

Univerzita Karlova v Praze  
Fakulta humanitních studií

Katedra obecné antropologie

Diplomová práce

**Paměť, vzpomínání a rozpomínání v amazonské vesnici**  
Orální historie obyvatel nativní komunity Nueva Esperanza kmene Ocaina  
v peruánské Amazonii

Bc. Ludmila Škrabáková

2008

Univerzita Karlova v Praze  
Fakulta humanitních studií

Obor: Sociální antropologie

**Paměť, vzpomínání a rozpomínání v amazonské vesnici**

Orální historie obyvatel nativní komunity Nueva Esperanza kmene Ocaina  
v peruánské Amazonii

Autorka práce: Bc. Ludmila Škrabáková  
Vedoucí magisterské práce: Mgr. Marek Halbich, PhD.

Praha 2008

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci vypracovala samostatně  
s použitím uvedené literatury.

.....

Děkuji Mgr. Marku Halbichovi, PhD. za vedení práce, Mgr. Radovanovi Haluzíkovi za přínosné konzultace, Ottovi Plachtovi za soustavnou podporu v mých bádáních, rodičům a dědečkovi za trpělivost, Janu Korbelíkovi za pomoc a přísun velmi cenné literatury a Fondu mobility UK a nadaci „Nadání Josefa, Marie a Zdeňky Hlávkových“ za finanční příspěvní.

*Život není to, co člověk prožil, ale co si z něj pamatuje a jak si to pamatuje,  
aby o tom mohl vyprávět.  
(Gabriel García Márquez)*

## Slovníky pojmů

### Tématický

**ampiri** – pasta připravovaná z vývaru listů tabáku a ze sal del monte (viz. níže). Slouží ke koncentraci a k zahnání únavy.

**boa** – v Amazonii se tak říká hadům škrtičům, většinou pokud hovoří o boe, mají obyvatelé pralesa většinou na mysli buď anakundu nebo hroznýše.

**brujo** – název pro šamana, čaroděje, většinou toho, který má špatné úmysly a chce někomu ublížit.

**brujería** – čarodějnictví, ublížení někomu či seslání nemoci pomocí zlých kouzel.

**cahuana** – nealkoholický nápoj vyráběný z maniokového škrobu je typickým kulturním rysem kmenů Ocaina, Huitoto a Bora. Pro vylepšení chuti se do něj občas přidávají plody aguaje (viz. níže) a sachapapa (viz. níže).

**campesino** – vesničan. V Amazonii jsou tak nazýváni mestičtí rolníci obývající břehy amazonských řek.

**casave** – „indiánský chléb“, placka z manioku/yucy (viz. níže). V textu přepisují kasáve.

**centro** – šp. „střed“ pralesní indiáni užívají sousloví „jít do středu“, když se chystají hluboko do pralesa, respektive daleko od své osady, například lovit či sbírat divoké plody.

**corneta** – past na ryby.

**curaca** – náčelník

**cutipado** – něco jako „uhranutí“. Ublížení člověku s následkem nemoci či smrti, která může způsobit šaman, ale také zvíře či rostlina.

**fiesta** – šp. slavnost, oslava. V této práci je míněna tradiční slavnost zmiňovaných kmenů.

**gringo** – dříve označení prakticky po celé Latinské Americe občana USA, dnes se vztahuje na všechny cizince, a to nejen bělochy.

**chacra** – v peruánské Amazonii se tak nazývá pralesní políčko či zahrada. V této práci užívám jednotně označení „zahrada“.

**icaro** – šamanský zpěv.

**purga** – očištná kůra nebo rostlina, která člověka pročistí.

**sal del monte** – profiltrovaný popel z kůry, případně celého kmene palmy inayuga (viz. níže), je hlavní příměsí tabáku při přípravě ampíri.

**tambo** – dočasný přístřešek v pralese, většinou pouze provizorní střecha z palmových listů. Indiáni jsou schopni tambo vyrobit za chvíli a používají jej, když jdou na dlouhý lov, sběr nebo cestu, pokud musí přenocovat v lese. Někdy i při celodenní práci v pralese, například při výrobě kánoe, aby se skryli před deštěm.

## **Etnický**

**Andoque** – také Andoke. Kmen, jehož příslušníci jsou dnes již asimilováni mezi Huitoty. Roku 1976 jich bylo údajně 25 (Chirif).

**Bora** – Zhruba 1500 etnických Borů žije v povodí Ampiyacu a Putumaya, stejně jako Huitotové a Ocainové.

**Dyokaya** – také Dyo'xaiya, Dukaiya, Diokáya, Djojaya, Dukaya. Podskupina Ocainů.

**Huitoto** – také Witoto. Počet Huitotů je v Peru odhadován na 1000.

**Ibo'tsa** – také uvóóhsa, podskupina Ocainů.

**Resígaro** – také Resígero, Recígaro, Rosígaro.

**Yagua** – kmen čítající zhruba 4500 členů a tradičně obývajících povodí Ampiyacu, dále Amazonku a řeky Nanay a Atacuari

## **Geografický<sup>1</sup>**

**Ampiyacu** – levostranný přítok Amazonky. Na soutoku leží město Pebas.

**Caraparaná** – také Cara-paraná, Cara Paraná. Levostranný přítok Putumaya.

**Cahuinari** – také Cahuinarí, Cavinari, Cavinarí, Kahuinari. Pravostranný přítok řeky Caquetá.

---

<sup>1</sup> Jedná se pouze o slovník řek pro lepší orientaci a z toho důvodu, že u jejich názvů existuje nejvíce variant přepisů.

**Igaraparaná** – také Igara-paraná, Igara Paraná, Ygaraparaná, Ygara Paraná. Levostranný přítok Putumaya. Na středním toku ležela hlavní stanice společnosti Peruvian Amazon Company La Chorrera.

**Putumayo** – řeka, jejíž střední a dolní tok tvoří od roku 1934 hranici mezi Peru a Kolumbií.

**Yahuasyacu** – také Yaguasyacu, Yaguasyaku, Yahuasyaku. Levostranný přítok řeky Ampiyacu. Leží zde osada Nueva Esperanza, jež je ústředním bodem této práce.

## **Botanický**

**aguaje** – *Mauritia flexuosa*. Majestátná palma s výživnými plody. Z její kůry získávají Ocainové larvy zvané suri, které konzumují syrové nebo pečené.

**achiote** – *Bixa orellana*. Keř či malý strom, jehož semena dávají sytě červenou barvu, sloužící k malování ornamentů na tělo či barvení uměleckých předmětů.

**ají** – *Capsicum* sp. Keř plodící pálivé papričky, hojně konzumované po celé Amazonii.

**barbasco** – jed používaný k rybolovu. Nejčastěji se získává roztlučením kořene rostlin rodů *Lonchocarpus*, *Jatropha*, *Caryocar* a dalších.

**bombonaje** – popínavé rostliny rodů *Carludovica*, *Dicranopygium*, *Evodianthus* či *Spaerodenia*. Kůra jejich tenkých stonků se používá k výrobě ošatek, rohoží, klobouků, atp.

**caucho** – *Hevea brasiliensis*. Strom, poskytující nejkvalitnější kaučuk.

**cocona** – *Solanum mammosum*. Kyselý plod této lilkovité rostliny se jí většinou se solí nebo spolu s ají se z něj připravuje chutná omáčka. Z cocony se rovněž připravuje osvěžující nealkoholický nápoj.

**cumalillo** – *Viola* sp. (většinou *Viola calophylla*). Z vnitřní části kůry se různým způsobem připravuje halucinogenní prášek či odvar, za použití dalších příměsí. Ocainové tuto drogu nazývají dyorooxaho, mezi brazilskými indiány je spíše známá pod názvem epená



**huito** – název černomodrého přírodního barviva, většinou získávaného z nezralého plodu stromu *Genipa americana*. Ocainové huito připravují z listů dvou bylin, jež jsem neměla možnost botanicky identifikovat.

**chambira** – *Astrocaryum chambira*. Z vláken z listů této palmy se vyrábí velmi pevné vlákno, z něhož se dále dělají závěsné sítě hamaky, tašky, rybářské sítě, náhrdelníky, opasky atd.

**inayuga** – *Maximiliana maripa*. Palma, jejíž listy slouží k výrobě střech.

**jebe débil** – *Hevea guianensis*. Další odrůda kaučukovníku, poskytující méně kvalitní gumu než *Hevea brasiliensis*. Právě ten se hojně nacházel v oblasti Putumaya a dostal přídvisko „putumayské ocásky“.

**jebe fino** – *Hevea brasiliensis*. Jiný název pro kaučukovník.

**koka** – *Erythroxylon coca*. Světoznámý keř, z jehož opražených listů smíchaných s popelem ze suchých listů *cecropie* (viz. *setico*) vyrábějí Ocainové kokový prášek, který je nedílnou součástí každodenního života mužů. Slouží ke koncentraci, zahnání hladu, žízně a únavy a navíc obsahuje mnohé minerály a vitaminy.

**leche caspi** – *Couma macrocarpa*. Z kečuánštiny „mléčný strom“. Jeho latex byl oblíbenou surovinou na výrobu žvýkaček.

**llanchama** – *Ficus maxima*, *Naucleopsis concinna*, *Trophis caucana*, *Poulsenia armata*. Roztlučené lýko zmíněných stromů sloužilo dříve jako bederní roušky.

**maniok** – *Mahinot esculenta*. V Peru je známý spíš pod názvem *yuca*. Jeho hlízy jsou nepostradatelnou součástí jídelníčku amazonských indiánů. Připravují z něj *kasáve*, *cahuanu* či *masato*.

**pijuayo** – *Bactris gassipaes*. Palma s chutnými plody a mnohého dalšího využití.

**piripiri** – rostliny rodů *Carex* sp., *Cyperus* sp., *Rhynchospora amazonica*, *Scleria melaleuca*. Má mnohé léčivé a magické vlastnosti, hojně se používá k šamanistickým a rituálním účelům.

**sachapapa** – *Ipomoea batatas*. Rostlina s jedlými hlízami, podobná manioku či bramborám.

**setico** – *Cecropia* sp. Amazonský strom velmi rychlého růstu. Jedná se o tzv. pionýrskou rostlinu, jež snadno roste v sekundárním pralese nebo již

opuštěných zahradách. Ocainové používají popel z opadaných suchých listů jako příměs kokového prášku.

**shiringa** –*Hevea brasiliensis*. Jiný název pro kaučukovník (caucho).

**tabák** – *Nicotiana* sp. Jedna z nejmagičtějších rostlin a nejpoužívanějších substancí Amazonie.

**toé** – *Brugmansia suaveolens* (dříve *Datura*), česky durman. Je používána v mnoha částech Amazonie k věštění a věšteckým snům. Ocainští šamani jej používali k diagnostikování nemocí, resp. k poradě a spojení s rostlinným světem.

**ubilla** –*Pourouma cecropiifolia*. Také *uvilla*. Strom stejné čeledi jako *setico* s chutnými a šťavnatými plody, vzhledem podobnými hroznovému vínu.

**ungurahuí** – *Oenocarpus batahua*. Olejem z plodů této palmy si dříve indiánky kmene Ocaina potíraly tělo a mazaly vlasy, aby se krásně leskly.

## **Seznam tabulek**

- Tabulka č. 1:** Seznam informátorů. Terénní výzkum, srpen 2005  
str. 11
- Tabulka č. 2:** Seznam informátorů. Terénní výzkum, prosinec 2007  
str. 13
- Tabulka č. 3:** Indiánská populace dolního toku Caquetá a Putumaya (1900-1910)  
str. 23
- Tabulka č. 4:** Počet přesídlených indiánů dle sekcí a kmenů patronem Carlosem Loayzou z kolumbijského území na peruánské v letech 1924-1930:  
str. 30
- Tabulka č. 5:** Populace povodí Ampiyacu  
str. 33
- Tabulka č. 6:** Počet rodin nativních komunit povodí Ampiyacu (1978)  
str. 33

## ABSTRAKT

### **Paměť, vzpomínání a rozpomínání v amazonské vesnici**

Orální historie obyvatel nativní komunity Nueva Esperanza kmene Ocaina v peruánské Amazonii

Ocainové jsou dnes již málo početným kmenem (jejich populace čítá nanejvýš 300 osob) amazonské oblasti Peru a Kolumbie. Od prvních kontaktů v 80. letech 19. století byli nuceni pracovat na sběru kaučuku v peónském systému zadlužování, postupně byli zotročováni a zabíjeni zaměstnanci Peruvian Amazon Rubber Company, která se stala samozvaným pánem oblasti Putumayo, původní domoviny Ocainů. Po vyšetřování a odhalení genocidy, jež se zanesla do dějin jako Putumayský skandál, a územním konfliktům Peru a Kolumbie, byli Ocainové, spolu s kulturně spřízněnými Huitoty, Bory a Andoquey přemístěni svými patrony na peruánské teritorium. Během několikanásobných přesunů a v následujících letech jich mnoho zemřelo hlady, vyčerpáním a na epidemie zavlečených chorob, zejména spalniček a neštovic.

Mým cílem bylo zjistit, jak si Ocainové pamatují svou minulost a co to vypovídá o jejich vztahu k ní. Není překvapivé, že mezi nimi příliš zájmu o minulost nenalezneme. Nesetkala jsem se zde se začleněním paměti do rituálů či jiných praktik, ani se snahou svou minulost zpolitizovat, jak zjistili mnozí antropologové u jiných neliterárních společností. Ocainové svou paměť nemohli zapsat ani do krajiny, neboť z té své byli odvedeni. Došla jsem k tomu, že pro starší generaci jsou synonymem minulosti jejich mýty. Mýtická historie stále ještě hraje mnohem důležitější roli než ta reálná. Otázkou je, co zbyde mladé generaci, jež se nevztahuje ani k jedné z minulostí.

### **Klíčová slova**

Amazonie, genocida, exodus, kaučuková horečka, neliterární společnosti, Ocainové, orální historie, Putumayo, Putumayský skandál, sociální paměť

## ABSTRACT

### **Memory, Remembering and Recollection in an Amazonian Village**

Oral history of Ocaina people in a Native Community Nueva Esperanza in Peruvian Amazon

The Ocainas are not a very numerous tribe (their population is no more than 300 persons) in the Amazonian region of Peru and Colombia. Since the time of the first contacts in the 80's, they were forced to work as rubber pickers, falling prey to the peon system of being gradually indebted. They were gradually enslaved and murdered by the employees of the Peruvian Amazon Rubber Company which became the self-proclaimed ruler of the Putumayo region, the Ocainas' original home. Following the discovery and investigation of the genocide (later known as the Putumayo scandal) and the territorial conflicts between Peru and Colombia, the Ocainas and the culturally related Huitotos, Boras and Andoques, were all forced by their patrons to move to the Peruvian territory. During the multiple transfers in the years to come, many died of hunger, exhaustion and as a result of epidemics of imported diseases, mostly measles and variola.

My aim was to find out how the Ocainas remember their past and what it tells of their relation to it. It is not surprising that they are not particularly interested in it. I have not encountered the cases in which the memory would be made part of rituals and other practices, nor the effort to politicize their past in the ways reported by numerous anthropologists in other non-literary societies. The Ocainas were not even able to write their memory into the landscape as they had been taken away from it. What I have found is that the older generation's synonym of their past are their myths. The mythical history still plays a much greater role than the real one. The question is what will the young generation that relates to neither of the two pasts be left with.

### **Key words**

Amazon, genocide, nonliteral societies, Ocaina, oral history, Putumayo, rubber fever, Scandal of Putumayo, social memory

## OBSAH

1. ÚVOD.....	3
1.1. ÚVODNÍ SLOVO A ZDŮVODNĚNÍ PRÁCE.....	3
1.1.1. Lidský osud v toku dějin.....	3
1.1.2. Cesta k Ocainům a k výzkumnému problému.....	3
1.2. CÍLE.....	5
1.2.1. Okrajové etnikum na okraji dějin.....	5
1.2.2. Co vypovídají vzpomínky.....	7
1.3. METODOLOGIE A FÁZE VÝZKUMU.....	8
1.3.1. První terénní výzkum.....	9
1.3.2. Informátoři a jejich výběr.....	10
1.3.3. Druhý pobyt.....	13
1.3.4. Další prameny.....	14
1.3.5. Souhrn zdrojů dat.....	16
1.4. TEORETICKÁ VÝCHODISKA.....	16
1.4.1. Orální historie a paměť.....	16
1.4.2. Vymezení pojmů.....	17
1.4.3. Sociální paměť kaučukové horečky.....	19
1.5. NĚKOLIK POZNÁMEK K TERMINOLOGII A PŘEKLADU.....	19
2. ETNOLOGIE KMENE OCAINA.....	20
2.1. ŽIVOT OCAINŮ PŘED PŘÍCHODEM CIZINCŮ.....	21
2.1.1. Pravlast Ocainů.....	21
2.1.2. První zmínky a kontakty.....	21
2.1.3. Život v putumayské oblasti.....	23
2.1.4. Nejasné dělení kmenů a populace.....	24
2.2. SOUČASNÁ SITUACE.....	26
2.2.1. Geografie a historie Ampiyacu.....	26
2.2.2. Etnická skladba obyvatel.....	27
2.2.3. Problematika názvu Ocaina.....	27
2.2.4. Jazyková příslušnost.....	30
2.2.5. Demografická situace.....	30
2.2.6. Sociální organizace.....	34
2.2.7. Ekonomika.....	35
2.2.8. Materiální kultura.....	36
2.2.9. Duchovní kultura.....	38
3. HISTORICKÉ POZADÍ A SOUVISLOSTI.....	41
3.1. OBDOBÍ KAUČUKOVÉ HOREČKY 1880-1914.....	42
3.1.1. Černé zlato Amazonie.....	42
3.1.2. Kaučuková horečka.....	43
3.1.3. Specifika putumayské oblasti.....	43
3.1.4. Putumayský skandál.....	45
3.2. PERIODA ÚZEMNÍCH KONFLIKTŮ A PŘESÍDLOVÁNÍ.....	46
3.2.1. Chaos a recese.....	46
3.2.2. Konflikt s Kolumbií a hromadné přesídlování.....	47
3.3. NOVÝ ŽIVOT.....	51
4. KAUZA NUEVA ESPERANZA.....	54
4.1. ZÁKLADNÍ ÚDAJE O VESNICI.....	54
4.2. HISTORIE.....	56

4.3. SOUČASNOST .....	57
4.3.1. Sociální a politická struktura .....	57
4.3.2. Problémy osady dnes .....	59
4.4. OSUD DONA VASQUEZE .....	61
5. HISTORIE KMENE OČIMA JEJÍCH AKTÉRŮ .....	68
5.1. INTERPRETACE UDÁLOSTÍ .....	68
5.2. VŠE ZAPOMENUTO, VŠE ODPUŠTĚNO .....	69
5.2.1. Krátká paměť města Iquitos .....	69
5.2.2. Zájem cizinců .....	71
5.2.3. Na cestě k zapomnění aneb nucené vzpomínky .....	72
5.2.4. Cílená amnézie? .....	74
5.3. HISTORIE=MÝTUS=MINULOST .....	75
5.3.1. Dobře skrytá historie .....	75
5.3.2. Absence umístění historie .....	76
5.3.3. Obrazy minulosti .....	78
5.3.4. Mýtický základ .....	81
5.3.5. Nadpřirozený výklad událostí .....	83
5.3.6. Novodobí démoni .....	85
5.4. ONI A MY .....	87
5.4.1. K čemu nám jsou gringové? .....	87
5.4.2. A jaký máte názor? .....	91
5.4.3. Vědomé zamlčování či neznalost? .....	95
6. ZÁVĚRY .....	98
6.1. CHOVÁNÍ PAMĚTI .....	98
6.2. STOPY MINULOSTI V OBRAZECH .....	99
6.3. HISTORIE JE MÝTUS .....	99
6.4. ZÁVĚREČNÉ SLOVO .....	101

## 1. ÚVOD

### 1.1. ÚVODNÍ SLOVO A ZDŮVODNĚNÍ PRÁCE

#### 1.1.1. Lidský osud v toku dějin

Fascinace vyprávěním, příběhy a lidskými osudy mne provází od dětství. Člověk pozoruje tváře, které potkává na svých cestách do džungle i v pražském metru a v duchu se jich ptá, jaký je tvůj příběh, co tě v životě potkalo, co se zračí v tvých očích, tvých rysech a obrysech tvého osudu. Cos musel ve svém životě překonávat, co ti přináší radost, bolest, uspokojení, jak svou cestu vnímáš, z jakých událostí jsi vytvořil své legendy, na čem sis postavil svou osobnost, co s tebou udělal tok dějin, starče, byl jsi ve válce?, muži, zachránil jsi někomu život?, ženo, jak jsi vychovala své děti? Vždyť právě „skrze vyprávění dospíváme k porozumění a pochopení společenského světa“ (Somers, Linde, Maines v Heitlingerová 2007:19).

