančili dva „pembaliati“ ozdobení žlutými a oranžovými třásněmi na rukou a věncem na hlavě. Na sobě měli jen dlouhou barevnou sukni, horní polovinu těla měli nahou (bez bílých teček, které se používají při skutečném obřadu). Za nedlouho přišla žena v „tradičním“ oblečení a s „tradičním“ ratanovým batůžkem. Další, podobně oblečená žena přivedla mladíka s šátkem na hlavě podpírajícího se holí. Mladík si lehl na zem, ženy vyndaly z batůžků natrhané listy a položily je mladíkovi na hrudník. „Pembaliati“ okolo něj začali tančit (spíše poskakovat), shýbali se, utírali mladíka listy, hladili mu rukama hrudník. Po chvíli byl mladík vyléčen, zdravě vyskočil a odnášel si s sebou hůl. Ženy sbalily natrhané listy a odešly společně s „pembaliati“. Kromě ozdob a natrhaných listů se nevyskytly žádné obětiny a žádné obřadní předměty, žádná krev ze zabíjených zvířat, ani lidé napůl v transu neustále se opakujícími rytmy. Předvedení belianu sentiu, který trvá několik dní, bylo samozřejmě jen pouhou zkratkou obřadu. Tato zkratka je velmi podobná zkráceným mýtům Hopese a Madraha. Zkrácená verze belianu, stejně jako zkrácená verze mýtů, zatím nijak neohrozila skutečný belian. Obě zkratky se přitom staly znakem „benuacké identity“. Podle Rappaporta vytvářejí rituály konvenční stavy věcí (prostý fakt) a tím je činí reálnými (1999:117). Rituály a rituálně vytvářený symbolický svět Benuaqů se staly faktem, staly se součástí objektivizované každodenní reality a tím byly internalizovány jako součást jejich identity. Jejich znaky – zjednodušené verze těchto rituálů a jejich součástí – pak jsou určeny pro komunikaci s vnějším sociálním prostředím (jinými skupinami).

¹²⁹ Informace získaná na základě videonahrávky, kterou pořídil a následně mi poskytl jeden z informátorů.

Rituál je způsob komunikace, někteří lidé jsou určeni jako přenašeči, jiní jako příjemci. Zároveň však má rituál důležitou funkci při autokomunikaci (Rappaport 1999:51), to znamená, že vysílači rituálních zpráv jsou současně jejich nejdůležitější příjemci (srov. Geertz 2000)

Rituál je tedy zprostředkovatelem kulturních sdělení, který umožňuje lidem upravovat jejich sociální řád a zároveň upevňovat jeho základní kategorie. Sdělení, která jsou přenášena rituálem využívají systém ohraničených kategorií a podporují tak kontinuitu a flexibilitu sociálního řádu. Systém kulturních kategorií je tím stále udržován v pohotovosti, aby mohl reagovat na lidské potřeby, čímž je zachována smysluplnost kultury (Leach 1968). Hranice mezi kategoriemi nejsou vždy ostře vymezené a tak není vždy úplně jasné, kde končí jedna kategorie a začíná druhá. Tam, kde dochází k překrytí okrajů dvou kategorií, tedy v jakési přechodové zóně, může vzniknout potenciální konflikt či tření. Proto je nutné přechod z jedné kategorie vyplnit rituálem, který konfliktní tendence dokáže utišit a zároveň pomůže účastníky provést nejistým územím (Leach 1976).

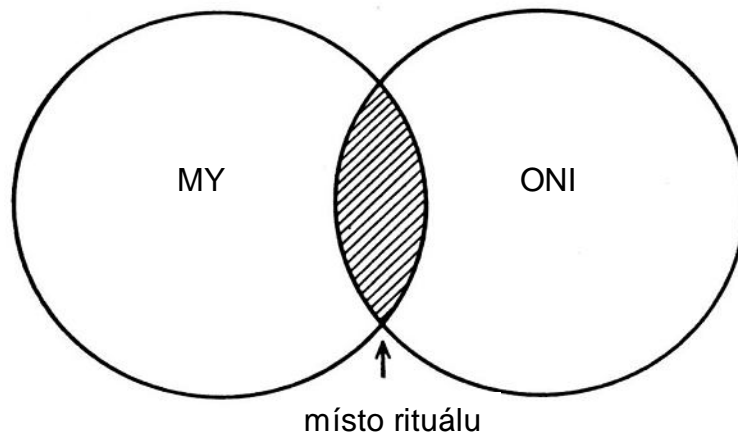


Obr. 3: Překrývání kategorií a místo rituálu (podle Leache, 1976).

Leach má na mysli přechodové rituály a kategorie typu živý / mrtvý, svobodný / ženatý, chlapec / muž. Podobně však takovými kategoriemi mohou být například Benuaqové / ostatní dajakové, Dajakové / lidé okolního světa, Východ / Západ,

původní obyvatelé světa / obyvatelé moderních států a podobně. Také těmto kategoriím přiřkládají lidé velký význam a také zde nacházíme chování, které lze chápat jako rituály. Příkladem mohou být různá folklorní vystoupení (ať už například v Taman Mini, nebo na dajackém festivalu) nebo politické a mediální vystoupení na téma týkající se těchto kategorií. Posvátné se nemusí vztahovat jen k „božskému“ či „nadpřirozenému“, ale může zahrnovat jakékoliv charismatické prvky či osoby – například i moc, prestiž, identitu¹³⁰ apod. Posvátno můžeme chápat jako relativní záležitost, která se různě pozměňuje podle situace. Rituál tak sám může určit, co je posvátné a ne pouze reagovat na posvátné, jako na něco daného a neměnného (viz např. van Gennep 1996).

¹³⁰ Jako posvátno můžeme chápat také etnicitu. Etnicita spojuje jednotlivce skrze prožitou společnou životní zkušenost a očekávání do budoucnosti (Ross 2001). Jak uvádějí Fenton (1999), Barth (1998) a Eriksen (2002, 2007), etnicitu je třeba chápat jako sociální proces neustálého posouvání hranic a identit v sociálním životě. Etnická identita je součástí individuálního a kolektivního vědomí a jednání a variuje v intenzitě a v závislosti na kontextu. Podle Fentona (1999) je etnicita formována třemi proměnnými: prostorem (lokální-globální), rozsahem (mikro-makro) a formálností (neformálnost-konstitucionalizace). Na příkladu dajaků je na lokální úrovni rozlišováno mezi jednotlivými lokálními skupinami, například Luanganové vs. Ngadžuové či podskupinami, například Benuaqové vs. Bentianové, Ngadžuové Katingan vs. Ngadžuové Kahaian. Na globální úrovni však všechny tyto skupiny vystupují společně jako dajakové ve vztahu k Malayům či Indonésanům, nebo jako původní obyvatelé světa ve vztahu k modernímu globálně-kapitalistickému uspořádání dnešního světa. Na mikro-sociální úrovni, tedy úrovni individuálních sociálních interakcí je vyjednávání etnické identity součástí každodennosti. Jako příklad můžeme uvést situaci, kdy si Benuaq přivedl do své vesnice manželku Javánku, jejíž etnicita je pak každodenně konfrontována s etnicitou Benuaqů. Na makro-sociální úrovni, v rámci důležitých ekonomických a politických struktur sociálního řádu, se může jednat například o dostupnost centrální moci pro Benuaqa, která je mnohem menší ve srovnání s dostupností moci pro Javánce. Etnicita může být záležitostí zvyku (obvyklosti) (všichni kdo jsou dajakové to o sobě vědí) nebo záležitostí práva (Indonéská vláda může zákonem deklarovat, že kdo má nejméně 2 generace předků dajackých, ten je dajakem). Snahu o konstituování dajacké etnické identity vykazují různé sněmy, kde zástupci jednotlivých dajackých skupin jednají o charakteristických znacích dajacké identity (viz např. Schillerová 2003). Při vyjednávání dochází ke kombinaci těchto jednotlivých prvků. Příkladem může být úsilí dajackých elit vytvořit pan-dajackou identitu, která by byla dostatečně (politicky, ekonomicky a právně) silná při střetu s národní indonéskou identitou.