Orální historie se stala, v posledních letech zvláště v Čechách, oblíbenou metodou, jak na jednotlivém lidském osudu a vlastní interpretaci aktéra zrcadlit tok velkých dějin. Mýty, pohádky, životní příběhy jsou nám nástrojem k uchopení okolního světa.

#### 1.1.2. Cesta k Ocainům a k výzkumnému problému

*Porážka aztécké říše se proměnila ve velké trauma v indiánské duši, texty zpěvů to potvrzují: „Nechte nás již zemřít, nechte nás již zhynout, když naši Bohové jsou již mrtví.“<sup>2</sup>*  
(León-Portilla 1959:21)

V roce 2004 jsem pobývala na průzkumné cestě po peruánské Amazonii, hledala jsem nová místa, novou inspiraci a splnila jsem si svůj sen – vidět Iquitos, město, jehož lesk a sláva pohasla stejně rychle, jako byla zažehnuta. V blízkosti městečka Pebas na Amazonce jsem narazila na

---

<sup>2</sup> šp.: „¡Déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!“



malou osadu kmene Ocaina, kde jsem zůstala necelý týden. Zajímal mě osud tohoto etnika a v Iquitosu ve velmi dobře vybavené knihovně (Biblioteca Amazónica) jsem si vyhledala většinu dostupných informací. Zjistila jsem, že tento kmen byl spolu s jinými zdecimován během kaučukové horečky na přelomu 19. a 20. století. Pátrala jsem dál a listovala knihami o době, kdy kaučuk byl doslova nad zlato. Zarazila, ovšem nepřekvapila, mě jedna věc: nenarazila jsem na jedinou knihu, která by toto období popisovala z pohledu obětí či se alespoň zabývala názorem těch poražených: indiánů, kteří byli zotročováni, mučeni a nelítostně zabíjeni. Většina těch, kteří tuto genocidu, o níž se příliš neví a nemluví, a jejíž aféry a skandály blahosklonně odvál čas, přežila, zemřela na nemoci zanesené do regionu přistěhovalci, většinou najatými nosiči a sběrači kaučuku z jiných oblastí. Začalo mě zajímat, jaké stopy na nich toto trauma zanechalo, jak oni sami nahlízejí na svou minulost, pokud vůbec.

Vzpomněla jsem si na knihu mexického historika Miguela Leóna Portilly *Visión de los vencidos – Relaciones Indígenas De La Conquista*<sup>3</sup>. Zabývá se prameny, svědectvími a pohledem poražených Aztéků, Mayů a Quechuů na příchod Španělů a události, co následovaly, jež my známe pouze z podání španělských conquistadorů a jejich kronikářů. Autor v předmluvě uvádí: „Historii vždy píše vítězové,“ a sám se o své knize vyjádřil: „Texty indiánů na jedné straně a zprávy Španělů na straně druhé představují dvě odlišné tváře v historickém zrcadle, v němž se zračí conquista. Obrazy zaznamenané indiány a Španěly přirozeně vykazují velké rozdíly. Přestože odsouzení a neporozumění jsou vzájemná, ve své podstatě jsou obě verze obrazů intenzivně lidské.“ Ano, podobně jsem uvažovala při pročítání pramenů o kaučukové horečce a blízké pohnutky mě vedly k myšlence na výzkum mezi Ocainy.

Bylo již napsáno mnoho o tom, zda dějiny píše vítězové, a Burke dodává, že „vítězové je také zapomínají. Zatímco oni si to mohou dovolit, poražení nejsou schopni přijmout, co se stalo a jsou nuceni o tom přemýšlet, znovuprožívat ony události a uvědomovat si, jak odlišně to mohlo dopadnout“ (2006:61). Já bych k tomu podotkla, že je rovněž mohou

---

<sup>3</sup> česky Pohled poražených – Indiánské zprávy o conquistě

zapomínat proto, že je to pro ně výhodné a události, z nichž sice vyšli vítězně, ale nemají být na co hrdí, rádi „zametou pod koberec“, což platí mnohdy u historie koloniální. A naopak, poražení nejsou schopni události nahlédnout díky nedostatku informací, zájmu či potřeby. Nicméně to není pro mou práci až tak podstatné; jednoduše jsem chtěla zjistit, jakým způsobem Ocainové vzpomínají na svou minulost.

## **1.2. CÍLE**

### **1.2.1. Okrajové etnikum na okraji dějin**

Není ani překvapením, ani ničím neobvyklým, že oficiální historické zdroje s výkladem a verzí indiánů nepočítají. Zjednodušeně lze říci, že to bylo trendem až do 60. let, kdy vznikl požadavek politické korektnosti, nebereme-li v úvahu některé dřívější romantické pokusy. V Severní Americe byl dřívější vznik etnohistorie „jako akademické disciplíny spjat – jako tak často ve vývoji americké vědy kteréhokoli oboru – s praktickou potřebou. V roce 1946 Kongres vytvořil Komisi pro indiánské nároky, která měla prověřit oprávněnost stížností jednotlivých kmenů na příliš nízké ceny, jež v průběhu staletí Evropané zaplatili za odstoupenou půdu“ (Raková 2005:69). Proběhly vlny repatriotizace, uznání nároku na historická území a byly napsány mnohé práce relativizující koloniální dějiny, což se děje i v Mexiku (např. výše zmíněný León-Portilla či mexický antropolog Manuel Gamio). Ale do Jižní Ameriky a konkrétně do amazonské oblasti tento trend přineslo jen několik málo vlaštovek.

Zhruba od 80. let s rozmachem orálně-historických prací se začaly objevovat knihy a články antropologů<sup>4</sup>, snažící se o zachycení (a méně již interpretaci) vzpomínek zotročovaných indiánů, ale co se týče putumayské oblasti, o níž bude tato práce pojednávat, jde pouze o svědectví většinové indiánské populace – Huitotů či Borů.

---

<sup>4</sup> viz. Pineda Camacho 1985, Iribertegui 1989, García-Jordán 1994

Od prvních kontaktů v 80. letech 19. století do 30. let 20. století byly malé dějiny etnik, která do té doby prakticky nikoho nezajímala, formovány na pozadí velkých historických událostí. Těmi byly období zvané „kaučuková horečka“ (1880-1914, dle San Román 1994:137) a následný vojenský konflikt s Kolumbií roku 1932, jimž byla věnována řada dobových i historických prací. Poté region a jeho obyvatelé opět upadli v zapomnění a nenalezneme o nich prakticky zmínku v historické literatuře. Pouze v literatuře antropologické – a to navíc až od 70. let –, jež se ovšem jejich historií, obzvláště tou novodobou, zabývá velmi okrajově, spíše řeší jejich zvyky. Našla jsem pouze tři podrobnější etnografické práce pojednávající o etnikách povodí řeky Ampiyacu (viz. bibliografie).

Historické události týkající se kmene Ocaina tedy nejsou prakticky nikde zdokumentované od poloviny 30. let 20. století a i předtím jsou v oficiálních zdrojích zmiňovány spíše sporadicky. Proč je tomu tak? Za prvé, jedná se o marginální a málo početné etnikum zastíněné a často zahrnované mezi své početně silnější a historicky, jazykově i kulturně příbuzné sousedy – Bory a Huitoty, a tudíž vědci Ocainy automaticky řadí k nim. Ve většině prací, hlavně atlasech indiánů peruánské Amazonie, jsou u tohoto kmene pouze stručné poznámky či odkazy jako třeba: „Kultura – stejná jako u Huitotů a Borů“ nebo není uveden vůbec.

Koho by vlastně měla jejich novodobá historie zajímat, když prakticky nezajímá ani je samotné? Co lze demonstrovat na jejich dávné i nedávné minulosti a jejich přístupu k ní?

Jedním z popudů k této práci byla jednoduše snaha zachytit část historie a životů (respektive jejich interpretaci) těch, kteří nemají nástroje ani potřebu je zdokumentovat. Venezuelský salesián a antropolog Ramon Iribertegui v úvodu své knihy *Amazonas: dialogos de ayer*<sup>5</sup>, jež je souborem zaznamenaných vyprávění o období kaučukové horečky ve federálním státu Venezuely Amazonas, píše: „Soubor svědectví je malý, a ještě dnes by bylo možné získat další ve vzdálenějších lokalitách Territoria<sup>6</sup>, a především zkoumat dopad celého procesu období kaučuku, již

---

<sup>5</sup> česky Amazonas: rozhovory včerejška

<sup>6</sup> T.F. Amazonas – Territorio Federal Amazonas. Jeden z federálních států Venezuely.

ne obecně, ale konkrétně v různých oblastech nebo u všech etnik, jež tyto události zasáhly. Pokud se nechá uplynout více času, živá svědectví zmizí a bude čím dál obtížnější zachytit otisky a zmapovat toto období v historii Amazonas“ (1989:6).

### **1.2.2. Co vypovídají vzpomínky**

Nejde mi o rekonstrukci událostí v dějinách tohoto kmene tak, jak se opravdu staly, ani nechci hledat co nejobjektivnější podobu minulosti. Je vůbec důležitá pravda, pravdivá verze příběhu? Existuje vůbec něco takového? Sociální vědci, zvláště historici, orální historici, historiografici a antropologové se liší v názoru na význam rekonstrukce objektivních událostí, a vůbec výzkum orálnosti prošel mnoha revizemi: „Vztah mezi historií a sociální realitou se stal ústředním bodem v definování problémů a perspektiv v sociálních vědách. (...) Vždy existuje napětí mezi ideou historické objektivity a včleněním historie do subjektivity přítomnosti. Minulé musí být neustále znovutvořeno. Protiklady vystupují do popředí v případě orální historie. Vzpomínky těch, kteří stále žijí, jsou prostředkem ke kontaktu s minulými událostmi, ale jsou nepopíratelně součástí současného vědomí“ (Morphy & Morphy 1984:459).

Zatímco pro historiky dle definice Ronalda J. Greleho je „orální historie coby ‚dotazování očitých svědků v minulé události pro účely historické rekonstrukce‘ neocenitelnou a přesvědčivou metodou historie 20. století“ (Thomson 1998:585), pro antropology není ani tak důležitá historická rekonstrukce, ale jak tvrdí italský antropolog Alessandro Portelli, „co je opravdu důležité, je to, že paměť není pasivní úschovna faktů, ale aktivní proces tvorby významů“ (tamtéž). Právě významy a interpretace jsou to, co mě zajímá: jaký byl vývoj paměťových stop lidí kmene Ocaina, kteří přišli o svobodu i vlast. Jak si pamatují?

Podstatné pro pochopení mentality Ocainů, jejich traumatu a jejich pohledu na svět, je to, jaký význam a důležitost přikládají jakým událostem, co si pamatují, co si přikreslují, dobarvují, co vytěsnili, jaká jsou schémata jejich verze minulosti, atp. „Jakými cestami se dozvídáme o minulosti toho kterého společenství, kdo tyto informace tvoří, shromažďuje

a šíří, jaké funkce získávají narativy o minulosti, jaké faktory ovlivňují výběr narativ – to jsou jen základní otázky, které se vynořují při zamyšlení se nad historickou pamětí současníka,“ uvádí Hana Hlôšková v příspěvku *Individuálna a kolektívna historická pamäť (z hľadiska folkloristiky)* ve sborníku *Antropologické symposium III*. Tyto otázky se jeví obzvláště lákavé k zodpovězení u neliterární společnosti bez vytvořených institucí paměti. Její historie je psána pouze antropology a okrajově lidmi zainteresovanými do „velkých historických událostí kaučukové horečky a územních konfliktů“.

Základní otázky, které jsem si položila a pokusím se je v této práci analyzovat, následující: Jak společnost bez vyvinutých institucí paměti (nejen písmo, byrokracie, archivy, muzea, ale i bez důrazu na minulost například formou ritualizovaného opakování mýtu) vzpomíná na důležitou traumatickou situaci, která komunitu postihla? Existuje vůbec „kolektivní“ či „sociální paměť“ mezi pralesními indiány nedotčenými politizací své situace? Za co se považují Ocainové? Na základě čeho se identifikují se svou etnicitou? Co o nich vypovídají jejich vzpomínky? Z čeho plyne jejich nezájem o vlastní historii a co je výsledkem? Je pro amazonského indiána důležitější faktická historie nebo ta mýtická?

Cílem mého výzkumu bylo: zachytit verzi samotných indiánů o době kaučukové horečky a o tom, co následovalo; zjistit, nakolik se Ocainové zabývají svou vlastní historií; vyzkoumat, zda a případně jak funguje ústní tradice.

### **1.3. METODOLOGIE A FÁZE VÝZKUMU**

Při svém výzkumu jsem používala jako hlavní metodu oral history, neboť „[b]ezprostředným cílem konkrétní práce v orální historii je uskutečnění (získání) rozhovoru, který rozšiřuje naše poznání o určité historické události (období), o prožitku, aktivitě a postojích toho, kdo rozhovor poskytuje, k této události (období), nebo přináší obraz celého jeho dosavadního života v kontextu jeho osobních i společenských vztahů, významných historických událostí i každodenního života“ (Vaněk, 2004:53), o což mi ve výzkumu šlo.

### 1.3.1. První terénní výzkum

V první fázi výzkumu v roce 2005 jsem se zaměřila na obecnější vzpomínky a zaznamenala čtrnáct nestructurovaných rozhovorů, lépe řečeno osobních vyprávění, v odborné terminologii zvaných personal narrative (Vaněk 2004:54) s cílem podnítit narátora k vyprávění těch zážitků a vzpomínek, které jsou pro něj důležité a významné.

V úvodu jsem informátorům/narátorům<sup>7</sup> vysvětlila, co chci slyšet: vše, co vědí o historii svého kmene – co si pamatují z vyprávění svých rodičů, prarodičů a dalších blízkých o tom, jak žili jejich předkové před příchodem hledačů kaučuku, jaký byl jejich život během zotročení kaučukovými společnostmi, jak probíhal jejich přesun z původního místa osídlení až na současnou lokaci. Poté jsem je nechala mluvit do chvíle, kdy bylo patrné, že více již nevědí (začali se opakovat či se příliš odklonili od tématu nebo sami poukázali na to, že to je vše, co si pamatují, co vědí). Během jejich vyprávění jsem si dělala poznámky a po skončení se ptala na upřesnění určitých detailů. V některých případech jsem si všimla, že poznámky narátora ruší, proto jsem s nimi raději přestala a dotazy se snažila zapamatovat. Tento postup je v případě orální historie klasický, neboť většina výzkumníků „si klade jako nevyhnutelnou podmínku vést první vyprávění životního příběhu respondenta bez přerušování“ (Hlôšková 2004:88).

Prakticky neexistuje jednotný návod na to, jak „správně“ vést interview, mnohé záleží na určité empatii a taktu, jak řekl Charles T. Morrissey v 70. letech, „omezit vedení rozhovoru na sadu technik je jako redukovat námluvy do rovnice“ (Thomson 1998:582). Praktické rady, jichž jsem se snažila držet, shrnul Morrissey, který vedl životopisné rozhovory například s americkými prezidenty Harry. S. Trumanem či Johnem F. Kennedym, takto: „důležitost přípravy, nutnost vytvořit vztah a důvěru, naslouchat, klást otevřené otázky, zdržet se přerušování, nechávat prostor pro pomlky a ticho, vyvarovat se žargonu, sondování a minimalizovat přítomnost nahrávacího zařízení“ (Morrissey 1970 v Thomson 1998:tamtéž).

---

<sup>7</sup> V práci budu používat termínů informátor a narátor jako synonym.

Rozhovory jsem nahrávala na minidisky s použitím přístroje minidisk značky Sony MZ-N10, který poskytuje velice kvalitní záznam. Díky tzv. kravatovému mikrofonu jsem poměrně elegantně minimalizovala přítomnost nahrávacího zařízení, neboť informátor se nemusel naklánět nad mikrofon a přímo do něj mluvit, ale mohl se volně pohybovat, dělat různá gesta a na přítomnost malého mikrofonu na tričku či košili brzy zapomněl. Navíc samotný minidisk je velmi malý a často neležel v centru zorného pole informátora.

Některé získané rozhovory jsem si přepisovala rukou do poznámkového sešitu ještě na místě výzkumu, ostatní v Čechách přehrála díky jednoduchému programu Audacity do formátu MP3, přepsala je a přeložila.

### **1.3.2. Informátoři a jejich výběr**

Informátory jsem si vybírala dle jednoduchého klíče: nejstarší obyvatele, případně na doporučení ostatních. Celkem jsem udělala 14 rozhovorů, přičemž nejstaršímu informátorovi bylo odhadem 75 let<sup>8</sup>, nejmladšímu 28, přičemž jeho jsem původně zpovídat nechtěla, ale rozhovor vznikl spontánně, když začal sám od sebe jednoho večera hovořit a já zapnula minidisk. Informátory jsem za uskutečněné rozhovory odměňovala malou finanční částkou (více viz. kapitola 5).

Původně jsem zamýšlela udělat rozhovory se všemi Ocainy starších ročníků v oblasti, nakonec jsem musela výběr z několika důvodů zúžit. Jedním z nich byla neochota ke spolupráci obyvatel vesnice Oriente na řece Ampiyacu, obývané Ocainy dialektu Dyokaya a Huitoty. Zde mi nikdo nebyl ochoten poskytnout rozhovor, na což jsem byla předtím upozorňována. Přesto jsem se tam vypravila, ale dostalo se mi odpovědi, že nikdo nic neví a nic si nepamatuje. Dalšími nevýhodami byly nedostatek

---

<sup>8</sup> Starší část indiánské populace nezná svůj věk a často se stává, že jejich příbuzní jej přehánějí. Například v roce 2005 ještě žila Alicia (†2006), údajně poslední příslušnice kmenu Resígaro. Její syn Pablo Andrade mi v jednom rozhovoru sdělil, že jí je asi 90 let, což bylo samozřejmě nadsazené. Vzhledem k tomu, že jemu bylo 55 a byl jejím třetím potomkem a dříve (často i dnes) indiánské ženy rodily již ve 12-14 letech, mohlo jí být dle mého odhadu maximálně 75 let.

času a financí<sup>9</sup> a kumulace tří tradičních slavností v oblasti na dobu mého pobytu, což se ukázalo i jako výhoda.

Informátoři mě dále odkazovali na nejstarší obyvatele povodí Ampiyacu nehledě na etnickou příslušnost. Měla jsem příležitost udělat dva rozhovory se stařenkami kmene Bora, nicméně jsem je nakonec do výzkumu nezařadila. Omezila jsem se pouze na obyvatele Nueva Esperanzy a na osud této vesnice.

Zde je soupis všech informátorů, jejich věk či odhadovaný věk, etnická příslušnost jejich i rodičů, datum a místo pořízení rozhovorů.

**Tabulka č. 1**  
**Seznam informátorů**  
**Terénní výzkum**  
**srpen 2005**

	Informátor	Etnická příslušnost	Otec	Matka	Klan	Věk 10	Datum	Místo	Přítomni (kromě mě a narátora)	Poznámky
1	Pablo Andrade Ocagane	Ocaina	Ocaina	Resígaro	Sup	55	14.08., asi 14:00 a 31.08.2005, asi 20:30	Nueva Esperanza v jeho domě	7 lidí	Občas někdo do rozhovoru zasáhl, Pablo občas komunikoval se svou matkou v jazyce resígaro.
2	René Vasquez Andrade	Ocaina <sup>11</sup>	mestic	Ocaina	Ara	27	14.08.	Nueva Esperanza, v jeho domě	1 osoba	Rozhovor vznikl spontánně.
3	Rosa Andrade Ocagane	Ocaina	Ocaina	Resígaro	Sup	58	15.08., asi 11:00	Nueva Esperanza v jejím domě	3 lidé a děti	Občas se ptala na upřesnění svého vnuka.
4	Fernando Montes	Ocaina	Ocaina	Huitoto	Aguaje <sup>12</sup>	55	16.08., asi 8:00	Nueva Esperanza, v domě Reného	nikdo	
5	Simón <sup>13</sup>					55	17.08., asi 19:00	Nueva Esperanza	rodina Pabla	

<sup>9</sup> Při každé cestě do jiné vesnice bylo potřeba zaplatit benzín do lodního motoru a člověka, který mě tam vezl, přivést dárky a zaplatit narátorovi.

<sup>10</sup> Jedná se o věk, který buď informátoři sami udali nebo jej odhadli, případně jsme se jej snažili vypočítat dle nejrůznějších indikací, např. někteří narátoři byli na vojně a pamatují si rok, z toho jsme kalkulovali jejich přibližný věk.

<sup>11</sup> Stejně jako jeho otec se považuje za Ocaina, přestože je z části mesticem.

<sup>12</sup> Aguaje je palma *Mauritia flexuosa*. Stejně se nazývá její plod.



								, v domě Pabla, jeho zetě		
6	Alejandrina	Bora	Bora	Bora		54	17.08., asi 20:00	Nueva Esperanza, v domě Pabla, jejího zetě	rodina Pabla	
7	Vicente Rodriguez Ruiz	Bora	Bora	Bora		59	22.08., asi 10:00	Nueva Esperanza, v jeho domě	manželka Rosa, její matka	
8	Rogelio Andrade Nuñez	Ocaina	Ocaina	Ocaina	Sup	56	22.08., asi 19:00	Nueva Esperanza, v domě Pabla, kde jsem bydlela	nejprve sami, poté přišla celá rodina Pabla	
9	Timoteo Andrade Nuñez	Ocaina	Ocaina	Ocaina	Sup	50	19.08., asi 8:30 a 27.08., asi 13:00	Nueva Esperanza, v jeho domě	nikdo	
10	Isabel Andrade Nuñez	Ocaina	Ocaina	Ocaina	Sup	48	19.08., asi 13:00	Nueva Esperanza, v jejím domě	její postižená dcera	
11	Miguelina Vasquez Castro	Bora	Bora	Bora		98	23.08., asi 19:00	Colonia	celá rodina	Rozhovor byl veden v jazyce bora, překládala její dcera Angelica Peña Vasquez a zeť Fernando Porto Carero Peña
12	Florentina Peña Mibeco	Bora	Bora	Bora		102	23.08., asi 13:00	Brillo Nuevo, v jejím domě	její dcera, německý lingvista Frank Seifart	Rozhovor byl veden v Bora, překládala její dcera ..., Frank celé interview natáčel na video
13	Santiago Cubicaje Díaz	Ocaina	Ocaina	Huitoto		57	24.08., asi 10:30	Puerto Izango, v jeho domě na samotě	jeho syn	
14	Leonardo Rubio Ríos	Ocaina <sup>14</sup>	Bora	Ocaina	Ara <sup>15</sup>	52	29.08., asi 19:00	Nueva Esperanza, v domě Pabla	syn Pabla Pablito	

<sup>13</sup> Bohužel nevím, kam jsem si poznamenala příjmení Simona a jeho ženy Alejandriny, proto je zde nemohu uvést.

<sup>14</sup> Považuje se za Ocaina, přestože jeho otec byl Bora. Je to ale výjimečný případ, klanová a tudíž etnická příslušnost je odvozována z otcovy linie.

<sup>15</sup> Je možné, že se jedná o stejný klan, z něhož pochází náčelník Carlos Vasquez, neboť ten vzhledem k mestickému otci odvozuje svůj původ rovněž od matky, jež byla Bora. Ocainská matka Leonarda byla sestrou Napoleona Andradeho (otec Rosy, Pabla a zesnulé manželky Carlose Vasqueze Adeliny) z klanu Sup.

### 1.3.3. Druhý pobyt

V druhé fázi, po zpracování uskutečněných rozhovorů a sehnání finančních zdrojů, jsem se za Ocainy vypravila potřetí, kdy mě přijali s větší důvěrou a přátelstvím, a opět si přizvala ke spolupráci stejné informátory, respektive výběr těch nejosvědčenějších a jednoho doporučeného Ocainy z Pebasu, s tím, že jsem vytvořila seznam otázek k polostrukturovaným rozhovorům s konkrétnějším a pro ně uchopitelnějším tématem (což jsem se domnívala) – jejich životní příběh a život jejich rodiny, až pokud si pamatují.

#### Tabulka č. 2

#### Seznam informátorů

#### Terénní výzkum

prosinec 2007

	Informátor	Etnická příslušnost	Otec	Matka	Klan	Věk	Datum	Místo	Přítomni (kromě mě a narátora)	Poznámky
1	Pablo Andrade Ocagane	Ocaina	Ocaina	Resígaro	Sup	57	13.12., asi 10:00	Nueva Esperanza v domě jeho sestry Rosy		
2	Rosa Andrade Ocagane	Ocaina	Ocaina	Resígaro	Sup	60	10.12., asi 19:00; 11.12., asi 20:00; 13.12., asi 19:00; 17.12., asi 21:00; 22.12., asi 13:00	Nueva Esperanza, v jejím domě		
3	Fernando Montes	Ocaina	Ocaina	Huitoto	Aguaje	57	15.12., asi 10:00	Nueva Esperanza, v domě Reného	hluchoněmé dítě Gloria	
4	Simón					57	14.12., asi 18:00	Nueva Esperanza, v jeho domě	jeho rodina	
5	Guillermo	Ocaina	Ocaina	Ocaina		56	18.12., asi 8:00	Pebas, v jeho domě	syn Montese Hilde	
6	Carlos Vasquez	mestic	mestic	Bora	Ara		16.12., asi 13:00	Nueva Esperanza, v jeho domě	nikdo	
7	Rogelio Andrade Nuñez	Ocaina	Ocaina	Ocaina	Sup	58	18.12., asi 14:00	Nueva Esperanza, v domě Reného	nikdo	
8	Timoteo Andrade Nuñez	Ocaina	Ocaina	Ocaina	Sup	52	19.12., asi 13:00	Nueva Esperanza, v jeho domě	nikdo	
9	Leonardo Rubio Ríos	Bora	Bora	Ocaina	Ara	54	29.08., asi 19:00	Nueva Esperanza, v domě Reného	nikdo	

Během pobytů mezi Ocainy jsem nahrávala jejich písně, pohádky, mýty, historie tradičních slavností atp. Bylo to součástí mého výzkumu, neboť jsem chtěla porovnat jejich znalosti reálné a mýtické historie a zároveň uchovat to, co znají již jen ti starší<sup>16</sup>. Navíc se oni sami v rozhovorech často spontánně dostali k vyprávění mýtů nebo dokonce bylo součástí jejich pojetí historie (viz. kapitola 5).

Ocainové logicky nevěděli mnoho o přesnějším určení doby, míst, názvů, letopočtu či svého věku. Již během několika prvních rozhovorů jsem se utvrdila v tom, co jsem se domnívala: že nemá smysl klást důraz na přesnost historických faktů a soustředit se více na to, co pro ně samotné je důležité, co pro ně tvoří ústřední osu jejich vzpomínek a vnímání minulosti.

#### **1.3.4. Další prameny**

Oba výzkumy jsem doplnila zúčastněným pozorováním, kdy jsem participovala na všech aktivitách, pokud mi to bylo umožněno, což přispělo také k vytvoření pevnějších vazeb a větší důvěry. Zároveň jsem si tak mohla udělat mnohem konkrétnější obraz o tom, v čem spočívá jejich vymezení se coby svébytné kultury, a v čem naopak její mizení. A bylo mi tím umožněno se „mezi řečí“ doptávat na konkrétnější detaily či nejasnosti a více pronikat do jejich světa.

Během prvního pobytu roku 2005 jsem měla velké štěstí, neboť za měsíc strávený v Nueva Esperanze proběhly v oblasti tři tradiční slavnosti, jedna dokonce v samotné Esperanze. Mohla jsem tedy být svědkem velmi zachovalé prastaré zvyklosti, která ani dnes neztrácí na svém významu, a hlavně co je důležité: během příprav většina vesnice tráví čas společně v komunálním a ceremoniálním domě maloka, což bylo naprosto ideální k zúčastněnému pozorování kolektivních aktivit, konverzací, sociální interakce a spolupráce.

---

<sup>16</sup> Navíc jsem si při prvním pobytu všimla, že mají jednu kazetu s povídáním zesnulé Adeliny, která byla pravděpodobně výraznou osobností, a tu stále poslouchají, komentují, smějí se spolu s ní, pokud mají právě baterie do malého kazetového magnetofonu. Rozhodla jsem se tedy, že jim jejich vyprávění a zpěvy také přivezu.

Nutno dodat, že Ocainové již mezi sebou ve velké míře hovoří španělsky, přestože jejich forma španělštiny je velmi specifická a lokální, občas prokládaná slovy v ocainštině, takže na začátku prvního pobytu, než jsem si zvykla a osvojila určité regionalismy a zvláštnosti jejich mluvy, jsem měla menší problémy s porozuměním.

Nedílnou součástí a přirozenou složkou práce bylo vyhledávání bibliografie a historických pramenů. Materiály jsem shromažďovala v Biblioteca Amazónica a CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía)<sup>17</sup> v Iquitosu, ve Formabiap (Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana)<sup>18</sup> v Zungarocoche poblíž Iquitosu, v CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica)<sup>19</sup> v Pucallpě a v Limě, na UNIA (Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía)<sup>20</sup> na Yarinacoche v blízkosti hlavního města departamentu Ucayali Pucallpy během července 2005 a října a listopadu 2007.

Určité potíže nastaly při hledání původních dokumentů, neboť archiv prefektury celého departamentu Loreto shořel v roce 1998 při lidové rebelii a sociálních nepokojích v Iquitosu, což lze také považovat za součást formování paměti regionu a vymazání některých paměťových stop. Vzhledem k tomu, že mým hlavním cílem nebyla přesná rekonstrukce daných událostí a jejich konfrontace, nebylo toho zas až tak závažným problémem. Knih a historických pramenů jsem našla dostatek, i díky reedici Monumenta Amazónica starých dokumentů a zpráv CETA a několika antropologickým studiím ze 70. a 80. let. Jak se zmíním níže, tyto dobové práce jsou často velmi emotivně a politicky zabarvené a motivované, proto je možná trochu na škodu, že jsem neměla k dispozici oficiální statistické a administrativní údaje.

---

<sup>17</sup> česky Centrum teologických studií Amazonie

<sup>18</sup> česky Program pro přípravu dvojjazyčných učitelů peruánské Amazonie

<sup>19</sup> česky Amazonské centrum antropologie a její praktické aplikace

<sup>20</sup> česky Národní interkulturální univerzita Amazonie

### **1.3.5. Souhrn zdrojů dat**

Data, na nichž je založena tato práce tedy pocházejí ze čtyř zdrojů:

- 1) 12 osobních vyprávění a 9 životopisných rozhovorů obyvatel nativní komunity Nueva Esperanza
- 2) Zúčastněná pozorování během srpna 2005 a prosince 2007 v dané domorodé vesnici
- 3) Dobové, historické a antropologické práce o daném regionu a období pořízené v Peru během července 2005 a listopadu 2007
- 4) Historické, sociologické a antropologické články a knihy teoretických východisek a prací na podobné téma – tzn. paměť a vzpomínání u neliterárních společností, jako jsou například studie M. Stewarta o maďarských Romech, Gay y Blascové o madridských cikánech, Coleové o ritualizovaném vzpomínání a zapomínání na Madagaskaru, Shawové vzpomínky na obchod s otroky v Sierra Leoně, obrazy minulosti v severní Austrálii Howarda a Frances Morphyových či Santos-Granerova studie o krajině a paměti u peruánských Yaneshů.

## **1.4. TEORETICKÁ VÝCHODISKA**

### **1.4.1. Orální historie a paměť**

V orální historii hraje klíčovou roli paměť, což platí zvláště u osobních vyprávění a životopisných příběhů. „Lidská paměť se skládá z aktivních konstrukcí a rekonstrukcí toho, co jsme zažili, nikoli ze ‚záznamů‘ událostí jako takových. Zážitky přitom stále přehodnocujeme a dáváme jim nový význam na základě pozdějších (následných) zkušeností.“ (Vaněk, 2004:71)

Nebudu se zabývat psychologickými definicemi individuální paměti, ale mé zkoumání se bude opírat o pojmy kolektivní paměť, sociální paměť, společné reprezentace; jednoduše o paměť jednoho společenství.

Tomu, jak společnosti vzpomínají, jak si pamatují, se věnovalo a věnuje mnoho badatelů na poli sociálních věd. Zvýšený zájem je v poslední

době věnován paměti neliterárních společností, když jim byla v antropologických pracích uznána historie a přestalo se hovořit o ahistoričnosti domorodých společenství. Přesto v případě nížinné Amazonie stále některé studie dokazují jejich ahistoričnost (např. Taylor 1996). „Byly stanoveny tři prostředky či způsoby, jimiž je historická informace předávána a jimiž je zjevené historické vědomí zdůrazňováno: mýtický způsob, zahrnující mýty, související vyprávění a rituální praxe; orální tradice, s mýtickým vyprávěním, jež je podružné; a výkonné aktivity, jako jsou vzpomínkové obřady a tělesné praktiky“ (Santos-Granero 1998:131). V posledních třech dekadách si antropologové (např. Rappaport 1985, Santos-Granero 1998, Shaw 2001 a další) čím dál více všímají také krajiny coby důležitého faktoru v procesu pamatování společností, nicméně o tom hovořil již Halbwachs, když poukazoval na nutnost „umístění“ vzpomínek. K tomu se blíže dostanu v kapitole 5.

#### **1.4.2. Vymezení pojmů**

Pojem „kolektivní paměť“ zavedl do sociologie, historie a antropologie Durkheimův žák, francouzský sociolog Maurice Halbwachs. Kolektivní paměť rozumí společně sdílené reprezentace/představy/podoby minulosti. Dle Halbwachse „si pamatujeme (a zapomínáme) určité události jako jednotlivci i jako členové společenských skupin. Naše vzpomínání (nebo jeho nedostatek) je také ovlivněno různými společensko-politickými kontexty, v nichž je nám dáno žít“ (Halbwachs 1980 a 1992 v Heitlingerová 2007:16).

„Kolektivní paměť není historií, přestože je někdy tvořena podobným materiálem. Je to kolektivní fenomén, ale projevuje se v činech a tvrzeních jednotlivců. Může pojmout historicky a společensky vzdálené události, ale často zvýhodňuje zájmy současnosti. Je to stejně tak výsledek vědomé manipulace jako nevědomého pohroužení se, a vždy je zprostředkován. A vždy může být pozorován jen nepřímo, spíše skrze svůj účel než charakteristiku. Výzkumy kolektivní paměti v podstatě představují nový

přístup k tomu nepolapitelnému fenoménu – „lidovému vědomí“ (Dower 1999 v Kansteiner 2002:180).

Podle J. Assmanna „kolektivní paměť tvoří komunikativní paměť, která je vázaná na všední den jako vědomí skupiny (rodiny, profesní skupiny, členů spolku apod.) o společné minulosti, a kulturní paměť jako systém objektivizované kultury, která se odráží v textech, obrazech, obřadech, stavbách, pomnicích, ale také například na tiskovinách. Komunikační a kulturní paměť se neustále prolínají, vzájemně se ovlivňují. V individuální paměti konkrétního nositele se tak vytváří konglomerát faktů, představ, předsudků, názorů a postojů, který je organizovaný na principech presentismu, subjektivity a selektivnosti“ (Hlôšková 2004:88).