Obr. 4: Střet kategorií „my“ a „oni“ a rituálně potvrzované hranice těchto kategorií.

Rituály se vyskytují v místě střetání hranic různých kategorií, jež jsou různě definovány a obvykle k sobě vystupují v dichotomii a jejichž hranice nejsou obvykle jasně rozpoznatelné. Dajak je zároveň dajakem, ale také obyvatelem Indonésie, což s sebou přináší rozdílné role a práva a povinnosti a potřebu vyjasnit svojí identitu a místo ve společenském řádu světa. Rituály jsou součástí (vědomého i nevědomého) vytváření, udržování či přetváření skupinové reality, čímž zároveň působí na identifikaci jednotlivce i celé skupiny. Sociální realita zahrnuje současně svět, který je považován za skutečný a svět, který je považován za imaginární. Tato sociální realita je objektivizována chováním jednotlivců a je komunikována každodenními interakcemi a rituálním chováním. Rituály fungují jako efektivní komunikační médium a mají tak moc vytvářet a pozměňovat vztahy mezi jednotlivci i celými skupinami.

6. ZÁVĚR

Ve své práci jsem se snažila najít odpověď na otázku, jakou roli hraje rituál při utváření, zachovávání či přetváření objektivizované reality a sociálních vztahů, jak může posloužit v případě krizí skupiny, ať už je tato krize způsobena úmrtím jednoho z jejích členů a/nebo vnějšími vlivy a jakou hraje úlohu při formování a prezentování etnické identity skupiny, a to na příkladu pohřebních rituálů dajaků, zejména současných Benuaqů ldatn z východního Kalimantanu.

Dajakové museli ve své, bohužel nepřilíživě zmapované, historii čelit mnohým vnějším tlakům, které měly významný vliv na podobu i význam jejich rituálů. Již samotná kategorie „dajakové“ byla uměle vykonstruována vnějšími pozorovateli, kteří dajakům přisoudili různé charakteristiky. Za dajaky byli zpočátku obecně a vcelku neutrálně označováni obyvatelé vnitrozemí Bornea, kteří se odlišovali od přistěhovalců, zejména Malajů na pobřeží. Protože Malajové byli muslimové, byli takto dajakové, jakožto animisté, od Malajů odlišeni i po stránce náboženské. Místo a náboženství hrály důležitou roli pro identifikování dajaků. Samotní dajakové toto označení nepoužívali či ho dokonce odmítali. Používání termínu dajak, jako označení původních obyvatel bornejského vnitrozemí se ustálilo v 19. století.

Z původního, snad neutrálního označení se postupně pojmenování dajak stalo pejorativním označením. Dajakové se v očích kolonistů stali necivilizovanými pohany, které je třeba civilizovat, vštípit jim hygienické návyky, ukázat moderní způsob života a zároveň kristianizovat. Tento přístup v mnohém převzala i vláda nově ustanovené svobodné Indonéské republiky, která byla složena zejména z Javánců. Dajakové byly zahrnuti do kategorie zaostalých, které je třeba podrobit procesu modernizace a pokroku, s čímž souvisel i velký důraz na jejich islamizaci. Vedle označení dajakové, je také etnické rozdělení Bornea výsledkem práce koloniálních úředníků a antropologů, které později převzali a doplnili indonéští administrátoři. Takové skupiny dajaků, jako Ibanové, Dusunové či Luanganové jsou podobnými konstrukty, jako samotné označení dajak. Ani tato pojmenování nebyla zpočátku zástupci takto pojmenovaných skupin přijímána. V některých případech však došlo časem k jejich přijetí (například Ibanové), v jiných jejich odmítání stále trvá (například Luanganové). Samotné tyto kategorie jsou stále ještě hrubým členěním. Sami dajakové se dělí na mnohem menší celky. V mnoha případech je pro jejich vlastní identifikaci důležité místo, kde žijí (nejčastější je identifikace

s řekou). Podle Sillandera (1995) a Tsingová (1994) nebyla kolektivní identita či etnicita dříve nijak silná, ale byla vytvořena až na základě vnějších tlaků, a to zejména ze strany indonéské vlády.

Dajakové na jedné straně různé vnější nálepky odmítali, na druhé straně se postupně staly součástí jejich objektivizované reality. Kolektivní identity se staly prostředkem maskování či odmítnutí a boje proti majoritní společnosti.

Protože jako malé roztříštěné skupiny s různými cíli a postupy by dajakové nebyli schopni odolávat vnějším tlakům, snaží se dajacké elity vybudovat jakousi pan-dajackou organizaci, která by měla větší moc při vyjednávání o dajackých otázkách. Kořeny této snahy o vytvoření pan-dajacké organizace sahají velmi hluboko – již v roce 1926 vzniklo sdružení Pakat Dayak (Dajacká úmluva). Přesto se dodnes zástupci různých dajackých skupin nedokázali shodnout na dajackých charakteristikách, které by vytvořily jasný symbol dajacké identity. Dajakové tedy nejsou homogenní skupinou, neexistuje jednotné kritérium, které by je definovalo. Mnoho dajaků se však k „dajactví“ hlásí, takže již nelze mluvit o „virtuální“ skupině konstruované někým z vnějšku. Mohli bychom rozlišovat mezi dajaky s malým d, jakožto skupinou viděnou z vnějšího pohledu a Dajaky s velkým D, jakožto skupinou vytvořenou lidmi, kteří se k dajacké identitě aktivně hlásí. V mnoha případech se tyto kategorie budou překrývat, je však i mnoho těch, kteří by, obzvlášť dříve, nebyli mezi dajaky přijímáni a dnes se k dajactví hlásí. Jsou jimi zejména muslimští konvertité, kteří se svojí konverzí vzdali dajactví, obvykle se odstěhovali z dajacké vesnice a přestali se účastnit dajackých rituálů. I když nebyli dále považováni za dajaky, mnohdy se dnes sami k dajactví přihlašují a vytvářejí lokální dajacké organizace. Příkladem mohou být Pasirové, kteří ještě před dvaceti lety nebyli považováni za dajaky (vzhledem k opuštění tradičního způsobu života a konverzi k islámu), zatímco dnes je spojení „dajakové Pasir“ čím dál častější a sami Pasirové se za Dajaky považují¹³¹. Někteří z konvertitů, zejména mezi Ngadžuy, se snaží naplnit své dajactví tím, že si na konci svého života přejí tradiční dajacký pohřeb (Schiller 1997). Být „Dajakem“ dnes spíše zahrnuje přihlášení se k dajactví a praktikování tradičních rituálů (často pod hlavičkou adatu), zatímco místo nemusí být důležité, zejména v případě dajaků žijících ve městech na pobřeží.

¹³¹ Na základě krátkého výzkumu mezi Pasiry v Pinang Jatus, 2005.