Někteří autoři raději používají pojmu sociální paměť a Coleová ji spolu s dalšími autory definuje jako „prostředky, kterými skupina rekonstruuje, přizpůsobuje a rozumí své minulosti, a její role spočívá ve formování současné identity skupiny“ (Connerton 1989; Halbwachs 1980; Shotter 1990 v Cole 1998:610).

Burke (1997/2002:52) vnímá historii vůbec jako sociální paměť: „Výraz ‚sociální paměť‘, který se zavedl v minulém desetiletí, jsem vybral jako užitečnou zkratku, která shrnuje komplexní proces selekce a interpretace do jednoduché formulky a zdůrazňuje homologii mezi tím, jak se zapamatovává a zaznamenává minulost. Tento výraz obnažuje problémy, které musíme vymezit hned na začátku. Jedním z nich je analogie mezi individuálním a skupinovým myšlením, která je stejně těžko postižitelná jako fascinující. Jestliže užíváme termíny jako ‚sociální paměť‘, riskujeme, že budeme hypostazovat pojmy. Na druhé straně, jestliže takové termíny užívat odmítneme, dostaneme se do nebezpečí, že nepostřehneme, jak odlišnými způsoby jsou ideje jednotlivců ovlivňovány skupinami, k nimž náleží.“

Paměť mě v této práci bude spíše než coby „historický zdroj“ zajímat jako „historický jev“ nebo „sociální historie pamatování“ (Burke 2006:53): jak a čím jsou tvarovány vzpomínky pralesních Ocainů.

### 1.4.3. Sociální paměť kaučukové horečky

Pro historii období sběru kaučuku v Amazonii a zvláště událostí na Putumayu, jejímiž oběťmi byly mezi jinými etniky právě Ocainové, je pojem „sociální paměť“ více než výstižný. Mezi dokumenty, zprávami, knihami a dalšími publikacemi, tedy písemnými prameny, nenalezneme mnoho „objektivních“ a „historických“, naopak, jedná se o často silně emocionálně zabarvené texty, žaloby, obhajoby, odsudky, očerňování zúčastněných stran, spekulace a záměrně manipulované výstupy.

O zaujatosti tvůrců historie Putumaya na přelomu 19. a 20. století již svědčí názvy děl, např. „Putumayo: kaučuk a krev“, „Putumayské otázky“, „Obhajoba caucherů“, „Masakry lidí i přírody. Putumayo – řeka násilí bez konce“ (vše viz. bibliografie). Je třeba si uvědomit, že jako mnohdy v dějinách v první řadě nešlo o zastavení genocidy a otroctví indiánů, ale o peníze a moc: o mezinárodní trh s kaučukem, akcie na burze, politickou hru, boj o území a otázku prestiže. Zde již je těžké odhadnout, čí úmysly byly čisté, čí texty byly blíže tomu, jak se události přihodily či, řekněme, objektivnější. Nicméně jedná se o vynikající příklad historie coby sociální paměti, historie, jež nikoho nenechala chladným a každý zúčastněný měl potřebu se k ní vyjádřit a „uvést věci na pravou míru“, samozřejmě kromě samotných indiánů. I po osmdesáti letech se sem tam objeví kniha či článek o putumayském případě a nepostrádá alespoň emocionálně laděný titul, jako třeba stať Michaela Taussiga *Kultura teroru – Prostor smrti. Zpráva Rogera Casementa z Putumaya a objasnění mučení z roku 1984*.

### 1.5. NĚKOLIK POZNÁMEK K TERMINOLOGII A PŘEKLADU

Rozhovory jsem se snažila překládat hovorově, i s parazitními slůvky, opakováním či pomlkami a pokusila jsem se udržet ráz a specifika jejich mluvy. Například „mamá“ a „papá“ jsem překládala jako „maminka“, „tatínek“. Řekl-li narátor „madre“ či „padre“, objeví se v rozhovorech „matka“, „otec“, což se stávalo zřídka. Ocainové rádi používali výrazy jako



„todito“, „toditos“, což se v rozhovorech objeví jako „všecičko“, „všecičky“.

Příjmení indiánských žen nepřechyluji, pouze tak činím u citovaných autorek v textu, ale ne v bibliografii a odkazech.

Slova v ocainštině přepisuji dle slovníku Ilo Leach z ILV a dle mých ocainských spolupracovníků, konkrétně Fernanda Montese a Pabla Andradeho. Ti jsou spolu s Felipem Floresem jediní, kteří umí psát v ocainštině.

V textu se často objevuje slovo cauchero, které jsem se rozhodla ponechat v jeho španělské verzi, neboť jakýkoliv překlad by byl nepřesný a zavádějící. Nejedná se totiž buď jen o „sběrače kaučuku“ či pouze o „kaučukového magnáta“ nebo o „patrona“. Cauchero může být kdokoliv z ranku zabývající se prací s kaučukem, ať již obchodem, vedením stanice, sběrem či dozorcem nad prací indiánů.

Součástí práce je slovník tématických, etnických, geografických, a botanických pojmů, kde jsou uvedeny jak botanické názvy rostlin (ty pocházejí z encyklopedie rostlin Peru Antonia Egg Bracka – viz. bibliografie), tak všechny varianty etnických a geografických pojmů, s nimiž jsem se setkala. Názvy kmenů a míst píše vždy v jedné verzi, přestože mají někdy až pět způsobů přepisu.

Když jsem uznala za vhodné, uvedla jsem vysvětlení pojmu také v poznámce pod čarou, aby se čtenář nemusel vracet ke slovníku.

## **2. ETNOLOGIE KMENE OCAINA**

Podotýkám, že v této kapitole nebudu a nechci pouze popisovat to, „jak to bylo dříve“, jak činí mnozí autoři prací o povodí Ampiyacu, nýbrž aktuální situaci, v níž se Ocainové nacházejí. K porozumění vývoje a současného stavu používám jak etnografický materiál staršího data, tak výpovědi samotných informátorů. Kapitola tedy není pouze etnografickým nástinem, ale zároveň analýzou proměn do dnešního obrazu. Roku 1988 Telban upozorňoval, že neexistují současné etnologické práce o tomto kmeni (1988:265).

## **2.1. ŽIVOT OCAINŮ PŘED PŘÍCHODEM CIZINCŮ**

### **2.1.1. Pravlast Ocainů**

Původní domovinou Ocainů byly řeky Igaraparaná a Cahuinari. Dle Whiffena (1915:58-59) se jednalo o malé skupiny obývající břehy horního toku těchto dvou řek (viz. příloha č. 4). „Velké rozptýlení v současnosti je důsledkem genocidy páchané cauchery na počátku [20.] století. (...) Cestovatelé a etnografové se shodují, že mezi odhadovanými 50 000-100 000 indiány bylo asi 2 000 Ocainů“ (Telban 1988:365).

Igaraparaná je hlavním levostranným přítokem Putumaya. Řeku prozkoumal kapitán Enrique Espinar roku 1901 a jeho zpráva byla na počátku 20. století následující: „Řeka Igaraparaná je splavná od svého soutoku s Putumayem až do Colonia Indiana (Chorrera), což je 178,6 námořních mil. Řečiště je čisté, bez ostrovů, s malými plážemi v ohbí řeky. Šířka v ústí je 300 m, v zátocce u La Chorrery měří 40 m. Hloubka je přes 8 sáhů v období dešťů, 4 m při nízké vodě v období sucha. Voda je průzračná, v řečišti jsou kameny, a na horním toku jsou četné peřeje. Zvláštností tohoto přítoku Putumaya je absence obrovského množství komárů a moskytů, jež jej dělá obyvatelným k velkému potěšení kolonizátorů. Vyšší terény a roviny nazývané savany jsou osídleny divochy, jsou to plodné půdy, bohaté na kaučuk. Je to prostředí prokazatelně zdravé, kde se pouze jednou za čas objeví epidemie neštovic“ (Faura Gaig 1962:).

### **2.1.2. První zmínky a kontakty**

Oblast mezi řekami Igaraparaná a Caquetá byla jedna z mála, kam jako první nepenetrovali misionáři. Všichni autoři se shodují, že první kontakty s cizinci začaly okolo roku 1880 a jednalo se o sběrače kaučuku. „Zdá se, že do zmiňované oblasti nikdy nepronikli misionáři a misie. Na Putumayu byly náboženské vzdělání a křesťanský kult zaveden kolumbijskými usedlíky, ale tento civilizační vliv nedoputoval tak daleko

proti proudu, aby zasáhl Huitoty a jejich sousedy“ (Casement 1911/1985:16). Castro de Leonová píše, že údajně roku 1605 otec Ferrer navštívil Putumayo a Huitotové pod tímto názvem byli poprvé zmíněni v roce 1695“ (1974:23), nicméně až na horní toky řek Caraparaná, Igaraparaná, Cahuinari a Caquetá misionáři nepronikli.

„Čtyřmi hlavními kmeny v oblasti byli Huitotové, Borové, Andoqueové a Ocainové, spolu s dalšími menšími kmeny, mezi nimiž jsou často zmiňováni Resígarové a Muinaneové. Všechny tyto kmeny mají spřízněný původ a shodné zvyky a obyčeje, ačkoliv se liší jazyky a do určité míry rysy, barvou pleti a tělesnou konstrukcí“ (Casement 1911/1985:14). Sir Clements Markham<sup>21</sup> ve svém třetím vydání *A List of the Tribes of the Valley of the Amazons, Including Those on the Banks of the Main Stream and of All the Tributaries*<sup>22</sup>, vydaném roku 1910 v *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vychází mimo jiné z cestovatelských zpráv Hardenburga, Perkinse, Robuchona a dalších. O Ocainech zde zmínky nenajdeme, ale všechny kmeny jim příbuzné – Huitoto, Bora, Andoques, Resígaro – popisuje jako velice nepřátelské. O některých se blíže rozepisuje:

„Andoqueové – kmen mezi řekami Caqueta a Putumayo. Říká se o nich, že jsou kanibalové. Roku 1903 Kolumbijci z Putumaya požádali o pomoc Iquitos v boji proti nim. Borové – velice nepřátelský kmen na řekách Igara-parana a Putumayo. Huitotové – Nepřátelský kmen žijící na řece Putumayo o populaci 30 000. Dobře formovaná rasa. Statní a silní, ale malého vzrůstu, končetiny ne příliš dobře vyvinuty. Vlasy dlouhé a hojné. Vypouklé břicho velice zřídka. Ženy mají líbezná postavy, některé jsou krásné. Domy velké a kruhového půdorysu, 70 stop v průměru, střechy z palmových listů, 70 rodin v jednom domě. Používají foukačky a lehké oštěpy. Jejich počet se snižuje kvůli nucené práci pro sběrače kaučuku“ (Markham 1910:83-90). Casement jejich tradiční uspořádání popisuje: „Pravidlem bylo, že každá rodina nebo klan měly své centrální velké obydlí s kapacitou až 200 osob, a v okolí, na území uznaném kmenovým právem

---

<sup>21</sup> Mimočodem právě Markham byl první, kdo roku 1872 usoudil, že by „měly být učiněny pokusy pěstovat kaučukovník na východě“ (Furieux 1974:175), a opravdu tak nakonec učinil.

<sup>22</sup> česky Seznamu kmenů údolí Amazonky zahrnující ty na hlavních tocích a na všech přítocích

jako patřící výhradně danému klanu, mohl každý člen a rodina mít malý příbytek na zahradách v okolním pralese“ (1911/1985:16).

Francouzský výzkumník Eugenio Robuchon, který byl najat Juliem C. Aranou a jmenován peruánskou vládou, aby pro společnost Hermanos Arana podnikl výzkumnou výpravu v povodí Putumaya, ve své práci *En el Putumayo y sus Afluentes*, již oficiálně vydala peruánská vláda v roce 1907, odhaduje, že v oblasti žilo zhruba 50 000 indiánů. Některými autory byl jejich počet odhadován až na 100 000, ale tato „demografická data jsou velmi nejistá, neboť nikdy nebyly vypracovány demografické studie regionu“ (Pinedo Camacho 1985:53). V dekretu, vydaném Aranovou firmou Compañía Amazónica peruana del Caucho roku 1908, sám Arana tvrdí, že v oblasti působení jeho společnosti žije 40 000 indiánských pracovníků (Casement, 1911/1985:14), ale zmínky o počtech jednotlivých kmenů jsou velmi sporadické. Moji informátoři se vyjadřovali o tisících a tisících osob.

### Tabulka č. 3

#### Indiánská populace dolního toku Caquetá a Putumaya (1900-1910)

Etnikum	Celková populace	Jazyková rodina
Huitoto	30 000 <sup>1</sup>	Huitoto
Bora-Miraña (Mirayos)	18 000 <sup>3</sup>	Bora
Andoque	10 000 <sup>2</sup>	nezávislí
Muinane de Sabana	2 000 <sup>2</sup>	Bora
Ocaina	1 000 <sup>2</sup>	Huitoto
Nonuya	1 000 <sup>2</sup>	Huitoto
Resígaro	1 000 <sup>2</sup>	Arawak

Zdroje:

1. (Casement 1912:26)

2. (Whiffen 1915:59)

3. (Von Hassel 1905:32)

Převzato z Pineda Camacho 1985:54.

### 2.1.3. Život v putumayské oblasti

Mnozí autoři popisují kmeny obývající řeku Caquetá<sup>23</sup>, Putumayo, Cahuinari, Igaraparaná, Caraparaná a jejich přítoky i prales mezi nimi jako kanibaly, kteří mezi sebou vedli neustálé války, vraždili se a unášeli si ženy a děti, a tím často obhajovali „pokusy“ vykořisťovatelů o jejich civilizování. Faktem je, že byli kanibalové, ale jejich antropofagie měla jasná rituální pravidla a jednalo se o akt pomsty (viz. Girard 1958). „Indiáni nejen že byli rozděleni do různých kmenů, ale také v rámci kmenů panovala víceméně trvalá nejednotnost a nenávist mezi rodinami a klany, mezi které byly kmeny dále děleny. A tak zatímco Huitotové měli stejný dědičný původ s Bory, Ocainy a Andoquey, početné podskupiny samotných Huitotů se nacházely v permanentních válkách mezi sebou. Tyto konflikty zapříčiňovaly časté války, únosy žen, a zášť a vzájemné obviňování mezi rodinami ze škodlivých praktik, jako bylo používání čarodějnictví a zaklínání, formovaly tuto historii zla. (...) Váleční zajatci mohli být snězeni, případně jejich části, ale amazonský indián zřejmě nikdy nevráždil, aby jedl, což se děje u mnohých primitivních ras, ale pouze někdy, možná často, jedl části těch, které zavraždil“ (citace Casementa v Rey de Castro 1913:16).

O vzájemných válkách hovořili i moji informátoři:

L.Š.: A co vám ještě vyprávěla maminka o tom, jak žili vaši předci?

I.A.N.: Oni žili pořád ve válkách, ve válkách žili. S Bory ... Teď už jsme civilizovaní, jsme přátelé, ale dřív jsme takoví nebyli. Předtím jsme byli nepřátelé. Když někoho zabili, udělali fiestu. Fiestu udělali. Někdy Bory, jindy jiné kmeny, někdy jsme je zabíjeli. Někdy je nechali uprostřed stezky, uprostřed stezky ležet. Tihle indiáni žili a pořád bojovali, bili se, zabíjeli se. Tak žili, dokud se pořádně nezcivilizovali.

(Isabel Andrade Nuñez, 2005)

#### **2.1.4. Nejasné dělení kmenů a populace**

Názvy kmenů často pocházejí od caucherů, neboť jejich sociální struktura byla založena na klanové příslušnosti, což dokazují různí autoři: „Různé kmeny jsou dále rozděleny na početné rodiny nebo klany, neboť

---

<sup>23</sup> V portugalštině je řeka nazývána Yapurá. Říká se jí tak od brazilských hranic.

všeobecně jsou nepřáteli mezi sebou a nemají žádnou soudržnost“ (citace Casementa v Rey de Castro 1913:15).

Zároveň byli Ocainové či Resígarové často považováni za podskupinu Huitotů, což se děje až dodnes, o čemž svědčí jedna z mých historek. Ta mimochodem dokazuje i nezáměr a ignoranci většinové populace o indiány jako takové: během mého pobytu roku 2007 přijel na dva dny do vesnice turistický průvodce původem z Iquitosu se svým kanadským klientem. Po mé obligátní odpovědi na otázku, co tam dělám, se průvodce začal hrozně divit, že by Ocainové byli samostatným kmenem a diskutoval se mnou o tom, že to jsou vlastně Huitotové. Tito lidé často neví téměř nic o indiánech i pralese, kam vozí turisty. Jednoduše turistu, toužícího spatřit indiánskou vesnici, přivezou a poté již veškerou práci nechají na indiánech, za což jim často zaplatí v naturáliích, tím že jim nechají zbytky rýže, cukru a dalších potravin, které si na cestu pořídili.

Totéž tvrdil i americký cestovatel Hardenburg, který jako vůbec první upozornil svět na bezpráví, jež je pácháno na původních obyvatelích putumayské oblasti: „Huitotové jsou rozděleni na početné podkmeny nebo národy, každý z nich má jiné jméno, například Maynanové, Resígarové, Tabuyanové atd“ (1910:134). Předpokládám, že k následnému zjištění, že se v podstatě jedná o samostatné kmeny, či spíše jazykové skupiny, vedly až lingvistické a antropologické výzkumy (viz. kapitola 2.2.4.)<sup>24</sup>. Kolumbijský antropolog Roberto Pineda Camacho to dokazuje: „Etnická pojmenování nicméně nekorespondují s žádnou vymezenou politickou entitou. Jedná se o názvy daných skupin aplikované cauchery na počátku (dvacátého) století, ale ne o jejich vlastní etnickou autodenominaci“ (1985:53).

---

<sup>24</sup> Mimochodem dle většiny zdrojů Resígarové patří do arawacké jazykové rodiny, narodil od Huitotů, Borů a Ocainů, kteří náležejí do rodiny makrokaribské.

## 2.2. SOUČASNÁ SITUACE

### 2.2.1. Geografie a historie Ampiyacu

Přírodní prostředí je charakterizováno vlhkým tropickým podnebím s průměrnou teplotou 25°C a střídáním období sucha (od května do října) a deštů (listopad až duben). Peruánský kapitán Faura Gaig řeku charakterizuje v 60. letech: „Řeka Ampiyacu je ve svém ústí 60 až 80 metrů široká a hluboká 18 stop. Má klidný tok, patří k tzv. černým vodám, na dně tleje naplavené dřevo z okolního pralesa a z bahnitých břehů. 19 km proti proudu se nachází ústí řeky Yahuasyacu, kde působí skupina lingvistů. Stoupání vody začíná v listopadu a dosáhne svého maxima v únoru. Klesání začíná v květnu a pokračuje do října“ (1962:105-106).

Povodí řeky Ampiyacu (viz. přílohy č. 7 a 8) patří do distriktu Pebas, provincie Ramón Castilla amazonského departamentu Loreto (viz. přílohy č. 1 a 2). Na peruánském území žijí Ocainové ještě na pravém břehu řeky Putumayo a na řece Algodón v provincii Maynas stejného departamentu.

Při ústí do Amazonky leží centrum distriktu, městečko Pebas, založené v roce 1725. Demograficky je tvořeno převážně indiány kmenů Yagua, Huitoto, Bora, Ocaina a mestici. Jedná se o frekventovaný přístav na trase z brazilské a kolumbijské hranice do peruánského vnitrozemí. Nachází se zde tři kostely (katolický, adventistický a evangelický), zdravotní středisko a škola.

Z povodí Putumaya vedou pralesní stezky do povodí Amazonky, které vytvořili indiáni (viz. příloha č. 6). Faura Gaig popisuje cestu na řeku Algodón z potoka Supayacu, jenž se vlévá do říčky Sabaloyacu, přítoku horního toku Ampiyacu: „Tato stezka je asi 31 km dlouhá; není snadno schůdná, nemá příliš stoupání a klesání, ale je zde několik prudkých srázů; není zde mnoho aguajalů<sup>25</sup>; je zde několik vodních toků, které je třeba překonat, ale žádný není širší než 10 m. Půda je jílovito-křídová, pokrytá

---

<sup>25</sup> Záplavové oblasti, kde rostou palmy aguaje (*Mauritia flexuosa*).

rostlinnou hmotou ve stádiu hniloby a rozkladu. Stezku lze ujít za jeden den“ (1962:485). Faura Gaig také zmiňuje místo La Bruja či Varadero, o něm hovořili i moji informátoři. Dle něj se nachází 4 km od Supayacu, a zřejmě je dostupné kánoí, pravděpodobně po přítoku Supayacu. Více podrobností neudává. Z pravostranného přítoku Putumaya řeky Yahuas také vede stezka do Pebasu. Jmenuje se Sábalo.

### **2.2.2. Etnická skladba obyvatel**

„Etnologické a etnolingvistické zdroje uvádějí, že povodí řeky Ampiyacu bylo (původně) osídleno etnolingvistickými skupinami Yagua, Coto (Orejon) a dalšími, jako jsou Peba, Shishita, Cachuachi, Cahuinari, které tvoří podskupiny“ (Rúnciman Tudela 1980:3). V oblasti zůstali pouze Yaguové, ostatní kmeny vymřely či byly asimilovány.

„Etnické skupiny Bora, Huitoto a Ocaina, které původně sídlily v povodí řek Cahuanari (přítok řeky Caquetá), Igaraparaná (přítok řeky Putumayo), byly na řeku Ampiyacu ‚přesídleny‘ rodinou Loayzů – bývalými zaměstnanci The Peruvian Amazon Co. Ltd. po konfliktu s Kolumbií, kdy Kolumbii připadlo území mezi řekami Caquetá a Putumayo“ (Pando Paredes, Rúnciman Tudela, Gárate Dávila 1979:19). Indiáni se v novém prostředí věnovali sběru jebe fino, leche caspi, lovu pro kožešiny a kůže, chovu dobytka a zakládání kávovníkových plantáží pro rodinu Loayzů.

Etnika byla v oblasti rozmístěna takto: Borové a Huitotové v Pucaurquillu, poté se část Borů posunula proti proudu a založili nové osady, nejprve Ancón, poté Brillo Nuevo a Colonii na řece Sumún (přítok Yahuasacu). Ocainové založili vesnici Oriente na Yahuasacu, posléze Puerto Izango a později níže komunitu Nueva Esperanza (viz. příloha č. 9). Každý kmen měl svého patrona z rodiny Loayzových či jejich zaměstnanců a s nimi buď indiáni vesnice zakládali nebo se usídlili v jejich blízkosti.

### **2.2.3. Problematika názvu Ocaina**



Kmen Ocaina je součástí kulturního komplexu, jemuž se říká „Indios del centro“<sup>26</sup> a zahrnuje tři kmeny: Huitoto, Bora a Ocaina. Tento souhrnný název dostali proto, že vytvářejí určitý kulturní ostrov mezi ostatními peruánskými indiány, kteří se svou historií i tradicemi liší, přestože již sedmdesát let dochází ke vzájemným sňatkům i výměně kulturních tradic. Příklady toho jsou mimo jiné převzetí užívání masata<sup>27</sup> od sousedních Yaguů či vzájemné ovlivňování výroby uměleckých předmětů.

Dnes jsou tyto kmeny díky své kulturní spřízněnosti, stejné historické zkušenosti a podstatné odlišnosti od jiných etnik peruánské Amazonie považovány za jeden kulturní celek a oni sami se rovněž pokládají za příbuzné. Vede k tomu také nutnost – například Ocainů je tak málo, že již nemohou uzavírat sňatky mezi sebou, a tudíž se běžně berou ženy a muži napříč všemi třemi kmeny, ale i s Yaguy či mestici.

Lehce problematický je samotný název Ocaina<sup>28</sup>. Jejich vlastní autodenominace je totiž Dyokaya nebo Ibo'tsa. Z lingvistického a antropologického hlediska se jedná o dva dialekty jazyku ocaina. Ovšem realita je trochu složitější. Samotní Ocainové, když o sobě referují, tak někteří se stále vyjadřují v klanové terminologii, tzn. že když říkají „náš kmen“ (šp. nuestro tribu), „naše etnikum“ (šp. nuestra etnia) či „naše rasa“, „náš rod“ (nuestra raza), mají tím na mysli svou klanovou příslušnost, tzn. rasa aguaje, rasa supa, rasa ary, atp.

Nebo hovoří-li o sobě, mnozí z nich neříkají: „Já jsem Ocaina,“ ale: „Jsem Ibo'tsa.“ A o Dyokaya mluví jako o těch druhých, případně o těch „pravých Ocainech“ (šp. Ocaina legítimo):

F.M.: Naším vlastním místem byla La Chorrera v Kolumbii. V těchto oblastech se zrodily všechny kmeny. Všechny. Jako Borové, Huitotové, Andoqueové, Resígarové, Ocainové. A mnoho dalších kmenů. A my jsme Ocaina-Ibo'tsa, rozumíme stejnému jazyku, ale Ocainové mají jiné zvuky než Ibo'tsa. Já budu mluvit jen o tom, co jsme my, co je naše, co je Ibo'tsa, je jasné, že ostatní kmeny měly jiný, svůj způsob života.  
(Fernando Montes, 2005)

---

<sup>26</sup> česky Indiáni středu

<sup>27</sup> Alkoholický nápoj z manioku připravovaný fermentací vařeného a přežvýkaného manioku.

<sup>28</sup> Tessmann používající transkripci Okáina tvrdí, že v Brazílii jsou Ocainové označováni také jménem Mirayo (1999:301).

L.R.R.: Narodil jsem se v Cutině, nahoru od Cuzca<sup>29</sup>. Je to vzdálená samota, daleko a tam já, moje maminka, tatínek, v nitru pralesa, je to asi hodinu od Cuzca do nitra pralesa, na takovém potoku, jako je tenhle. Oni byli lidé, kteří přišli z Putumaya. Indiáni.

L.Š.: Ocainové?

L.R.R.: Ocainové. Můj tatínek je Bora, moje maminka Ocaina, z klanu Jaguár.

L.Š.: A v Cutině žili Ocainové?

L.R.R.: Tam žili smíchaní. Ocainové a Borové. Žili tam Ajimové. Ajimové, tak se jmenuje klan/kmen pravých Ocainů<sup>30</sup>. Ti, co jsou tady, jsou Ibo'tsa. Tam nahoře, v Oriente, tam jsou jejich rodiny, těch pravých Ocainů.

(Leonardo Rubio Ríos, 2007)

L.Š.: A už jste měli připravené zahrady? Nebo, jaký byl ten přesun?

R.A.N.: Ne, nic nebylo, moc jsme trpěli. Tam na Algodónu. Jak jsme přijeli, hned jsme klučili a pálili, seli, sázeli, rychle jsme sázeli juku, abysme mohli jíst, kukuřici. A to už jsme pak jedli.

L.Š.: A všichni byli Ocainové?

R.A.N.: Ano, Ocainové, Ibo'tsa, tedy my.

(Rogelio Andrade Nuñez, 2007)

Někteří z mých informátorů jsou přesvědčení, že název Ocaina jim daly až lingvistky z ILV. Tak tomu není, neboť označení Ocaina se již objevuje v literatuře staršího data, než byl začátek působení lingvistek na řece Yahuasyacu, které spadá zhruba do 50. let 20. století. Je možné, že denominace Ocaina vznikla z podobně znějícího označení druhého dialektu Dyokaya (čte se Ďjokája) a poté díky jazykové příslušnosti vztažena i na podskupinu Ibo'tsa. Tessmann (1999:301) tvrdí, že názvem Ocaina je označili sousední Huitotové. Dle Telbana je jejich autodenominace Orebe nebo Diokáya či Dukaya a „Huitotové jim říkají Añuje<sup>31</sup>“ (1988:365). Whiffen udával více než 15 kmenů Ocainů (1915:297 tamtéž).

Z výpovědí ocainských narátorů je zřejmé, že svou identitu a etnickou příslušnost odvozují nejprve od svého klanu, pak od podskupiny Ibo'tsa, a až na posledním místě od kmenové náležitosti Ocaina.

---

<sup>29</sup> Estirón de Cuzco – vesnice na horním toku řeky Ampiyacu.

<sup>30</sup> šp. Ocaina legítimo

<sup>31</sup> Añuje je místní název pro hlodavce paku nížinnou.

## 2.2.4. Jazyková příslušnost

Dle většiny prací Ocainové stejně jako Borové a Huitotové patří do huitotské jazykové rodiny (Rúnciman Tudela 1980:4, Torrejón Mori 2005:191), makrokaribského kmene (viz. přílohy č. 10 a 11). Guallart (1992:63) jazykový kmen nazývá Gepanokaribský (Ge-Pano Caribe) a do huitotské jazykové rodiny řadí kromě Huitotů, Andoqueů, Ocainů a Borů, i Resígary. Whiffen ocainštinu zařadil do jazykové rodiny borů/borské (1915:297), nicméně v současných lingvistických přehledech taková jazyková rodina neexistuje. Chirif a Mora ocainštinu také řadí do huitotské rodiny (1976:163) a dodávají, že jazyk není podobný žádnému v peruánské Amazonii.

## 2.2.5. Demografická situace

Dle informací patrona Carlose Loyazy, jenž přemístil tyto nativní skupiny z Caquetá na Putumayo a následně na Ampiyacu, čítala populace, kterou přivedl „v letech 1932-1933 6 719 osob včetně dětí“ (Rúnciman Tudela, 1980:4).

### Tabulka č. 4

**Počet přesídlených indiánů dle sekcí a kmenů patronem Carlosem Loayzou z kolumbijského území na peruánské v letech 1924-1930:**

Sekce	Muži	Ženy	Chlapci	Dívky	Celkem
Abisinia (Bora)	167	180	120	73	540
Santa Catalina (Bora)	245	212	125	84	666
Sur (Huitoto)	169	155	168	103	595
Ultimo Retiro (Huitoto)	96	116	105	66	383
Entre Ríos (Huitoto)	373	380	266	219	1 238
Occidente (Huitoto)	454	385	199	180	1 218
Anadokes (Andoque)	127	105	64	65	361
Sabana (Muinane)	255	237	113	94	699
Oriente (Ocaina)	318	257	125	108	808
Chorrera	80	54	50	27	211

Celkem	2 284	2 081	1 335	1 019	6 719
--------	-------	-------	-------	-------	-------

Zdroj: Sr. Carlos Loayza/informace získaná Victorem Jesús San Románem.  
Převzato z Boras-Witotos-Ocaina. Estudio etnológico de las comunidades nativas del río Ampiyacu – Bajo Amazonas, 1979.

Dle výpovědí mých informátorů přivedl i příslušníky kmenů Resígaro, ale Loayza se o nich nezmiňuje.

P.A.O.: (...) Ti, co zbyli, ty přivedl jeden patron, který se jmenoval ... don Carlos Loayza, byl to Španěl. Prý je převezl lodí, prý z Putumaya, z kolumbijské strany sem na tu peruánskou, je přivedl patron. Vlastně s nimi utekl, s těmi, co zbyli. Prý řekl: „Když vás všechny pozabíjí, kdo pak bude s námi pracovat?“ Přivedl je sem, ty, co zbyli, a dal je sem, na řeku Algodón, přítok Putumaya. Tam je všechny umístil, řekněme Bory, Huitoty, Ocainy a Resígary. Všechny ty kmeny, které přepravil tou lodí. A pomalu a postupně přicházeli stezkou sem, tam k pramenům téhle řeky, kde žijeme, téhle Yahuasyacu. Tam k pramenům vedla ta cesta, tam byl ten přístav, tam je umístil a tam žili. Tam žili ti lidé.  
(Pablo Andrade Ocagane, 2005)

R.V.A: (...) Lidé začali umírat na žlutou zimnici a proto se rozhodli odejít. Chtěli žít klidněji. A tak přišli na Sábalo. Na Sábalo, to je přítok řeky Yahuasyacu, přišli jen Resígarové. A ti, co přišli s nimi, Ocainové přišli přímo až do Puerto Izango.  
(René Vasquez Andrade, 2005)

Resígarové údajně vyhylnuli na nemoc, na níž se informátoři neshodli.

C.V.: Já mluvím jazyky bora, huitoto a ocaina. Rozumím dialektu své švagrové Rosy.  
L.Š.: Resígaro?  
B: Ano, tomu rozumím.  
L.Š.: A žili mezi vámi také Resígarové?  
C.V.: V té době jich tu bylo dost, všichni, všecičky skončili. Všichni Resígarové vymřeli na spalničky.  
L.Š.: Resígarové?  
C.V.: Ano.  
L.Š.: To bylo tady?  
C.V.: Tady nahoře, na horním toku.  
L.Š.: Všichni umřeli na spalničky?  
C.V.: Všichni umřeli na to. Všecičky.  
(Carlos Vasquez, 2007)

Redukci počtu obyvatel je zřejmě třeba hledat ve špatných životních podmínkách v prvních letech po exodu, kdy ještě neplodily nové pralesní zahrady a v kraji pravděpodobně řádily epidemie zavlečených chorob. „Úmrtnost byla v prvních letech po migraci velmi vysoká, následkem aklimatizačního šoku“ (Castro de Leon 1974:13). V dalších letech, po opuštění polootrokářského systému a s odchodem patronů, zřejmě začala také větší migrace do měst a dalších oblastí departamentu, jedna skupina Borů například odešla na řeku Momón poblíž Iquitosu. Někteří indiáni se vrátili do své domoviny, neboť tam zůstali či byli odvečeni jejich příbuzní.

Chirif v *Atlas de las Comunidades Nativas*<sup>32</sup> říká, že spolu s osídlením v Kolumbii na řekách Apaporis, Caquetá a Putumayo se populace Ocainů odhaduje na 380 osob (1976:163), stejné číslo uvádí Telban (1988:265) a dodává, že Ocainové žijí také v Peru, ale není jasné, zda měl na mysli pouze populaci na území Kolumbie nebo celkový počet Ocainů. Uriarte roku 1977 tvrdil, že jich je na peruánském území, i s osídleními na řece Putumayo (hlavně v Estrecho de India) asi 200 (1977:47).

Ocainové v současnosti žijí na řekách Yahuasyacu, Ampiyacu, Putumayo a Algodón v Peru, někteří zůstali na kolumbijském území. „V Peru žijí v disktriktech Pebas a Putumayo, provincie Maynas a Mariscal Ramón Castilla, v departamentu Loreto“ (Torrejón Mori 2005:191). Dle Ribeiry a Wiseové (1978:147) jich bylo roku 1910 2000 a v roce 1975 150-250. Titěž autoři dále tvrdí, že k drastickému poklesu počtu obyvatel po epoše kaučuku byly epidemie spalniček a dalších onemocnění, a že „v současnosti 55 až 60 % manželství uzavírají Ocainové s mestici, Bory a Huitoty. V těchto případech mezi sebou hovoří těmito jazyky či španělsky. Téměř všichni umí španělsky.“

---

<sup>32</sup> česky Atlas nativních komunit

**Tabulka č. 5****Populace povodí Ampiyacu<sup>33</sup>**

Řeka	Číslo	Název komunity	Etnolingvistická skupina	Populace	%
Ampiyacu	1	Pucaurquillo	Bora	224	17,3
	2	Pucaurquillo	Huitoto-Murui	196	15,1
	3	Estirón	Huitoto-Muinane Huitoto-Murui	161	12,4
	4	Estirón del Cuzco	Huitoto-Murui	163	12,6
	5	Tierra Firme		84	6,7
Yahuasyacu	6	Puerto Izango	Ocaina	65	5,0
	7	Brillo Nuevo	Bora	250	19,3
	8	Colonia	Bora	149	11,5
Celkem	8			1 292	100,0

Převzato z Rúnciman Tudela: Diagnostico de las CC.NN. de la Cuenca del rio Ampiyacu: bajo Amazonas, Iquitos, 1980.

**Tabulka č. 6****Počet rodin nativních komunit povodí Ampiyacu (1978)**

Nativní komunita	Počet rodin	%
Borové v Pucaurquillu	35	17
Huitotové v Pucaurquillu	25	12
Estirón	23	11
Estirón del Cuzco	31	15
Tierra Firme	12	6
Puerto Izango	13	6
Brillo Nuevo	42	20
Colonia	26	13
Celkem	207	100

<sup>33</sup> Jedná se pouze o kmeny Huitoto, Bora a Ocaina (není zde uvedena vesnice Santa Lucía, kterou obývají Yaguové).

Převzato z Rúnciman Tudela: Diagnostico de las CC.NN. de la Cuenca del rio Ampiyacu: bajo Amazonas, Iquitos, 1980.

V roce 1980 tedy v povodí Ampiyacu žilo 623 Borů (48,1 %) ve třech vesnicích, 604 Huitotů (46,8 %) ve čtyřech vesnicích a 65 Ocainů (5 %) v jedné vesnici.