Lokální dajacké skupiny však zahrnují ve své identifikaci mnohem více kritérií. Nelze říci, že by jedno bylo důležitější, než druhé. Jde spíše o kombinaci různých kritérií jejichž jednotlivé důležitosti záleží na situaci. Cítí se být dajaky – Benuaqy – Benuaqy Idatn. Jestliže jde o specifikaci Benuaqů Idatn, vystupuje jako důležitý prvek kritérium místa (Idatn). Benuaqové zahrnují několik podskupin, které žijí v povodí jednotlivých řek, podle kterých se jmenuje celá oblast a zároveň benuacká skupina. V případě specifikace Benuaq se jedná spíše o společný obsah adatu (rituály, tradiční právo), podobný způsob života a společný jazyk. Podle Benuaqů vzniklo jejich pojmenování podle názvu stromu nuaq, jehož dřevo, obsahující toxické látky, používali Benuaqové k lovu ryb. *Be-nuaq* znamená „ten, který používá nuaq“. Takové vysvětlení názvu Benuaqů odkazuje na skutečnost, že Benuaqové vždy žili podél řek a živilo se lovem ryb. Důležitou roli tedy hraje i odkazování k historii, zaznamenané v mýtech. Mýty a rituály se stávají čím dál častěji důležitým znakem identity lokálních dajackých etnik a nejinak je tomu v případě Benuaqů. Působení rituálů směřuje dovnitř i vně skupiny a v rámci těchto směrů mohou být sledovány různé cíle.

Na vnitřní úrovni jde o vyjednávání identity jednotlivců v rámci celé skupiny. Podoba a provedení pohřebního rituálu poukazuje na postavení mrtvého i členů jeho rodiny, na jeho prestiž a bohatství. Každému Benuaqovi je uspořádán první sedmidenní rituál Param Api, avšak druhý rituál si může dovolit jen část Benuaqů. I když dříve byl kuangkai určen pravděpodobně jen pro náčelníky či mantiqy, není dnes omezen na konkrétní sociální vrstvu. Druhý rituál je finančně i časově velmi náročný, jeho minimální délka je 21 dní a na úhradu nákladů se skládají členové rodiny mnoho let. Někdy proto bývá nahrazen levnějším rituálem kenyau, který je kratší a neobsahuje manipulaci s ostatky zemřelého. I jeho uspořádání je však pro nejchudší rodiny nemožné. Téměř každý Benuaq přesto považuje uspořádání kenyau nebo spíše kunagkai za svojí povinnost vůči rodičům/předkům, jako způsob vyjádření náležitosti do skupiny („tak se to dělá“) a zároveň jako prostředek zvýšení sociální prestiže. („může si to dovolit“).

Vedle samotného uspořádání pohřbu obsahuje rituál mnoho prvků, které slouží pro komunikaci a vyjednávání identity jeho pořadatelů i zúčastněných. Při první pohřební fázi jsou vystavovány různé předměty okolo mrtvého (rakve s mrtvolou), které poukazují na bohatství zemřelého a jeho rodiny. Součástí jsou čínské vázy, mosazné gongy, ale také rituální meče mandau. To vše je velmi ceněno a čím více

a kvalitnějších předmětů je vystaveno, tím je rodina považována za „lepší“. Pořádající rodina musí zároveň poskytnout všem hostům jídlo, které host nesmí odmítnout. Při podávání jídla je patrné rozdělení hostů na vážené a méně vážené. Váženější hosté mají jídlo bohatší, méně váženým hostům je nabízeno jídlo ochuzené. Jídlo je součástí recipročních vztahů. Je však nabízeno i těm, od kterých se vzhledem k jejich chudobě neočekává, že by mohli hostinu opětovat. Tito lidé jsou jedni z těch, kteří dostávají ochuzené jídlo. Lidé také hodnotí rituál, jestli obsahoval všechny prvky, které měl obsahovat, jestli byl dostatečně okázalý, jestli si to zemřelý zasloužil či ne apod., což ve formě „drbů“ opět zvyšuje nebo snižuje prestiž pořádající rodiny.

I při druhém rituálu, kuangkai, hosté pečlivě sledují průběh a provedení pohřbu, registrují hodnotu různých použitých předmětů a „nákladnost“ a okázalost pohřbu, čímž samozřejmě dochází k hodnocení pořádajících, jejichž pověst opět může stoupat, případně klesat. K nejdůležitějším předmětům patří čínské vázy a mosazné gongy, které jsou vysoce ceněným majetkem děděným v rámci rodiny z generace na generaci. Tyto předměty někdy bývají půjčovány, rodina, která je vlastní (půjčuje) je považována za „lepší“. I při druhém pohřbu jsou jasně rozdělené role jednotlivých pořadatelů a hostů a s tím souvisí jejich statusy a identita, kterou se mohou snažit vyjednávat. Kuangkai bývá pořádán pro více zemřelých členů rodiny. Chudé rodiny se někdy snaží, aby ušetřili náklady, spojit s bohatší rodinou a uspořádat kuangkai společně. Pořádající rodiny však na tyto žádosti přistupují jen v ojedinělých případech.

Během pohřebního rituálu je potvrzována/vyjednávána identita jednotlivých účastníků. Nejnázornější příkladem může být člověk, který vykopává ostatky. Vzhledem k tomu, že je tato činnost považována za nečistou, jsou jí ochotni vykonávat jen ti, pro které je výplata za vykopání ostatků vítaným příjmem. Ostatky tak vykopávají jen hodně chudí lidé. Tomu, kdo ostatky vykopal, je v průběhu rituálu také poskytnuto jídlo, které však nesmí konzumovat v přítomnosti ostatních, případně k nim musí být otočen zády. I když by mělo rituální znečištění trvat jen v průběhu pohřbu, mohou rezidua přetrvávat déle. Jde-li například k takovému člověku někdo na návštěvu, nevezme si od něho nabízené jídlo (což je jinak považováno za velkou urážku a slušností je alespoň okusit). Podobně jeho děti mohou být ve škole či ve společnosti vrstevníků odsouváni na okraj skupiny.

Pohřební rituál vytváří a potvrzuje vazby mezi různými jednotlivci a zároveň potvrzuje či pozměňuje jejich identitu.

Některé z těchto prvků rituálu jsou transcendovány do symbolického světa. Například nemůže-li si rodina dovolit vykopat pro mrtvého nový hrob, musí i duše liau přebývat ve vesnici mrtvých ve starém domě. Kolik jídla se při pohřbech zkonsumuje a jak drahé předměty se vystaví/použijí, tolik jídla a předmětů bude mít duše liau k dispozici. Hmotné složky věcí hrají důležitou roli v našem světě, zatímco esenciální složky mají důležitou roli ve světě symbolickém. Ačkoliv je symbolický svět konstruován a považován často za nereálný, má moc ovlivňovat každodenní realitu a chování živých lidí. Činnosti účastníků pohřbu jsou transcendovány podobně, jako předměty. Například tanec ngerankau, součást druhého pohřebního rituálu kuangkai, je tančen částečně pro pobavení duší zemřelého, částečně však vyjadřuje cestu duše zemřelého, liau, do zászvěti Lumut. Zároveň tanec spojuje účastníky pohřbu při společné aktivitě.

V rituálu dochází k propojení každodenní reality se symbolickým světem. Oba světy se navzájem střeťávají a ovlivňují. Význam symbolického světa spočívá v tom, že dává vše na své místo. Podoba a opodstatněnost rituálu se opírají o benuaqský mýtus o vzniku smrti a pohřebního rituálu. Při tomto rituálu, stejně jako při jiné opakované institucionalizované činnosti je konstruována a objektivizována sociální realita. Rituál se stává součástí každodenní reality, součástí života jedinců, které přesahuje svojí trvalostí. Rituál, jakkoliv je jeho obsah proměnlivý, tu byl před nimi a bude i po nich. Je proto objektivní součástí jejich světa.