### **2.2.6. Sociální organizace**

Mnozí autoři tvrdí, že Ocainové jsou organizováni v exogamních patrilineárních a patrilokálních klanech (např. Torrejón Mori 2005:191): „Sociální organizace se neliší od Borů a Huitotů. Je založena na patrilineárních exogamních klanech, které nesou jména zvířat: pekari, jelen a další. (...) Huitotové jim říkají aguti<sup>34</sup>. Každý klan má svého šéfa/náčelníka ati tjjuma. Ten a šaman jsou polygamní, zbytek mužů monogamní“ (Girard 1958:129).

To je dnes pravda jen částečně, neboť sociálně-politické uspořádání je mnohem složitější. Jádro většiny vesnic v povodí Ampiyacu je sice tvořeno patrilineárními klany, ale v současné době je základem sídelní jednotky nukleární rodina, přestože ještě v zóně existují dvě maloky Borů, kde žije rozšířená rodina. Rodiče se často usídlují v blízkosti svých dospělých dětí, např. se přistěhují tam, kam se přivdala dcera a toto uspořádání začíná být nadřazené klanové a často i etnické příslušnosti.

Ribeira a Wiseová tvrdí, že „Ocainové jsou v permanentním kontaktu založeném na zneužívání a vykořisťování od roku 1900 a od roku 1975 jsou prakticky plně akulturováni mezi Huitoty“ (1978:148). Dle mého názoru se toto tvrzení vztahuje spíše na podskupinu Dyokaya než Ibo'tsa. Například ve vesnici Oriente žijí Dyokayové a Huitotové, ale v Nueva Esperanze nežije jediný Huitoto. Ibo'tsové uzavírají sňatky spíše s Bory, případně mestici.

Politické uspořádání podrobněji rozebírám na případě Nueva Esperanzy, v krátkosti řečeno se zde prolíná tradiční klanové uspořádání a struktura dosazená státním zřízením v 70. letech minulého století. Pán

---

<sup>34</sup> šp. aňuje, hlodavec rodu *Dayprocta* – paka nížinná

velkého domu – maloky je zároveň šéfem komunity, která má ale také svého prezidenta. Často se sice stává, že to bývají příbuzní, ale rovněž dochází k paradoxním situacím. Náčelník je autoritou tradiční a řídí fiesty a jejich přípravy, politická rozhodnutí a otázky vztahů komunity navenek vykonává prezident. Jednotlivá uspořádání se liší vesnici od vesnice. V Oriente není maloka a tudíž ani tradiční náčelník, v Esperanze mají náčelníka a prezidentem je jeho syn. Zahrneme-li sem i Bory a Huitoty, tak například v Sargento Lores, osadě Borů v těsné blízkosti Pebasu jsou dva znepřátelené klany a dvě soupeřící maloky, ale pouze jeden prezident.

### 2.2.7. Ekonomika

„Jejich ekonomika závisí na zemědělství pro obživu, lovu a rybolovu. Navíc prodávají rýži, maniok a banány obchodníkům, kteří navštěvují tuto oblast. Ještě v nedávné minulosti pracovali pro patrony na sběru kaučuku a těžbě dřeva. Stále ještě preferují ‚patronát‘, buď obchodníků nebo osob ze sousedních nativních komunit“ (Ribeira, Wise, 1978:147-148). Toť svědectví ze 70. let minulého století a Torrejón Mori v 21. století píše: „Zahradničení je nejdůležitější ekonomickou aktivitou. Pěstují maniok, banány, papáje, achiote, rýži, kukuřici, sachapapy, bavlnu, fazole. K dalším důležitým aktivitám patří lov a rybolov. Sběr je také významnou činností, v pralese sklízí hlavně aguaje, ungurahuí a pijuayo“ (Torrejón Mori 2005:191). Nadprodukcí ze svých pralesních zahrad jezdí prodávat do blízkého Pebasu a díky tomu, že tam několikrát denně staví velké amazonské lodě, mají zvlášť sezónní plody – ananas, papája, ubilla, cocona, aguaje atd. – dobrý odbyt, přestože je indiáni prodávají velmi levně. Často se stane, a byla jsem toho několikrát svědkem –, že ovoce okamžitě odkoupí jedna z místních trhovkyň a pak jej dráž prodává dál.

K dalšímu zdroji příjmů patří prodej tradičních předmětů, hlavně závěsných sítí a tašek z chambiry a náhrdelníků. Odbyt je ale nejistý, turistů mnoho do oblasti nejezdí, a obchodníci s indiánskými předměty v Iquitosu je vykupují velmi levně. Ocainové, stejně jako ostatní indiáni v oblasti, jsou i dnes vykořisťováni, a to především obchodníky se dřevem.



Mnoho mužů pracuje na kácení stromů, nicméně často peníze za svou práci nikdy neuvidí. Dřevař je na několik týdnů až měsíců vyšle kácet do vzdálenějších oblastí, vybaví je chudou stravou – často jen rýží a banány, a poté, co splaví dřevo, jim za práci nezaplatí. Oni nemají žádné nástroje na domáhání se své odměny. „Přes hojnost dřeva v oblasti a těžkou práci, indiáni nakonec zůstanou téměř bez výtěžku. (...) Přestože dřevo je na jejich území a oni dělají tu nejobtížnější práci, nakonec jsou to majitelé pil, kteří na celém procesu vydělávají“ (Castro de Leon 1974:74). Tato situace se ani do dnešní doby nezměnila a sama jsem byla svědkem toho, že indiáni v Pebasu hledali dřevaře, který jim dlužil peníze.

Za utržené peníze si indiáni v Pebasu kupují benzín, petrolej, cukr, sůl. Pokud mají peněz víc, nakupují náboje do pušek, sekery, mačety, oblečení, svítilny, rybářské potřeby, baterie, případně limonády a tuňáky v plechovce.

### **2.2.8. Materiální kultura**

Tradiční kultura všech tří kmenů vykazuje velice podobné rysy a jak jsem uvedla, ve většině odborné literatury jsou jejich zvyky popisovány buď jako shodné, případně se u zmínek o Ocainech objeví: „Stejně jako u Borů a Huitotů“.

Ocainové nikdy neznali luk a šíp. „Jejich hlavní zbraně jsou oštěp s jedovatým hrotem, foukačka ze dvou dílů s jedovatými šipkami a vrhací dýky z velmi tvrdého dřeva a nabroušeným ostřím“ (Girard 1958:128). Dnes jsou hlavními nástroji lovu puška a rybářské sítě, výjimečně ještě loví oštěpem či foukačkou. K rybolovu rovněž slouží barbasco, jed získávaný z několika druhů rostlin rodů *Lonchocarpus*, *Jatropha*, *Caryocar* a dalších, jež aplikují v tůních pralesních potoků a říček.

Ústřední pochutiny jídelníčku jsou kasáve a tucupí, nápojem cahuana. Chléb či placky kasáve se vyrábějí složitou procedurou z manioku. Poté, co se hlízy oloupují a nastrouhají, masa se propere na sítích a poté vyždímá ve speciálních lisech. Tekutina se při propírání shromažďuje v nádobách a nechá několik hodin až dní odstát, aby se na dně usadil škrob. Placky se

pečou buď pouze ze škrobu či ze směsi škrobu a masy. Tekutina, která se slije, se dlouho vaří, až několik dní, neboť obsahuje jedovatý kyanovodík. Vznikne omáčka, občas hustá jako marmeláda a do té se přidávají pálivé papričky ají. Výsledkem je tucupí, jež se jí s kasáve i masem. Vařením škrobu s vodou získávají indiáni cahuanu – hustý nealkoholický nápoj poměrně nevýrazné chuti, která je obohacována tropickými plody, nejčastěji aguaje.

Ocainové neznají a nikdy neznali tkalcovský stav a tkaní z bavlny. Pro změnu vyrábějí textilní vlákna z chambiry, z nichž zhotovují hamaky, sítě na ryby, pásy, náhrdelníky. Dříve muži používali bederní roušku z llanchamy, což je roztlučené lýko stromu *Ficus maxima* či podobných druhů, a ženy chodily nahé nebo měly podobnou zástěrku jako muži. Dnes, jako již drtivá většina obyvatel pralesa, nosí západní oblečení, muži mají v oblibě fotbalové dresy. Západní styl oblékání zavedli caucheros, kteří jim nejprve výměnou za kaučuk dávali látku, poté šaty.

Ocainové vyrábějí velice jednoduchou nezdobenou keramiku, nejčastěji mísy na pečení kasáve. Tvarují ji z ruky spirálovitým kladením a vypalují v otevřeném ohni, obloženou kůrou stromů a následně dřevěnou hranicí. Produkce keramiky je záležitostí žen, stejně jako zpracování a výroba předmětů z vláken chambiry, naopak rozvinuté košíkářství, výroba kánoí, zbraní a vůbec předmětů ze dřeva, jako jsou hmoždíř na koku, sedátka či velké štěrbinové bubny manguaré, patří k mužským dovednostem.

Manguaré (v ocainštině arón) se vyrábějí ze dvou kusů kmenů stromu charapilla (v ocaina jovúuco) a jejich výroba trvá několik měsíců postupným vypalováním. Rodinná sídla, často vzdálena několika minutami až dny chůze, mezi sebou dříve komunikovala prostřednictvím těchto bubnů, které jsou dodnes k podobným účelům používány. Manguaré fungovaly jako „pralesní telefon“ a jednotlivými rytmy si Ocainové uměli sdělit i individuální vzkazy. Dnes svou telegrafickou „abecedu“ zapomněli a přebrali částečně rytmy sousedních Borů. Manguaré hrají důležitou roli také v duchovní kultuře, symbolizují mužský a ženský princip, menší buben je žena, větší muž, a jsou ústředním tématem mnoha mýtů. Rozeznávají se palicí vyrobenou ze dřeva a obalenou kaučukem. V současnosti se jich

užívá především během tradičních slavností, hraje se na ně například, když odjíždí posel do okolních vesnic s pozvánkou na fiestu, která se skládá z balíčku koky a ampiri. Poslední noc před slavností se většinou již nejde spát, ženy dělají kasáve a cahuanu, muži koku a ampiri a manguaré znějí od půlnoci do šesti hodin ráno nepřetržitě, muži se u nich střídají.

### **2.2.9. Duchovní kultura**

Nejvýraznějším z rysů tradiční kultury indiánů Huitoto, Bora a Ocaina jsou fiesty, jež se odehrávají v celém povodí Ampiyacu za účasti všech tří kmenů. Mají význam jak ekonomický – redistribuce přebytečné produkce zahrad, sociální – utvrzování sounáležitosti a udržování vzájemných vztahů, tak ceremoniální. Rúnciman Tudelová shrnula hlavní funkce fiesty takto: „Slouží k překlenutí nedostatku úlovků a masa; neutralizují možnost kumulace produktů zahrad při nadprodukcí; podporují soudržnost členů komunity, lidé se od dětství učí tance, zvyky, mýty a písně; a balancují ekonomické nerovnosti“ (1980:11).

Fiesty a přípravy na ně mají svůj pevný řád. Vedle toho každá tradiční slavnost disponuje vlastními atributy – mýtem a historií, specifickými obřady, tanci a zpěvy. K typickým slavnostem patří fiesta nové maloky, slavnost výzdoby maloky, fiesta předání maloky synovi náčelníka, fiesty mýtických zvířat a předků, slavnosti plodů (paralelu lze najít s českými dožínkami, tj. slaví se, když plody dozrají a sklízají se), atp. Důvody k fiestě mohou být také prozaičtější, což opět popíší na případu Nueva Esperanzy v kapitole 4.

Náčelník neboli curaca či „pán maloky“ je vždy tím, kdo fiesty organizuje, stejně jako jejich přípravy a průběh. Zároveň je nositelem tradiční moudrosti; jeho úkolem je předávání tradic, písní, zpěvů, tanců a mýtů, udržování klidu a potírání násilí uvnitř klanu, řešení konfliktů a mnohdy i léčení.

Dvě nejdůležitější magické rostliny těchto kmenů jsou koka a tabák: „Také uctívají rostliny tabáku a koky, které dle jejich víry byly dříve lidmi“ (Ribeira, Wise, 1978:147-148). Muži listy koky opraží na ohni,

rozdrťí v hmoždíři, smíchají s popelem z uschlých spadných listů stromu setico a připraví zelenavý prášek, jenž si vloží do úst a nechají působit mezi zuby a tvářemi. Užívá se ke koncentraci, při léčení a rituálech, ale také k zahnání únavy, hladu a žízně. Z tabáku vyrábějí ampiri, pastu z vývaru listů smíchanou se sal del monte (lesní sůl), což je profiltrovaný popel z kůry palmy Inayuga. Koku mohou používat pouze muži, ampiri výjimečně také ženy, zvlášt' při přípravách a samotných fiestách.

K dalším magickým rostlinám, které užívali šamani a náčelníci k věštění a diagnostikování nemocí, patřily toé (durman) a halucinogenní směs připravená z kůry stromu *Virola* sp., španělsky zvaná cumalillo (v ocainštině je název stromu *dyorooxana* a připravené směsi *dyorooxaho* dle přepisu Fernanda Montese), již dnes umí připravit jen několik málo zasvěcených. S užíváním této látky ani s užíváním durmanu jsem se nesetkala, Ocainové tvrdí, že již jejich užívání zapomněli, a že vyžaduje mnohé restriktce, jako jsou odloučení, diety atp, kterých, jak sami tvrdí, již nejsou schopni:

L.Š.: A váš tatínek taky používal rostliny-učitelky, které ho naučili, jak léčit?

T.A.N.: Ano, používal je.

L.Š.: Jako třeba toé?

T.A.N.: Toé, ano. Toé bylo to, co používal můj tatínek. Pak je další, cumala. Ampiri z cumaly. To používal můj tatínek, a toé.

L.Š.: Ale to už se nepoužívá.

T.A.N.: Už tady není toé. Oni měli vlastní, pravé, které si přinesli ze své země, pravé. Tady je toé, ale není z těch, které oni používali. Existovalo pravé toé, které používali. A to toé je učilo, učilo je icara, například když někdo onemocněl a nevědělo se, jak ho vyléčit, nešlo vyléčit dítě nebo nemocného, tak tedy připravili toé. A prostřednictvím toho toé, purgou jim rostlina ukázala, čím mají nemocného vyléčit.

L.Š.: A cumala působí stejným způsobem.

T.A.N.: Ano, stejným způsobem.

L.Š.: Ale ta se tady již také nepoužívá?

T.A.N.: Může se používat. Ale například, když má dcerka onemocní a já si vezmu cumalu, mé tělo na ni není zvyklé, nemůže ke mě mluvit. Naši předci s tím vyrostli, znali ji, měli odvalu, pak k tobě jednoduše promlouvá.

L.Š.: A když člověk není zvyklý?

T.A.N.: Pak ne. Sám můj otec mi nadával a říkal: „Synu, jak se takhle chceš učit? Když nedržíš dietu/půst. Nepij masato, nepij alkohol. Ty tě ruší a berou tuhle schopnost. Vstup do ducha cumaly a ten s tebou bude rozmlouvat.“

Dříve jsem to zkoušel. Cítíš se moc dobře. Můj tatínek mi říkal, že je třeba pokračovat. Jak jsem ti už řekl, člověk se může soustředit, pokud nemá jiné povinnosti, když nemá ženu, nemá děti. Když není nikdo, kdo by tě vyrušoval.

A pak, když už jsem měl děti, otec ... Už jsem tím nemohl být, protože už jsem nemohl s ním sedávat a učit se, objevovat, už jsem nemohl. Vím, jak to připravit, ampiri z toho stromu. Je to moc dobré, ale je třeba držet dietu. Když se na to soustředíš, když budeš chtít, aby tě ta purga učila, nemůžeš být tady, ve vesnici. Jdeš daleko, kde tě nikdo nesmí vidět, tam sám pracuješ, nejdříve si připravíš velké množství, soustředíš se, nepiješ, nejíš, pěkně zhubneš.

L.Š.: A kolik dní?

T.A.N.: Dva nebo tři měsíce. Čím déle, tím lépe. Nikdo tě nesmí vidět. Jídlo ti musí nosit jedna stařena, dá ti jednu kasáve, tu jíš, nic jiného. Pak už jsi samá kost, jen tak tě může uchopit ta medicína.

(Timoteo Andrade Nuñez, 2007)

Takzvané „kokeování“ a užívání ampiri jsou nedílnou součástí každodenního života mužů, přestože dnes již není provázeno mnohými obřady a omezeními jako dřív: „Věří, že koka jim dá více síly než tabák a kromě svých magických vlastností jim poskytuje mnoho energie k práci. Domnívají se, že pokud by obě substance neužívali, onemocněli by. Koku také užívají v rituálech s věšteckými účely – k dobré sklizni či vyvarování se nemocí. Tabák a koka jsou pěstovány a sklizeny výhradně muži, zatímco ostatní plodiny obhospodařují pouze ženy“ (Marussi 1999:30).

Ocaínští šamani léčili tedy pomocí koky, ampiri, durmanu a pasty z viroly. Koncentrací a vizemi komunikovali s rostlinami, které jim radily, jak nemocného vyléčit či jim vyjevily, kdo ho očaroval. Podstatnou složkou léčebného rituálu bylo icarování – zpívání šamanských zpěvů. Několik úryvků z rozhovorů ilustruje tradiční léčbu:

T.A.N.: Dříve velcí léčitelé když léčili někoho začarovaného, tak ho chytili, vyndali mu to zlo a zeptali se ho (zla, pozn.): ‚Kdo tě poslal?‘ A to zlo muselo oznámit, jinak by se nemohlo vrátit, muselo říci, kdo a proč ho poslal. ... Takoví byli naši předci.

L.Š.: A ti předci také věřili, že rostliny mají své matky, své duchy?

T.A.: Ano, všechny je mají. Mají matky, všechny rostliny mají matku, proto je prostředníkem koka a ampiri. Proto, když léčili, dělali koku a ampiri. Tak volají matku rostliny, tak se dozví, že touhle rostlinou budou léčit. Tak tedy, jí řeknou: ‚Dej mi tohle a tohle, chci, abys vyléčila mého syna, mého synovce, vstup tedy do něj a uzdrav ho.‘ Tak to bývalo.

(Timoteo Andrade Nuñez, 2007)

Důležitou součástí kulturních tradic dříve byly ochranné a rituální ornamenty malované huiem<sup>35</sup> a achiote na tělo. Girard popisuje svou návštěvu vesnice Puerto Izango na řece Yahuasyacu a říká: „Jedna z mých informátorek sděluje, že kdysi, když ještě žili na Putumayu, byly kresby na těle velmi přepychové, a sestávaly ze tří barev: černé, červené a bílé. Navíc si také barvili zuby na černo, a to nejen z důvodů estetických, ale i užitečných, neboť věří, že barva chrání před zubním kazem způsobeným jedním červem (1958:125)“. Dnes se malují výjimečně a většinou jen starší ženy, barva totiž vydrží na těle zhruba dva týdny a ony se při cestě do blízkého Pebasu za své ornamenty stydí.

### 3. HISTORICKÉ POZADÍ A SOUVISLOSTI

Historii kmene, kterou jsem zachytila v rozhovorech, respektive osudy lidí z osady Nueva Esperanza, lze rozdělit do čtyř etap:

1. Život Ocainů před příchodem cizinců  
(do 1880)
2. Období kaučukové horečky  
(1880-20. léta 20. století)
3. Územní konflikty s Kolumbií a hromadné několikanásobné přesídlování indiánů/pracovní síly na peruánské území  
(20. léta – 30. léta 20. století)
4. Život na horním toku řek Yahuasyacu, Sábalo, Sumún v područí „patronů“, sestěhování do vesnice na střední tok Yahuasyacu Puerto Izango  
(30. léta – současnost)

O prvním období (Život před příchodem cizinců) se zmiňuji podrobněji v kapitole 2.1. Ve čtvrté etapě existují ještě dva mezníky, kterými jsou odchod patronů, kryjící se s příchodem s evangelických

---

<sup>35</sup> Většina amazonských kmenů získává černomodrou barvu ze semen nezralých plodů stromu *genipa americana*. U Ocainů jsem se setkala se stejnou barvou shodného názvu, ale připravovanou ze směsi listů dvou bylin, což je velice specifická a netradiční kombinace. Toto huito se používá také k léčbě kožních problémů.

lingvistů a založení nové vesnice Nueva Esperanza, jemuž je věnována celá kapitola 4.

### **3.1. OBDOBÍ KAUČUKOVÉ HOREČKY 1880-1914**

*Na začátku poslední čtvrtiny 19. století začala [Amazonie] nabývat na důležitosti, a brzy životní důležitosti také pro ostatní svět. Příštích téměř čtyřicet let vzkvétala, byla nepostradatelná, plná lesku a zpupnosti, než opět klesla do bídy ještě větší než předtím. Dvě a půl století snili lidé o nedotčených pokladech Amazonky, o zlatě, drahokamech a ztracených městech. Když se však jejich sny uskutečnily a bohatsví začalo proudit, nemělo podobu drahokamů, nýbrž latexu, mléčné šťávy stromu zvaného Hevea brasiliensis.*  
(Furneaux 1974:167)

#### **3.1.1. Černé zlato Amazonie**

Kaučuk znají lidé již tisíce let. „Indiáni mu dali název Cahuachu, Cauchu nebo Cauchuc, což znamená ‚dřevo, které pláče‘“ (San Román 1994:137). Pro evropský vědecký svět jej objevil Charles Marii de la Condamine, když jej přivezl roku 1744 z Amazonky. Roku 1823 si skotský vynálezce Charles Macintosh patentoval výrobu impregnovaných látek, ale přelomovým datem byl rok 1839, kdy Charles Goodyear objevil vulkanizaci a odstranil tím jeho nedostatky; kaučuk se stal pružnějším, pevnějším a odolnějším proti změnám teplot. Ovšem ten nejzásadnější obrat pro masovou těžbu kaučuku způsobil skotský zvěrolékař John Boyd Dunlop, když si roku 1888 dal patentovat „dutou obruč nebo trubici vyrobenou z gumy a plátna nebo z jiných vhodných materiálů, naplněnou vzduchem pod tlakem nebo jinak, připevněnou na kolo nebo kola způsobem, který se ukáže nejvhodnějším“ (Furneaux 1974:168). A už byl jen krok od masového průmyslového využití kaučuku.

Kaučuk existuje v různých částech světa, lze ho získávat z nejrůznějších stromů, keřů i bylin, ale jako nejkvalitnější a nejvýnosnější se ukázal být latex ze stromu *Hevea brasiliensis*, již se říká Shiringa, Goma či Caucho. V Amazonii se tato guma získávala z více stromů čeledi Euphorbiaceae a Moraceae. Jebe débil (slabý kaučuk) byl název pro *Hevea*

guianensis a Caucho catilloa stromu botanického jména Castilloa ulei. Kaučuk se získával z mnoha dalších stromů jako „Sifonia elastica, Hevea Luter, Hevea andenenses, a dalších“ (Roux 1995:109).

### **3.1.2. Kaučuková horečka**

Doba tzv. kaučukové horečky se datuje zhruba od 70. let 19. století do 20. let 20. století, přesnější vymezení se liší dle různých autorů: 1870-1911 (Furieux 1974:167), 1880-1914 (San Román 1994:134), 1880-1910 (Roux 1995:107), její vrchol se datuje do let 1890-1911. Poté začala převažovat produkce malajských, cejlonských a singapurských plantáží, kam byla Hevea Brasiliensis „přesazena“. Tato surovina se sice v Amazonii těžila dál, ale jeho cena a poptávka po něm klesly díky objemu a kvalitě asijské gumy. Poslední ránu poptávce zasadila průmyslová výroba syntetického kaučuku zavedená roku 1941 v USA coby následek krize po obsazení asijských plantáží japonskými vojsky. Přírodní guma se sice v amazonském pralese získává dodnes, ale v nesrovnatelně menším objemu.

Boom, který vznikl na základě světové poptávky kaučuku v posledních dekádách 19. století, byl „jedním z národních i mezinárodních ekonomických fenoménů, který nejvíce ovlivnil stanovení současné sociokulturní struktury pralesa spolu s etnickou stratifikací a konstelací asymetrických vzájemných vztahů. Přes své krátké trvání podstatně ovlivnil etnický, sociální i biologický systém (Amazonie)“ (Varese 1971:165 v San Román 1994:133). Extrakce kaučuku, která v Amazonii trvala přes půl století, v různých regionech „vedla k rozličným způsobům svazku mezi indiánskou pracovní silou a patrony“ (Santos-Granero, Barclay 2000:27), v povodí řeky Putumayo byl tento svazek doveden ke genocidě.

### **3.1.3. Specifika putumayské oblasti**

Do oblasti Putumaya nejprve přišli kolumbijští patroni, kteří navázali poměrně lidskou formu spolupráce: „[N]a počátku 80. let 19. století začali (kolumbijští patroni) oslovovat vůdce malok Huitotů a Borů, nabízeli jim



nástroje a další produkty výměnou za kaučuk. Vztahy mezi patrony a indiánskými sběrači byly dobrovolné, nezahrnovaly nucená přesídlování, výhradní závazání se či odevzdávání stanoveného množství dle zavedených kvót“ (Santos-Granero, Barclay 2000:28). Hovoří o tom i dobové zdroje: „Kolumbijci byli vždy usazeni na horním toku Putumaya, což je oblast indiánů kmene Cioni. Na březích řeky stojí civilizované budovy, zvláště v La Sofii a pan Hardenburg zjistil, že indiáni jsou srdeční a spokojení, a že není dovoleno žádné jejich zneužívání. Ale muži zaměstnaní v Peruvian Amazon Company dělají nájezdy proti kolumbijským osadníkům, vykupují jejich půdu, když to je možné, a chovají se k indiánům tak, jak je to popsáno. Pozice Kolumbie, co se putumayské otázky týče, se zdá být zcela ignorována. Ale kolumbijský kongres vznesl vážný protest proti zacházení s indiány na území, které je prohlašováno jako součást Kolumbie“ (Markham 1913:L2).

Na konci 19. století přichází na scénu Julio C. Arana, nejprve s firmou Vega y Arana přiváží do oblasti alkohol z Iquitosu, během několika let změnil jak činnost podniku – z obchodníka s alkoholem na obchodníka s kaučukem, tak své partnery a názvy společnosti, aby si roku 1905 zcela přivlastnil území mezi řekami Putumayo a Caquetá se svou Peruvian Amazon Rubber Company Limited (viz. příloha č. 3 a 5), společností se sídlem v Londýně, což se mu nakonec stalo osudným, neboť jeho aktivity o pár let později vyústily v mezinárodní skandál. Jeho snaha o co největší produkci kaučuku se stala příčinou krutých represí a násilí, kterým se nevyrovnala žádná příkoří v jiných oblastech Amazonie. „Nepříznivý pokles ceny kaučuku roku 1907 způsobil, že Arana (...) vymáhal na svých zaměstnancích výrazné zvýšení produkce, čehož dosáhli za cenu přehnaného vykořisťování indiánské pracovní síly, které vyvolalo dle odhadů ztrátu 30 000 až 40 000 Huitotů“ (García Jordán 1994:258).

„K metodám používaným k dosažení stanovených kvót patřily mučení, přivazování ke kládě, mrzačení, zabíjení, znásilňování, bičování, mučení topením a hromadné vyvražďování“ (Castro de Leon 1974:31). První zmínka mimo hranice Peru o praktikách na Putumayu vyšla roku 1909 v britském časopise Truth. Jejím autorem byl mladý dobrodruh Walter E. Hardenburg a díky němu se svět dozvěděl o takzvaném „Putumayském

skandálu“. Hardenburg mimo jiné pro časopis Man napsal: „Závěrem musím upozornit na fakt, že vzhledem k útisku sběrači kaučuku je počet těchto indiánů snižován alarmujícím tempem, a pokud nebudou učiněny kroky k ochraně této vznešené rasy domorodců, dle mého názoru brzy zcela vymizí, stejně jako tolik dalších v oblasti horní Amazonky“ (1910:138).

### **3.1.4. Putumayský skandál**

Putumayský skandál dostal své přízvisko podle řeky, respektive povodí, kde se odehrávaly největší krutosti vůči indiánské populaci. Poté, co britskou veřejnost, stále ještě znepokojenou odhalením příkoří v Kongu, rozrušil Hardenburgův článek, britská vláda se rozhodla prošetřit události na Putumayu, aniž by kdo do té doby věděl, kde se tato oblast vůbec nachází. Jedním z popudů k tomu, aby byla činnost Aranovy firmy přezkoumána, byl fakt, že společnost vzhledem k nedostatku pracovních sil v oblasti zaměstnávala také Barbadosany, čili poddané Britské koruny. Roku 1910 vyslala Británie svého konzula v Rio de Janeiro Rogera Casementa na Putumayo. Casement již předtím upozornil na praktiky právě v Kongu. „Stejně jako král Leopold učinil z Belgického Konga svůj soukromý stát, firma Arana se stanovila nejvyšší autoritou na Putumayu. Oblast byla jako bezmocné dítě opuštěna peruánskou vládou a zanechána napospas v rukou Aranovy společnosti“ (Casement 1985:4).

Přesto bylo odhalení genocidy na Putumayu více nástrojem v politických a mocenských hrách než důvodem pro její řešení: „Mezi jinými, argumenty zainteresovaných stran byly: a) ‚peruánskost‘ rozlehlého území Putumaya, bráněná peruánskou vládou, která se obávala následků anglického ‚vměšování se‘, zastávající názor, že skandál se řídí hrami na burze, kde se Britové snaží ovládnout trh s kaučukem; b) potřeba Velké Británie skončit s vykořisťováním indiánů, neboť byla tlačena veřejným míněním, aby bránila svou roli hegemonické mocnosti a strážní hlídky civilizovaného světa; c) a konečně ‚ochrana‘ práva indiánů být ‚evangelizováni‘ a ‚civilizováni‘ – argument Církve svaté, jejímž zájmem

bylo být hlavním prostředníkem mezi státem a indiány a zároveň zabránit veškerému postupu protestantských církví“ (García Jordán 1994:259).

Arana na obvinění reagoval roku 1913 vlastní obhajobou *Las cuestiones del Putumayo* a aféra vůbec měla mnoho žalobců, obhájců a očerňování nejrůznějších zúčastněných. Casement byl samozřejmě obviněn z toho, že si vše vymyslel, že byl homosexuál a během své cesty se věnoval více než čemukoli jinému indiánským chlapcům, atp.<sup>36</sup> Autor knihy *El Proceso del Putumayo*<sup>37</sup> a soudce Carlos Valcárcel nakonec Aranu, jeho švagra Pabla Zumaetu a další obviněné odsoudil, a když nařídil jejich uvržení do vězení, povedlo se zmíněným zorganizovat lidové nepokoje. Arana se tedy vězení vyhnul a již roku 1920 se dokonce stal senátorem za departemento Loreto. Část veřejnosti, reprezentovaná stranou La Liga Loretana, ho považovala „za vlastence a obránce národní svrchovanosti oblasti, do které pronikali Kolumbijci“ (Santos-Granero, Barclay 2002:192). Pro tuto práci nemá význam příliš zabíhat do detailů celé eskapády, která stejně rychle, jako se zažehla, pohasla.

## **3.2. PERIODA ÚZEMNÍCH KONFLIKTŮ A PŘESÍDLOVÁNÍ**

### **3.2.1. Chaos a recese**

Co ale zůstalo, byla zdevastovaná ekonomika, zoufale hledající nové zdroje příjmů, stále klesající ceny amazonského kaučuku na světových trzích, a zdecimovaní indiáni. Americký obchodní atašé v Brazílii W.L. Schurz již roku 1925 napsal: „Čistokrevný indián je čím dál tím méně důležitý v rasové skladbě amazonské populace. Ty nejpoddajnější kmeny mají tendenci ztrácet identitu díky míšení nebo skrze jiné pokojné procesy. Mnohé kmeny, jako například Madové ze státu Amazonas nebo Huitotové z Putumaya, jsou dnes považováni za tzv. „mansos“<sup>38</sup> neboli civilizovaní.

---

<sup>36</sup> Casementův život mimochodem skončil tragicky, neboť byl roku 1916 popraven za zradu, špionáž a sabotáž. Během 1. světové války se totiž snažil najít podporu v Německu pro irské separatistické snahy.

<sup>37</sup> česky Putumayský proces

<sup>38</sup> česky krotký, ochočený

Ti méně mírumilovní nebo nenapravitelní jsou postupně vyhlazováni mezikmenovými válkami nebo v konfliktech se sběrači kaučuku. Také nemoci si vybraly svou krutou daň mezi těmito národy. Během kaučukového boomu byli indiáni tvrdě loveni, ať již jako pracovní síla nebo coby nesmiřitelní protivníci vetřelců na svá kmenová území“ (1925:217-218).

Aranova společnost roku 1912 vyhlásila bankrot a domorodce zanechala v rukou svých bývalých zaměstnanců – Carlose a Miguela Loayza Rodríguezových, kteří se stali jejich staronovými patrony. Ti se na základě čím dál jasnějších indikací o případnutí putumayské oblasti Kolumbii, rozhodli provést masivní přesun levné pracovní síly na peruánské území pod vlajkou vlastenectví.

### **3.2.2. Konflikt s Kolumbií a hromadné přesídlování**

Kořeny územních konfliktů mezi Peru a Kolumbií sahají až k samému vzniku obou zemí o století dříve. Putumayský skandál posloužil zájmům Kolumbie a vleklým sporům, prokládaným ozbrojenými konflikty (např. 1911 u La Pedrery) či záhy po podepsání anulovanými smlouvami (1928 Smlouva Salomón-Lozano), zasadilo ránu tzv. obsazení Leticie peruánskými vojáky i civilisty 1.9.1932. Střety probíhaly celý rok, dokud nebyl „24.5.1934 podepsán v Rio de Janeiru Protokol o přátelství a spolupráci, který stanovil hranice mezi Peru a Kolumbií, dle něhož Kolumbie získala přístup k Amazonce“ (San Román 1994:191).

Roku 1929 přemístil Miguel Loayza na Ampiyacu Bory a Huitoty, v letech 1933-1934 jeho bratr Carlos přivedl Ocainy. „Pozemky dostali od The Peruvian Amazon Co. Ltd. jako odškodnění za dluhy, které firma vůči nim měla, když roku 1912 vyhlásila bankrot“ (Castro de Leon 197:110). „Spory o hranice nejhůře postihly obyvatele dané zóny, především domorodce. Různé kmenové skupiny trpěly přesuny a mnohými strastmi. Konflikt s Kolumbií, odehrávající se na řekách Caquetá a Putumayo, byl obzvlášť bolestný pro skupiny Huitotů a Borů“ (San Román 1994:191-192). Mohu dodat, že totéž se týkalo i Ocainů. Události let 1922-1934 jsou

podrobně popsané v jednom z mála zachovaných dokumentů, v němž je patrný apel na vlastenecký aspekt celé akce, z pera samotných bratrů Loayzů z roku 1937, jehož části zde vzhledem k důležitosti pro tuto práci uveřejňuji:

### **Vysvětlení prací kolonizace ukončených na Putumayu v roce 1932 a důvod pro přesídlení na pravý břeh**

Od roku 1922, kdy prezident Leguía nepřestával ve svých projevech a na banketech naznačovat vhodnost rychlé dohody ohledně hranic s Kolumbií, a také díky prohlášením o reportáži udělané v Bogotě synem ministra Lozana, v níž zpravuje o existenci Protokolu, v němž on sám uvažuje o aspiracích a hrdošti Kolumbie, pochopili jsme, že se blíží ujednání, které logicky bude nevýhodné pro Peru, neboť upřednostňovalo kolumbijské zájmy. Mladý Lozano potvrdil, že dle daného protokolu bude předán široký pás mezi pravou stranou Putumaya a levým břehem Amazonky Kolumbie.

Vzhledem k tomu, že veškeré aktivity podniku (The Peruvian Amazon Co. Ltda., nástupce J.C. Arana y Hnos) se uskutečňovaly na pravém břehu řeky Caqueté a levém břehu Putumaya – velké oblasti, která dle protokolu připadne Kolumbii, a vzhledem k tomu, že jsme považovali postoupení za nevyhnutelné díky nechutné servilitě velké části mužů, kteří tvoří parlament, snažili jsme se zachránit od tohoto nevyhnutelného ztroskotání, to, co dle našeho soudu bylo nejdůležitější pro naši zemi a pro podnik – populaci, která tvořila základ všech aktivit.

A tak jsme započali těžkou a dlouhou práci trvající zhruba sedm let, kdy jsme přemísťovali kmen po kmenech, sekci po sekci, některé až z Caquetá, celkem populaci asi šest tisíc obyvatel – kteří měli vedchnout život pravému břehu Putumaya, pustému a mrtvému díky absolutní absenci obyvatelstva, nebereme-li v úvahu několik málo rodin žijících v Campuyanu. Realizace tohoto patriotického kroku vyžadovala soustavné a úporné úsilí, které jsme naštěstí mohli dotáhnout do konce a vytvořit veškeré životní podmínky v regionu, který jsme se chystali osídlit. Poté, co jsme pečlivě vybrali nejvhodnější místa k osídlení, museli jsme z obrovských dálek přivézt skupiny 50 až 100 mužů, kteří se zabývali klučením a kácením pro budoucí zahrady. Když skončili tuto práci, byli vráceni do svých starých domovů, odkud museli být zase přivezeni na pravý břeh, aby zaseli, přivážejíce semena všeho druhu. Poté co zaseli, se zase vrátili do svých starých domů, aby už je definitivně opustili s tím, že každý kmen měl dvě zahrady (jednu již s úrodou a druhou právě zasetou) a domy na peruánském území se všemi potřebnými zdroji.