Z tohoto pohledu není překvapivé, že se tradiční rituál může stát, jakožto tradice, znakem kolektivní identity. Můžeme to nazvat jako vnější směřování rituálu. Rituál je na této úrovni, vzhledem k pozměněné funkci zjednodušen, tak aby byl jako znak snadno zapamatovatelný a sdělitelný. Jako znak identity Benuaqů se na dajackých festivalech objevuje tanec ngerankau, zjednodušený tanec pembeliatnú a zjednodušené mýty. Jakožto objektivizované znaky byly tance a mýty odtrženy od jejich původního kontextu a mohou tak sloužit novým účelům.

Mýty byly texty, které neměly být vyprávěny mimo kontext rituálu. Byly to v podstatě rituální texty, které byly vyprávěny rituální řečí i několik dní v průběhu rituálu a přenašeči jejich znalosti byli pouze zasvěcení pembeliatni a penguarové. Poté, co byly díky antropologickému výzkumu přeloženy do srozumitelného jazyka (indonéštiny a angličtiny), staly se dostupné pro všechny nezasvěcené Benuaqy.

I když se penguarové a pembeliatni proti nim ohrazují, běžní Benuaqové je znají a prezentují je jako tradici. Vzhledem k původní složitosti těchto textů, jde o výrazné zjednodušení, proto jsou na jednu stranu dobře zapamatovatelné, na druhou stranu nemohou zatím ohrozit instituci pembeliatnů/penguarů. V mnoha případech však přitahují mladé Benuaqy, aby se penguary/pembeliatny stali.

Podobně i tanec pembeliatnů předvádějí na pódíích lidé, kteří nemusí být pembeliatny. Jedná se však o velké zjednodušení původního belianu, které zatím nijak neohrožuje jeho „skutečnou“ podobu.

Rituál, zejména pohřební, podporuje kontinuitu a flexibilitu sociálního řádu a udržuje v pohotovosti systém kategorií (Leach 1968, 1976). Těmito kategoriemi mohou být jak živý – mrtvý, tak i například Benuaqové – ostatní dajakové, Dajakové – Indonésané apod. Tím mohou pozměňovat identitu jednotlivců i skupin, stávají se komunikačním médiem, které má moc vytvářet a pozměňovat vztahy mezi jednotlivci i celými skupinami. Na vnitřní úrovni nacházíme snahu jednotlivých participantů vyjednávat svojí identitu (politika osobní identity), na vnější úrovni snahu participantů vyjednávat skupinovou identitu (politika kolektivní identity).

Pohřební rituál a v něm objektivizovaný symbolický svět hraje důležitou roli v zachování kontinuity skupiny z pohledu jejích členů. Smrtí konstruování identity jednotlivce nekončí a nekončí ani jeho členství ve skupině. Odkazováním se k předkům potvrzují Benuaqové trvalost skupiny a vytváří a zachovávají vzájemné sociální vztahy. Zároveň může být zjednodušený pohřební rituál, či jeho část využit k zachování kontinuity skupiny z pohledu z vnějšku. Může být znakem tradice skupiny, který odkazuje na její specifčnost, historii i kolektivní identitu.

7. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- ACHMAD H.: *Upacara tradisional "Kuangkay" suku Dayak Benua daerah Kalimantan Timur*. Propinsi Kalimantan Barat: Departemen pendidikan dan kebudayaan, 1990-1991.
- ADAMS K.M.: Making-up the Toraja? The appropriation of tourism, anthropology, and museums for politics in upland Sulawesi, Indonesia. *Ethnology* 1995; 34: 143-54.
- ADAMS K.M.: Ethnic tourism and the renegotiation of tradition in Tana Toraja. *Ethnology* 1997; 36: 309-321.
- AICHNER P.: Punan, Penan, Bukitan, Kajaman, Kajang and Kayan. *Sarawak Museum Journal* 1958; 8 : 741.
- ALLERTON C.: Authentic housing, authentic culture? Transforming a village into a "tourist site" in Manggarai, Eastern Indonesia. *Indonesia and the Malay World* 2003; 31 : 119-28.
- APPELL G.N.: Ethnography of Northern Borneo: Critical Review of Some Recent Publications. *Oceania* 1967; 37: 178-185.
- ARAGON L.V.: *Fields of the Lord. Animism, Christian minorities, and state development in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- ATKINSON J.M.: Religions in dialogue: the construction of an Indonesian minority religion. In SMITH KIPP R., RODGERS S. (eds.): *Indonesian religions in transition*. Tuscon, University of Arizona Press, 1987: 171-186.
- AVÉ J.B.: "Kaharingan" and "Heaten", some additional remarks. *Borneo Research Bulletin* 1982; 14: 34-6.
- AVÉ J.B., KING V.T.: *Borneo: The People of the Weeping Forest*. Leiden: National Museum of Ethnology, 1986.
- BAHUCHET S.: The Situation of Indigenous Peoples in Tropical Forest. *APFT Pilot Report* 1998. Dostupný na http://lucy.ukc.ac.uk/Sonja/RF/Ukpr/Report_c.htm.
- BAKER R.: *Legitimizing identities*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- BARNES G.: Punan Cemeteries in the Niah River. *Sarawak Museum Journal* 1958; 8: 639-46.
- BARRETT R.J. , LUCAS R.H.: The Skulls are Cold, the House is Hot: Interpreting Depths of Meaning in Iban Therapy. *Man, New Series* 1993; 28: 573-96.
- BARTH F. (ed.): *Ethnic groups and boundaries*. Prospect Heights: Waveland Press, 1998.
- BEECH M.W.H.: Punans of Borneo. *Man* 1911; 11: 17-8.
- Beheading: A Dayak ritual. *The Jakarta Post*, 23. 2. 2001.
- BELL C.: *Ritual*. New York: Oxford University Press, 1997.

- BERGER P.L. , LUCKMANN T.: *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 1999.
- BERTRAND J.: *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BHARATI A.: Anthropological Approaches to the Study of Religion: Ritual and Belief Systems. *Biennial Review of Anthropology* 1971; 7: 230-82.
- BITSCH J.: *Do hlubin džungle*. Praha: Orbis, 1967.
- BOCK C.: *The Headhunters of Borneo: A Narrative of Travel up the Mahakam and down the Barito*. Singapore: Graham Brash Ltd, 1888.
- BOCOCK R.: *Ritual in industrial society; a sociological analysis of ritualism in modern England*. London: Allen & Unwin, 1974.
- BONOH Y.: *Belian Bawo*. Samarinda: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kantor Wilayah Propinsi Kalimantan Timur, 1984-1985.
- BONSU S.K., BELK R.W.: Do not go cheaply into that good night: Death-ritual consumption in Asante, Ghana. *Journal of Consumer Research* 2003; 30: 41-55.
- BOURDIEU P.: *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- CALHOUN C. (ed.): *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- CHALMERS, I.: The dynamics of conversion: the Islamisation of the Dayak peoples of Central Kalimantan. In: VICKERS, A. AND HANLON, M. *The 16th Biennial Conference of Asian Studies Association of Australia (ASAA)*, University of Wollongong, Australia, 26 - 29 June 2006.
- CHAMBERT-LOIR H. , REID A. (eds.): *The Potent Dead: Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
- COLLINS R.: On the microfoundation of macrosociology. *American Journal of Sociology* 1981; 86: 984-1014.
- COLLINS R.: Interaction ritual chains, power and property: the micro-macro connection as an empirically based theoretical problem. In: ALEXANDER J.C., GIESEN B., MUNCH R., and SMELSER N.J. (eds.): *The micro-macro link*. Berkeley: California University Press, 1987: 193-206.
- COOMANS M.: *Manusia Daya*. Jakarta: PT Gramedia, 1987.
- COVILLE E.: Centripetal ritual in a dcentered world: changing Maro performances in Tana Toraja. In: RUSSELL S.D., CUNNINGHAM C.E. (eds.): *Changing lives, changing rites. Ritual and social dynamics in Philippine and Indonesian uplands*. Michigan: University of Michigan, 1989: 103-135.
- CRAIN M.M.: Remaining identity, cultural production and locality under transnationalism: performances of San Juan in the Ecuadorean Andes. In HUGHES-FREELAND F., CRAIN M.M. (eds.): *Recasting ritual. Performance, media, identity*. London: Routledge, 1998: 135-160.

- CSORDAS T.J.: Ritual healing and the politics of identity in contemporary Navajo society. *American Ethnologist* 1999; 26: 3-23.
- CUNNINGHAM C.E.: Celebrating a Toba Batak national hero: an Indonesian rite of identity. In RUSSELL S.D., CUNNINGHAM C. E. (eds.): *Changing lives, changing rites. Ritual and social dynamics in Philippine and Indonesian uplands*. Michigan: University of Michigan, 1989: 167-200.
- DAHL O.C.: *Migration from Kalimantan to Madagascar*. Oslo: Norwegian University Press, 1991.
- DE COULANGES F.: *Antická obec*. Praha: Sofis a Pastelka, 1998.
- DOUGLAS M.: *Natural symbols*. New York: Pantheon Books, 1982.
- DOUGLAS M.: *How institutions think*. New York: Syracuse University Press, 1986.
- DUBOVSKÁ Z., PETRŮ T., ZBOŘIL Z.: *Dějiny Indonésie*. Praha: Lidové noviny, 2005.
- DURKHEIM E.: *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- ELIADE M.: *Myth and reality*. New York: Harper and Row, 1963.
- ERIKSEN T.H.: *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press, 2002.
- ERIKSEN T.H.: *Antropologie multikulturních společností*. Praha: Triton, 2007.
- EVANS I.H.N.: Notes on The Religious Beliefs, Superstitions, Ceremonies and Tabus of the Dusun of Tuaran and Tempassuk District, British North Borneo. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1912; 42: 380-396.
- EVANS I.H.N.: Notes on some beliefs and customs of the "Orang Dusun" of British North Borneo. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1917; 47: 151-159.
- FENTON S.: *Ethnicity. Racism, Class and Culture*. New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- FEUILLETAU DE BRUYN W.K.H.: De Njoelibeweging in de Zuider- en Oosterafdeeling van Borneo. *Koloniaal Tijdschrift* 1934; 23: 41-65.
- FURNESS W.H.: *The home life of Borneo head-hunters*. Philadelphia: J.B.Lippincott Comp., 1902.
- GEERTZ C.: *Islam Observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- GEERTZ C.: *Negara*. Guildford: Princeton University Press, 1980.
- GEERTZ C.: *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000.
- GLUCKMAN M.: *Order and rebellion in tribal Africa*. New York: Free Press, 1963.
- GOFFMAN E.: *Interaction ritual*. Chicago: Aldine Pub. Co, 1967.
- GOFFMAN E.: *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999.

- GRABOWSKY F.: Die "Olon Lowangan" in Südostborneo. *Das Ausland* 1888; 30: 581-4.
- GÖNNER C.: *Resource Management in a Dayak Benuaq Village: Strategies, Dynamics and Prospects*. Eschborn: GTZ, 2000.
- GÖNNER C. *A Forest Tribe of Borneo: Research Use among the Dayak Benuaq*. New Delhi: D.K. Printworld, 2002.
- HADDON A.C.: *Headhunters*. London: Mathuen, 1901.
- HADDON E.B.: Note on Peoples of Borneo. *Man* 1905; 5: 22-5.
- HARDELAND A.: *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*. Amsterdam: Muller, 1859.
- HARRISSON T.: Explorations in Central Borneo. *Geographical Journal* 1949; 114: 129-49.
- HARRISSON T.: Human Studies in Central Borneo. *Man* 1950; 50: 19-20.
- HARRISSON T.: New archaeological and ethnological results from Niah caves, Sarawak. *Man* 1959; 1-8.
- HARRISSON T.: Notes on some nomadic Punans. *Sarawak Gazette* 1969; 95: 172-7.
- HASHIMOTO H.: Between preservation and tourism: Folk performing arts in contemporary Japan. *Asian Folklore Studies* 2003; 62: 225-36.
- HERMANOWICZ J.C., MORGAN H.P.: Ritualizing the Routine: Collective Identity Affirmation. *Sociological Forum* 1999; 14: 197-214.
- HERTZ R.: *Death and the right hand*. Aberdeen: The University Press, 1960.
- HIRSCH E.: From bones to betelnuts: Processes of ritual transformation and the development of "National culture" in Papua New Guinea. *Man* 1990; 25: 18-34.
- HOLMBERG D.H.: *Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang*. London: Cornell University Press, 1989.
- HOLYOAK L.: Shamans watching shamans: The dialectic of identity in northeast China. *Studies in Religion-Sciences Religieuses* 2005; 34: 405-24.
- HOLÝ L.: *Malý český člověk, velký český národ*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001.
- HOPES M.: *Ilmu: Magic and Divination amongst the Benuaq and Tunjung Dayak*. Jakarta: Puspa Swara nad Rio Tinto Foundation, 1997.
- HOPES M., MADRAH, KARAAKNG: *Tempu: Myths of the Benuaq and Tanjung Dayak*. Jakarta: Puspa Swara and Rio Tinto Foundation, 1997.
- HORNBORG A.: Eloquent bodies: Rituals in the context of alleviating suffering. *Nemen* 2005; 52: 356-94.
- HOSE C.: The Natives of Borneo. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1894; 23: 156-72.
- HOSE C., MCDOUGALL W.: The Relations Between Men and Animals in Sarawak. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1901; 31: 173-

- HOSE C., MCDOUGALL W.: *The Pagan Tribes of Borneo*. London, 1912.
- HOSKINS J.: Entering the bitter house: spirit worship and conversion in West Sumba . In: SMITH KIPP R., RODGERS S. (eds.): *Indonesian religions in transition*. Tuscon, University of Arizona Press, 1987: 136-160.
- HOSKINS J.: The Headhunter as Hero: Local Traditions and Their Reinterpretation in National History. *American Ethnologist* 1987; 14: 605-22.
- HUBERT H., MAUSS M.: *Sacrifice: its nature and function*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- HUDSON A.: *The Barito isolects of Borneo*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- JUSTOŇ Z.: Animismus. In: Kol. autorů: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: SLON, 2000: 138.
- KABOY T., SANDIN B.: Dayaks of Lundu District. *Sarawak Museum Journal* 1968; 16: 122-140.
- KAPFERER B.: Ritual process and the transformation of context. *Social Analysis* 1979; 1: 3-19.
- KARTODIPOERO S.: *Kaharingan. Religi dan Penghidupan di Pehuluan Kalimantan*. Bandung: Sumur, 1963.
- KATHI H.: Rain forest churches brave uncertain future. *Christianity Today* 1998; 42: 34-7.
- KING V.T.: *Ethnic Classification and Ethnic Relations: A Borneo Case Study*. s.n.: University of Hull, 1979.
- KING V.T.: *The Peoples of Borneo*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- KING V.T., WILDER W.D.: *An introduction to the modern anthropology of South-east Asia*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- KIRSCH T.A.: *Feasting and social oscillation*. Ithaca: Cornell University, 1973.
- KNAPPERT S.C.: Beschrijving van de Onderafdeeling Koetai. *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde* 1905; 58: 575-654.
- KNOTTNERUS J.D.: The Theory of Structural Ritualization. In: MARKOVSKY B., LOVAGLIA M.J., TROYER L. (eds.): *Advances in Group Processes*. Greenwich: JAI Press, 1997: 257-279.
- KNOTTNERUS J.D., LONCOTO D.G.: Strategic ritualization and ethnicity: A typology and analysis of ritual enactments in an Italian American community. *Sociological Spectrum* 2003; 23: 425-61.
- KUHNT-SAPTODEWO S.: Religion and Identity. In: ENGELBERT T., SCHNEIDER A. (eds.): *Ethnic Minorities and Nationalism in Southeast Asia*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2000: 61-71.
- KUSNI J.J.: *Dayak Membangun*. Jakarta, s.n., 1994.

- KUSNI J.J.: *Negara etnik*. Yogyakarta: Forum Studi Perubahan dan Peradaban, 2001.
- LAHAJIR Y.: Gerakan solidaritas kebudayaan Dayak suatu kebutuhan mendesak dalam era pembangunan jangka panjang tahap kedua. *Musyawahar Besar Masyarakat Dayak Kalimantan Timur, Samarinda*, March 30 - April 2, 1993.
- LANGUB J.: Adaptation to a settled life by the Punan of the Belaga Sub-District. *Sarawak Museum Journal* 1974; 22: 295-301.
- LATIEF H.: *Upacara adat kwangkay*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996-1997.
- LEACH E.: Ritual. In: SILLS D. L. (ed.): *International encyclopedia of the social sciences*. New York: Macmillan, 1968: 520-526.
- LEACH E.: *Culture and communication*. London: Cambridge University Press, 1976.
- LI M.T.: Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot. *Comparative Studies in Society and History* 2002; 42: 149-79.
- LINDBLAD J.T.: *Between Dayak and Dutch. The economic history of Southeast Kalimantan 1880-1942*. Dordrecht: KITLV - Foris Publications, 1988.
- LINDSEY T.C.: Concrete ideology: Taste, tradition and the Javanese past in New Order public space. In: HOOKER V.M. (ed.): *Culture and Society in New Order Indonesia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1993: 166-182.
- LORENCOVÁ R.: Jak se loví na Kalimantanu. *Lidé a země* 2006; 55/2: 62-65.
- LORENCOVÁ R.: Indigenous religion in process. In: LORENCOVÁ R., SPEIRS J. (eds.): *Reflection of Man*. Praha: Ermat, 2007: 133- 139.
- LORENCOVÁ R.: Formování dajacké identity na příkladu Benuaqů. In: ŠAVELKOVÁ L., SKALNÍK P. (eds.): *Okno do antropologie*. Pardubice: Univerzita Pardubice (v tisku).
- LORENCOVÁ R., TRNKA R.: Lovecké strategie Dajaků: Prolínání tradičního s moderním. *Vesmír* 2007; 86: 426-31.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006.
- MALLINCKRODT J.: *Het Adatrecht van Borneo, vol. 1-2*. Leiden: Dubbeldeman, 1928.
- MARCH J.G., OLSEN J.P.: *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics*. New York: The Free Press, 1989.
- MASSING A.: The Journey to Paradise: Funerary Rites of the Benuaq Dayak of East Kalimantan. *Borneo Research Bulletin* 1981; 13: 85-104.
- MASSING A.: The journey to paradise: Funerary rites of the Benuaq Dayak of East Kalimantan. *Tribus* 1983; 32: 85-105.
- MASSING A.W.: The Central Mahakam Basin in East-Kalimantan: A socioeconomic survey. *Borneo Research Bulletin* 1986; 18 : 64-100.
- MAUNATI Y.: *Contesting Dayak identity. Commodification and the cultural politics of*

- identity in East Kalimantan*. Unpublished dissertation thesis. Bundoora: La Trobe University, 2000.
- MAUNATI Y.: *Identitas Dayak*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- METCALF P.A.: The Distribution of Secondary Treatment of the Dead in Central North Borneo. *Borneo Research Bulletin* 1975a; 7: 54-9.
- METCALF P.A.: Recording of a Secondary Burial Ritual in Borneo. *Research Reports* 1975b; 16: 507.
- METCALF P.A.: The passing of folk religions in central North Borneo. *Sarawak Museum Journal* 1977; 25: 101-105.
- METCALF P.A.: Meaning and Materialism: The Ritual Economy of Death. *Man, New Series* 1981; 16: 563-78.
- METCALF P.A.: *A Borneo Journey into Death*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- METCALF P.A.: Images of headhunting. In: HOSKINS J. (ed.): *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1996: 249-290.
- MILES D.: Socio-economic aspects of secondary burial. *Oceania* 1965; 35: 161-74.
- MILES D.: Shamanism and the conversion of Ngadju Dayaks. *Oceania* 1966; 37: 1-12.
- MILES D.: *Cutlass and Crescent Moon: a Case Study of Social and Political Change in Outer Indonesia*. Sydney: University of Sydney, 1976.
- Morfologi dan Sintaksis Bahasa Lawangan*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992.
- NEEDHAM R.: A Note on the Blood Pact in Borneo. *Man* 1954; 54: 90-91.
- NICOLAISEN J.: The Penan of Sarawak. Further notes on the neo-evolutionary concept of hunters. *Folk* 1976; 18: 205-36.
- NOEB L.M.: Some aspects of the social customs of the Bidayuh of Sarawak. *Sarawak Museum Journal* 1994; 48: 127-35.
- NOOY-PALM H.: *The Sa'dan-Toraja*. Dordrecht: KITLV, Foris Publications, 1986.
- PEMBERTON J.: *On the subject of „Java“*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- PERRY W.J.: The orientation of the dead in Indonesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1914; 44: 281-94.
- PERSOON G.: Isolated groups or indigenous peoples. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 1998; 154: 281-304.
- PERSOON G.A.: Indonesia: Reformulating indigenous identity. *IIAS Newsletter* 2004; 35: 11.
- PRINGLE R.: *Rajahs and Rebels*. London: Macmillan, 1970.

- RAMSTEDT M.: Negotiating Identities - 'Hinduism' in modern Indonesia. *IAS Newsletter* 1998; 17: 50.
- RAPPAPORT R.A.: *Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of a New Guinea people*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- RAPPAPORT R.A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- REMEŠOVÁ B.M.: *Stvoření Ranga Dunga: pohádky a příběhy lovců lebek z Bornea*. Praha: Argo, 2003.
- RIDU R.J.: Social and cultural change: trends among the Dayaks in Sarawak. *Sarawak Museum Journal* 1994; 48: 137-43.
- RIWUT T. *Kalimantan Memanggil*. Jakarta: N.V. Pustaka, 1958.
- RIWUT T.: *Kalimantan membangun*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1993.
- ROSS M.H.: Psychocultural interpretations and dramas: Identity dynamics in ethnic conflict. *Political Psychology* 2001; 22: 157-78.
- ROTHENBUHLER E.W.: *Ritual communication*. London: Sage Publications, 1998.
- ROUSSEAU J.: *The Peoples of Central Borneo*. Kutching: Special Issue Sarawak Museum Journal 43, 1974.
- RUBENSTEIN C.: The cultural show: is it culture or what and for whom? *Asian Music* 1992; 23: 1-62.
- RUSSELL S.D. , CUNNINGHAM C.E.: Introduction: social change, cultural identity and ritual response. In: RUSSELL S.D., CUNNINGHAM C.E. (eds.): *Changing lives, changing rites. Ritual and social dynamics in Philippine and Indonesian uplands*. Michigan: University of Michigan, 1989: 1-14.
- RYBKOVÁ M., LORENCOVÁ R.: Torajské pohřební rituály a vliv sociální stratifikace na jejich podobu. *Studia Ethnologica* (v tisku).
- SATHER C.: Transformations of self and community in Saribas Iban death rituals. In: WILDER W.D. (ed.): *Journeys of the soul: Anthropological studies of death, burial, and reburial practices in Borneo*. Phillips: Borneo Research Council, 2003: 175-250.
- SCHECHNER R.: Performers and spectators transported and transformed. *Kenyon Review* 1981; 3: 83-113.
- SCHEFOLD R.: The domestication of culture. Nation-building and ethnic diversity in Indonesia. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 1998; 154: 259-80.
- SCHIEFFELIN E.L.: Performance and the cultural construction of reality. *American Ethnologist* 1985; 12: 707-24.
- SCHILLER A.: A Ngaju ritual specialist and the rationalization of Hindu-Kaharingan. *Sarawak Museum Journal* 1986; 36: 231-41.
- SCHILLER A.: Shamans and Seminarists: Ngaju Dayak Ritual Specialists and Religious Change in Central Kalimantan. *Contributions to Southeast Asian Ethnography*

1989; 8: 5-24.

SCHILLER A.: An "old" religion in "new order" Indonesia: notes on ethnicity and religious affiliation. *Sociology of Religion* 1996; 57: 409-505.

SCHILLER A.: *Small Sacrifices. Religious Chance and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1997.

SCHILLER A.: Pampang culture village and international tourism in East Kalimantan, Indonesian Borneo. *Human Organization* 2001; 60: 414-22.

SCHILLER A.: How to hold a tiwah: the potency of the dead and deathways among Ngaju Dayaks. In: CHAMBERT-LOIR H., REID A. (eds.): *The potent dead*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002: 17-31.

SCHILLER A. Regional son, community tradition, or "Dayak": What's in a name in Indonesian Borneo? Symposium of Center for International Ethnicity Studies, North Carolina State University, 28.2-1.3. 2003.

SCHROTER S.: Creating time and society: The annual cycle of the people of Langa in Eastern Indonesia. *Anthropos* 2000; 95: 463-83.

SCHWANER C.A.L.M.: *Borneo, vol 1: Beschrijving van het Stroomgebied van den Borneo*. Amsterdam: P.N. van Kampen, 1853.

SCHÄRER H.: *Ngaju Religion*. The Hague: Koninklijk Instituut voor Taal-,Land en Volkenkunde, 1963.

SELL H.J.: *Der schlimme Tod bei den Vörkern Indonesiens*. Gravenhage: Mouton, 1955.

SELLATO B.: *Hornbill and dragon*. Jakarta: Elf Aquitaine, 1989.

SELLATO B.: A.W. Nieuwenhuis Across Borneo (1894-1994). *Borneo Research Bulletin* 1993; 25: 14-31.

SELLATO B.: *Innermost Borneo: Studies in Dayak cultures*. Singapore: Singapore University Press, 2002.

SHEILS D.: Toward a Unified Theory of Ancestor Worship: A Cross-Cultural Study. *Social Forces* 1975; 54: 427-40.

SILLANDER K.: Local identity and regional variation: Notes on the lack of significance of ethnicity among the luangan and the bentian. *Borneo Research Bulletin* 1995; 26: 69-95.

SILLANDER K.: Houses and social organization among the Bentian of East Kalimantan. *Borneo Research Bulletin* 2002; 33: 82-99.

SILLANDER K. *Acting authoritatively: How authority is expressed through social action among the Bentian of Indonesian Borneo*. Unpubl.dissertation. Helsinki: University of Helsinki, 2004.

SLAMET-VELSINK I.E.: *Emerging hierarchies*. Leiden: KITLV Press, 1995.

SMITH F.A.: Missionaries, mariners and merchants: Overlooked British travelers to West Borneo in the early nineteenth century. *Borneo Research Bulletin* 2002; 33: 45-61.

- SOUKUP V.: *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2005.
- STAAL J.: The Dusun of North Borneo. *Anthropos* 1925; 20: 120-138 a 929-951.
- STÖHR W.: *Das Totenritual der Dajak*. Köln: Brill, 1959.
- Struktur Bahasa Lawangan*. Jakarta, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- ŠINDLÁŘOVÁ J.: Otázky regionální identity. *Agricultural Economy* 2002; 48: 263-8.
- TARLING N.: *The Cambridge History of Southeast Asia, vol.2, part 2*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- THOMAS L.-V.: Funeral Rites. In: ELIADE M. (ed.): *The encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publ. Co., 1987: 450-459.
- TILLOTSON D.M.: *The Graves of the rice ancestors*. Unpubl. diploma thesis. Australian National University, 1989.
- TILLOTSON D.M.: *Who invented the Dayaks? Historical case studies in art, material culture and ethnic identity from Borneo*. Unpubl. Dissertation thesis. Australian National University, 1994.
- TSING A.L.: From the margins. *Cultural Anthropology* 1994; 9: 279-97.
- TSINTJILONIS D.: Death and the sacrifice of signs: "Measuring" the dead in Tana Toraja. *Oceania* 2000; 71: 1-17.
- TSINTJILONIS D.: A head for the dead: sacred violence in Tana Toraja. *Archipel* 2000; 59: 27-50.
- TURNER V.: *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- TYLOR E. B.: *Úvod do studia člověka a civilizace*. Praha: vydav. J. Laichtera, 1897.
- UCHIBORI M.: The enshrinement of the dead among the Iban. *Sarawak Museum Journal* 1984; 33: 15-35.
- URQUHART I.A.N.: Penans and Punans. *Sarawak Gazette* 1949; 75: 207-8.
- URQUHART I.A.N.: Some Notes on Jungle Punans in Kapit District. *Sarawak Museum Journal* 1951; 5 (3): 495-533.
- URQUHART I.A.N.: Jungle Punans are human. *Sarawak Gazette* 1954; 80: 121-3.
- URQUHART I.A.N.: The peoples of Sarawak: Nomadic Punans and Pennans. *Sarawak Gazette* 1958; 84: 205-7.
- VAN GENNEP A.: *Přechodové rituály*. Praha: Lidové noviny, 1996.
- VOLKMAN T.: Tana Toraja: a decade of tourism. *Cultural Survival Quarterly* 1982; 6. Dostupný na: <http://209.200.101.189/publications/csq/csq-article.cfm?id=69>.
- VOLKMAN T.A.: Great Performances: Toraja Cultural Identity in the 1970s. *American Ethnologist* 1984; 11: 152-69.

- VOLKMAN T.A.: Mortuary tourism in Tana Toraja. In: SMITH KIPP R., RODGERS S. (eds.): *Indonesian religions in transition*. Tucson: University of Arizona Press, 1987: 161-167.
- VOLKMAN T.A.: Visions and Revisions: Toraja Culture and the Tourist Gaze. *American Ethnologist* 1990; 17: 91-110.
- WADLEY R.L.: Disrespecting the dead and the living: Iban ancestor worship and the violation of mourning taboos. *Journal of the Royal anthropological Institute* 1999; 5: 595-610.
- WADLEY R.L., SMITH F.A.: Dayak kings, Malay sultans, oral histories, and colonial archives. *Borneo Research Bulletin* 2001; 32: 57-64.
- WEBER M.: *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998.
- WEINSTOCK J.: Kaharingan: Life and Death in Southern Borneo. In: KIPP R., ROGERS S. (eds.): *Indonesian Religions in Transition*. Tucson: University of Arizona Press, 1987: 71-97.
- WEINSTOCK J.A.: *Kaharingan and the Luangan Dayaks: Religion and Identity in Central-East Borneo*. Published dissertation thesis. Michigan: Cornell University, 1983.
- WHITTIER H.L.: The distribution of Punan in East Kalimantan. *Borneo Research Bulletin* 1974; 6: 1974.
- WHITTIER H.L.: Concepts of adat and cosmology among the Kenyah Dayak of Borneo. *Sarawak Museum Journal* 1978; 26: 103-13.
- WILKEN G.A.: Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel. *De Indische Gids* 1884; 6: 13-58.
- WILLFORD K.: Possession and displacement in Kuala Lumpur's ethnic landscape. *International Social Science Journal* 2003; 55: 99-109.

8. OBRAZOVÁ PŘÍLOHA

Lidé a život v Engkuni a okolí





Dlouhý dům lamin ve vesnici Engkuni.



Krátkodobý příbytek u pole ladang.

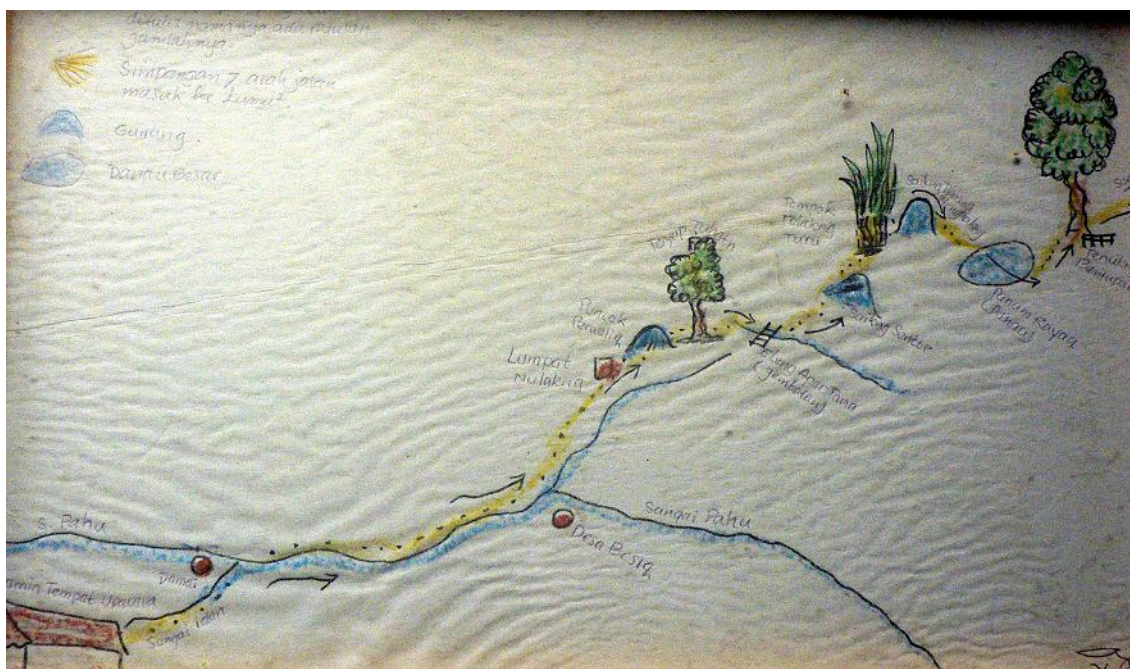
Pohřební rituály



Po prvním pohřbu parapm api je zemřelý pohřben do země. Většina Benuaqů již konvertovala ke křesťanství, proto je na hrobě téměř vždy umístěn symbol kříže. Pro duši zemřelého jsou na hrob přinášeny obětiny, aby v zásvěti Lumut ničím nestrádala (nahore: hřbitov v Benuq, dole: hřbitov v Mencimai).



Nad hrobem je postavena stříška, která symbolizuje dům, ve kterém přebývá duše liau v zásvětí Lumut (hřbitov v ovocné zahradě v Mencimai).



Cesta duše liau do zásvětí je dlouhá a náročná. Na obrázku je představa cesty duše z laminu v Damai na horu Lumut (muzeum v Mencimai).



Penguarové ve chvíli odpočinku.



Pohřební rituály často doplňují hazardní hry a kohoutí zápasy. Na obrázku je příprava kohouta na zápas.



Sada malých gongů kelentangan, velkých gongů genikng, malých bubnů gimar a velkých bubnů perahiq, používaných při pohřebních rituálech (všechny obrázky z kenau v Barong Tongkoku).



Foukačka s namalovanými bílými proužky naznačuje schody, po kterých sestupuje duše kelelungan, která je symbolizována červenou látkou. Na posteli jsou různé předměty, které budou využity v průběhu rituálu (kuangkai v Benggeris).



Schránka selimaat, do které jsou umístěny lebky zemřelých. Nad schránkou selimaat jsou zavěšeny věnce biyoakn s dlouhými třásněmi (kuangkai v Benggeris).



Kosti zemřelých jsou umístěny do čínských váz guci (kuangkai v Benggeris).



U stropu místnosti, kde se odehrává pohřeb kuangkai visí různé ozdoby, nádoby a sarongy.



Při tanci ngerankau jsou ženy oblečeny do dlouhých šatů ulaap. První dvě tanečnice mají na hlavě čelenky tanduk.



Při tanci ngerankau tančí muži s lebkami zavázanými v sarongu a přehozenými přes záda – viz šipka (všechny obázky z kuangkai v Benggeris).



Několik sekvencí z tance ngerankau (výřez z vidokamery, kuangkai v Benggeris).



Ketika – kalendář, podle kterého se dříve určovalo, jaké činnosti jsou v danou chvíli žádoucí, a jaké jsou naopak nebezpečné. Jednotlivé řádky znamenají dny v týdnu, sloupce jsou časové úseky v rámci jednoho dne (muzeum v Mencimai).



Motiv draka na dřevěném sarkofágu tempelaq (hřbitov v Paseku).



Dřevěné sarkofágy tempelaq, ve kterých jsou umístěny ostatky zemřelých, pro které byl vykonán pohřební rituál kuangkai (hřbitov v Paseku).

Rituály belian



Pembeliatn tančí okolo moyangu a balai. V ruce drží listy rostliny symbolizující „strom života“.



Tančící pembeliatn drží v náručí slepici, která bude později obětována duchům za pomoc při léčení.



Pembeliatni promlouvají k duchům, kteří jsou přivoláváni na moyang (svazek plodů betelové palmy ovázaný sarongem).



Venkovní balai, na který budou po dokončení obřadů v domě přeneseny rituální předměty (všechny obrázky z belianu sentiu v Benuq)



Pembeliatn vysává z pacienta nemoc. Stojící žena má za úkol tuto pembeliatnovu činnosti zakrýt před zraky všech přihlížejících.



Pembeliatni mají na nohou připevněné rolničky. Vždy, když se roztančí, doplní zvuk rolniček hru na bubny a gongy (oba obrázky z belianu sentiu v Benuq).



Dívka nebo hrubě vyřezávané dřevěné figurky se používají jako návnada zlým duchům, aby nenapadli člověka.



Nemoc či horečka je při belianu sentiu umístována do dřevěných panenek (oba obrázky belian sentiu v Benuq).



Pembeliatny mohou být i ženy. Ty obvykle slouží kratší a fyzicky méně náročné beliany a děkovné rituály (děkovný belian v Engkuni).

Představení belianu sentiu na dajackém festivalu



Všechny obrázky jsou výřezy z videonahrávky poskytnuté jedním z informátorů (Erau festival, Kutai Barat, 2004).