Zároveň bylo třeba vytvořit tytéž životní podmínky pro zaměstnance, kteří měli spravovat práce zavedené na nových územích.

Jak jsme již zmínili, tyto práce byly rozvíjeny během sedmi let nepřetržitě a namáhavé práce za použití tří lodí, bez nichž by převoz osob, semen, zásob, zavazadel a domácích zvířat byl prakticky nemožný. Když výbor pro demarkaci hranic dorazil na Putumayo, téměř celá populace již byla na peruánském území. Jen několik málo rodin zbylo v Chorreře a Encantu, kde ještě zůstali správci podniku, kteří ho později opustili.

Kolumbijský kongres na základě aprobace protokolu Salomóna Lozana vydal zákon na vytvoření fondu na kolonizaci Amazonky, Caquetá a Putumaya. Tato kolonizace umřela hned při zrození, neboť co se týkalo Putumaya, chybělo mu to hlavní, s čím kolonizace počítala – indiánské obyvatelstvo, zrozené a vychované pod peruánskou vládou, jež chtělo nadále tvořit část našeho národu a bylo včas přesídleno na peruánskou stranu. A tedy koronel Acevedo, šéf kolumbijské kolonizace, na jedné ze svých cest v Encantu prohlásil, že se již nedá nic dělat, neboť veškerá pracovní síla je již na peruánském území.

Kdyby indiánské obyvatelstvo zůstalo na levém břehu, zcela by se ztratil tento hodnotný prvek pro Peru a pro podnik, a autority i církve, disponující hojnými zdroji, které poskytl kolumbijský rozpočet (dva miliony pesos), by svou štedrostí a dalšími přesvědčovacemi prostředky zcela potlačil náš vliv, čemuž jsme naštěstí zabránili. Kolumbijská kolonizace, sice nakrátko, nabídla lepší odměnu indiánské pracovní síle, na území, kde bychom jen stěží bojovali, a rovněž pokles ceny gumy nám zkomplikoval situaci v celém regionu.

Poté, co jsme populaci přemístili na peruánskou stranu, chtěli jsme naši aktivitu založit na něčem stabilnějším, než exploataci pralesa, jako je sběr kaučuku, balaty a dalších produktů pralesa, která je velmi pomíjivého trvání. Tedy jsme se od začátku snažili rozvíjet pěstování kávovníků, abychom tak vytvořili jistý zdroj příjmů a blahobytu do budoucna. V roce 1931 bylo v sekci stanice Chorrera 370 tisíc kávovníků již přesazených a zhruba 250 tisíc sazenic. Za krátkou dobu tedy byl vytvořen základ pro to, aby se pěstování této plodiny rozrostlo do požadované šíře. Roku 1932 se již mohlo poslat do Iquitosu třicet pytlů vzorku – zrna, které dosáhlo velkého ocenění pro svou kvalitu. Měli jsme tedy důvod cítit určitou satisfakci díky výsledku naší práce a předvídavosti, již se nejednalo o očekávání, ale o hmatatelnou realitu, která se den ode dne zlepšovala.

Ale toho roku, 1932, nás čekalo to nejnepříjemnější a nejnečekanější překvapení a ten nejnezaslouženější a nejkatastrofálnější zvrat v naší práci a projektech. Incident v Leticii, který sloužil pouze k tomu, aby Peru zůstalo dané území, v mnohem větší míře a zcela zničil veškeré práce, které jsme s takovou vytrvalostí a obětavostí rozvíjeli celým sedm let nepřetržitého úsilí.

Po vzniku konfliktu bylo třeba pozastavit všechny práce a věnovat náš personál, plavidla, domy a další užitečné věci do služeb našich vojsk. Byly vytvořeny stezky Puerto Arturo-Santa Elena, Algodón-Supay-yacu a Puca Urco-Algodón.

Kolumbijští sousedé nedisponovali ani přístřeškem, ani jukou, ani jediným polenem dříví. Proto nebyli schopní učinit jedinou věc v oblasti našich aktivit celých sedm měsíců. A tedy tato zóna byla částečně obsazená našimi vojenskými oddíly, které zde našli zahrady a domy, kde mohli žít. Přesídlení, které jsme několik let předtím uskutečnili na pravý břeh Putumaya i s veškerým zázemím pro život, se stalo hodnotnou podporou a pomocí našemu komandu, které mohlo počítat s vytvořeným táborem, levným dobyt看em a zahradami.

Ztráta Tarapacy jako důsledek přineslo doslova zásek našich vojsk na Putumayu. Měli dostávat zásoby z Iquitosu a okupovali přístavy, které jsme vybudovali.

A nepřítel, který byl stále pánem a majitelem Putumaya, už mohl šťastně počítat s rozkvétající kolonií, která na něj čekala na pravém břehu. Dne 7. května 1933 (devět měsíců poté, co konflikt začal), bylo přepadeno Puca Urco (kde bylo 160 krav, 238 prasat, více než 900 kusů drůbeže, zahrady s dostatkem juky, banánů a ovoce etc.) a o tři dny později Algodón, kde se nacházelo hlavní sídlo podniku. Zde Kolumbijci nenarazili na nejmenší odpor a se zločineckou pečlivostí se jali věnovat desktrukci truhlářských dílen, strojů, sléváren, pily, zásobárny rýže, lisu na cukr atd. To, co nebylo naloženo na jejich lodi, bylo vhozeno do řeky nebo zničeno.

25. května bylo uzavřeno příměří, ale bez ohledu na to ničení v Puca Urco pokračovalo až do 31. května v témže duchu – poráželi dobytek a nakládali vše, co mohli, aby to odvezli do Tarapacá.

Výsledkem bylo: zničené dílny, indiánský personál ve velké míře unesen/uloupen, dobytek pozabíjen, prasata a drůbež naložena na jejich válečné lodě. Sedm let trpělivé a poctivé vlastenecké práce zničených během několika pár dní.

Nehledě na to, v jakém katastrofickém stavu zůstala tato zóna jsme začali reorganizovat práce alespoň v malém množství, počítaje s vytrvalostí našich spolupracovníků, kteří, aniž by klesli na mysli, pokračovali v práci. Netušili jsme, že neštěstí a nepřízeň ještě neskončily – epidemie spalniček, kterou sem z Amazonky zavlekli nosiči zásob do Puerto Artura, a jež se rozšířila s děsivou rychlostí, zabila 50 % personálu, který zbyl. V sekcích Encanta byly některé kmeny zcela zlikvidovány touto nemocí.

Žádali jsme Iquitos o pomoc a prosili o léky, ale nebyla nám věnována ani ta nejmenší pozornost. Zdálo se, jakoby chtěli, aby zmizeli jediní Peruánci, kteří neúnavně a vlastenecky dali hodnotu tomu, co nám zbylo na Putumayu. (...)

Vzhledem k tomu, že jsme předvíдали, co se může dále dít, neboť historie se opakuje, uznali jsme za vhodné vše opustit: domy, plantáže kávovníků i ovocných stromů, vše plodící, ale také z velké části zničené, a přesunuli jsme se z velké části do Pucaurquilla na řece Ampiyacu.

(Carlos a Miguel Loyazovi, 1937 v Castro de Leon, 1974)

Svědectví o přesunu rovněž nalezneme v podrobné publikaci o amazonském říčním systému kapitána Faura Gaiga: „Během leticijského konfliktu v dubnu 1933 peruánský podnikatel Carlos Loayza vyjel řeku (Algodón) s 30titunovou lodí Águila a dojel až k přístavu Sta. Elena – Puerto Arturo. Cesta mu trvala 9 dní. V téže době vstoupily do Nueva Chorrera kolumbijské oddíly a uvěznily zmiňovaného peruánského občana. Nueva Chorrera, jež patří společnosti Casa Arana, byla pojmenována po La Chorrera na řece Igaraparaná, jež patřila stejné obchodní firmě“ (Faura Gaig 1962:483).

O popsaném věznění Carlose Loayzy hovořili také někteří z mých informátorů:

S.: Z La Chorrery, kde byli Ocainové, tam žili, spolu s ... Jejich patronem byl Don Carlos de Loayza. Oni pracovali na kaučuku, pracovali také na shirinze, leche caspi. A ti, kteří nepracovali dobře, s těmi špatně zacházeli, bili je, trestali, někdy je dávali do kobky, kterou tam Don Carlos Loayza měl. A tak pracovali oni. A ty, kteří nepracovali, ty zabíjeli. Tak to bylo dřív. A proto lidé měli strach, měli strach s nimi pracovat. A proto, někteří utíkali.

Potom byl konflikt mezi Peru a Kolumbií a oni chytili Dona Carlose de Loyazu, spoutali ho a odvezli po řece Algodón. A odtud ho odvezli do Leticie, a pak se zase vrátil tam ... jak se jmenuje to místo, už jsem zapomněl.

L.Š.: Sem, na Amazonku?

S.: Ne ne. Tam na Putumayo. Zapomněl jsem ten název. Tam, do Chorrera Chico<sup>39</sup>. Ale ne do té v Kolumbii, ale sem na Putumayo, do městečka nazývaného Chorrera Chico. A tam odsud ho zase odvezli, myslím, že, už nevím kam. Ale lidé, Ocainové, Borové, Huitotové, ti už utekli, přešli ... Existovala stezka, tady odsud z Pijuayalu do té Chorrera Chico, tam vedla, na řece Algodón. Tou cestou přišli Borové, Huitotové a Ocainové, tudy přišli. Myslím, že tudy.

(Simon, 2005)

Samotný Loayza se ve své podrobné zprávě o událostech během leticijského konfliktu a o svém věznění nezmiňuje.

### **3.3. NOVÝ ŽIVOT**

Extrakce kaučuku a následný exodus a epidemie zanechaly indiánskou populaci zcela zdevastovanou. „Odhaduje se, že během první dekády 20. století se populace distriktu Putumayo snížila z 50 000 obyvatel na 7 000 až 10 000“ (Steward 1946 v Castro de Leon 1977). San Román získal další svědectví a říká: „Domorodec se proměnil v nosiče, strážní hlídku a toho, kdo prosekával stezky pralesem. To oni vytvořili stezky z Puerto Arturo-St. Elena, Puca Urco-Algodón. (...) Byli nuceni žít v ustavičném strachu a nejistotě, v soustavném nebezpečí. (...) Indiáni se ocitly ve velmi smutné situaci: zdecimovaná populace, daleko od původních míst svého osídlení, žijící v odloučených skupinách rozdělených hraniční zónou, díky které získali rozdílné národnosti. Výsledkem všeho byly více než frustrující zkušenosti a utrpení“ (1994:193-194). O otevření

---

<sup>39</sup> česky Malá Chorrera



stezek z řeky Algodón na Sábalo, Yahuasyacu a Ampiyacu se zmiňuje například náčelník Nueva Esperanzy Carlos Vasquez v rozhovoru, který uvádím v kapitole 4. Tyto stezky existují dodnes, respektive indiáni cestu dle svých slov znají a hovoří o návštěvách svých příbuzných v Kolumbii, k nimž pravděpodobně dochází velice zřídka. Spíše se zdá, že je to jejich přání než skutečnost.

Někteří ocainští nářečníci měli o událostech následujících po přesídlení určité povědomí:

L.Š.: A jak jste se dostali sem?

I.A.N.: Lodí, patřila patronovi. Myslím, že se jmenovala Ágila, tak se myslím jmenovala. Ta přivezla lidi tam na Algodón a tam umřeli. Tam ti lidé umřeli na spalničky. Tam skončili Ocainové. Uuuu, jak umírali ti lidé. Každý den jich pohřbili pět, deset, patnáct, dvacet. Některé už ani nepohřbívali. Jen je odtáhli, tak umírali. A tam skončili. Už nás je málo, už zmizeli všichni, rozprchli se. Některé odešli tam do Leticie, jiní na Napo, jiní zůstali tam ..., jsou tam ... (dlouhá pauze). Jak se jmenuje ten distrikt... nevím. Některé jsou tam, jiní jinde, rozprchli se. Ale většina umřela tam na tu nemoc.

L.Š.: A kolik lidí umřelo na tu nemoc?

I.A.N.: Dost, hodně. Kolik jich tak mohlo zemřít? Dost. Maminka mi vyprávěla, že tak jsme skončili. S tou nemocí.

(Isabel Andrade Nuñez, 2005)

Po přesídlení založil Loayza Puerto Izango, kde žila většina Ocainů. Pracovali na jeho kávovníkových plantážích, sběru lechecaspi a dalších pralesních produktů a na jeho dobytčí farmě. Dle slov informátorů již nedocházelo k fyzickým trestům:

R.V.A: A my jsme šli do Puerto Izanga. Já jsem v té době ještě neexistoval, moje maminka byla slečna, mohlo jí být tak 10, 12 let, říkala, že jsme hodně trpěli. Patronem byl Loayza, ale už to nebylo jako dřív, takové..., řekněme, že když člověk nesplnil úkol a nepřinesl správné množství, už nebylo tolik ran. Už je nebili. ... Museli hodně pracovat, ale už za to dostávali něco, co jim sloužilo, třeba oblečení. Dostávali kusy látek na oblečení. Poznali, co je to oblečení.

(René Vasquez Andrade, 2005)

Někdy v 50. letech do oblasti přišli lingvisté z Instituto Lingüístico de Verano (ILV). ILV byl do nedávna peruánskou pobočkou Summer Institute of Linguistics (SIL), jež je sesterskou organizací Wicleffe Bible

Translators (WBT) založenou roku 1936 Williamem Cameronem Townsendem. Roku 2005 oficiálně ukončili svou činnost v peruánské Amazonii a opustili své sídlo na Yarinacochě v departamentu Ucayali. Pravděpodobně splnili svůj úkol, což bylo přeložení Bible do všech jazyků amazonských indiánů.

Tato organizace dodnes vyvolává řadu sporů. Kritikou nešetří Stoll, který říká: „Strategie SIL/WBT se v evangelických kruzích stala něčím jako klasikou. Aby přeložili Nový zákon do preliterárních jazyků, naučili lidi číst a mohli zakládat evangelické kostely, vycvičili své členy v deskriptivní lingvistice. Aby zmátli ty, kteří by mohli odporovat jejich práci, jezdí do terénu spíše jako lingvisté než misionáři. Townsend kladl řečnickou otázku svým následovníkům: Nevyšel Ježíš z Nazaretu převlečený velice přesvědčivě za tesaře?“ (1982:84) a dodává: „Naplánován tak, aby bojoval ve vládních kuloárech i domorodých komunitách, SIL/WBT se stal nejrozsáhlejší lingvistickou operací na světě. Jeho 4 300 členů (71 % z USA) provedlo studie devítiset jazyků. Více než třista z nich v Latinské Americe – nejdříve v Mezoamerice, pak v Amazonii, a nyní v Andách. Dnes se SIL pouští do nových jazyků rychlostí jeden za týden a doufá, že do konce století splní příkaz Nového zákona rozšířit evangelium všem národům a lidem“ (1982:85). O ambivalentních vztazích k ILV píše i Vargas Llosa ve svém slavném románu: „V čem spočívá poslání ústavu? Jeho nepřátelé tvrdí, že je prodlouženou rukou amerického imperialismu a pod zástěrkou vědeckého výzkumu provozuje mezi amazonskými domorodci vyzvědačskou činnost a kulturní nekolonialismus. Taková obvinění přicházejí hlavně zleva. Ale k odpůrcům patří i některé skupiny katolické církve – hlavně misionáři z pralesa –, kteří Ústav nařkli, že je pouhopouhou falangou protestantských evangelizátorů, maskovaných za jazykovědce. Někteří antropologové mu zase vytýkají, že domorodé kultury znásilňuje, snaží se jim vnutit západní způsob života a tržní hospodářství“ (2003:52-53).

Dle některých svědectví byly i další aktivity misionářů prazvláštní a ne nepodobné patronům, které z oblasti Ampiyacu vypudili. Svědčí o tom následující události: „Roku 1955 Ocainové a Borové poprvé žádali vyhlášení rezervace na území, které obývali. Byl to ILV, jenž žádost

inicoval“ (Castro de Leon 1974:110) a Loayzovi se proti tomu ohradili s tvrzením, že se jedná o jejich dědický majetek. Nakonec, v roce 1971 se jim povedlo získat část území. Není bez zajímavosti, že lingvista z ILV Wesley Thiesen, který se usadil mezi Bory v Brillo Nuevo, a pomáhal, respektive inicioval a sepisoval žádosti domorodců o přidělení půdy, „si oplotil pět hektarů půdy, kde si zařídil pilu a prodával dřevo v Iquitosu. Dále si založil farmu, kde používal indiány jako levnou pracovní sílu“ (Castro de Leon 1974:116). Domorodci ovšem lingvisty z USA považovali za své ochránce, kteří jim dávali práci na své pile a farmě. Castro de Leonová zaznamenala výpověď o tom, že jejich chování ale přišlo indiánům divné: „Nesmíme se přiblížit k jejich domu více než na pět metrů od hlavního vchodu. Mají návštěvy mnoha gringů, kteří přijíždějí s přístroji a chodí do pralesa ‚pozorovat přírodu‘. Přilétají ve zvláštních letadlech z Yarinacochy“ (1974:116).

Stejně jako se Thiesen usídlil mezi Bory, u Ocainů působily údajně dvě lingvistky. Jednou z nich byla Ilo M. Leach, které říkali Lola, a jež je autorkou . O této etapě, která mohla trvat od 50. do 70., 80. let se mi nepodařilo mnoho zjistit. Dle mých informátorů založily v Puerto Izangu školu a pokusily se konvertovat Ocainy na evangelickou víru. Některé z nich, jako Fernanda Montese či Pabla Andradeho, odvezli na několik let na Yarinucochu, aby pomáhali s vytvořením slovníku a vyškolili se na učitele.

## **4. KAUZA NUEVA ESPERANZA**

### **4.1. ZÁKLADNÍ ÚDAJE O VESNICI**

CC.NN.<sup>40</sup> Nueva Esperanza leží na pravé břehu řeky Yahuasyacu, levostranném přítoku Ampiyacu, zhruba dvě hodiny cesty motorovou kánoí z nejbližšího administrativního centra Pebasu.

---

<sup>40</sup> Zkratka CC.NN. znamená comunidades nativas neboli „nativní osady“ a můžeme se s ní setkat v odborné literatuře i oficiálních materiálech.

Ve vesnici je v současné době 17 tzv. neoamazonských domů<sup>41</sup>, z toho jeden opuštěný (rodina se vrátila do své původní vlasti na Putumayu) a dva rozestavěné. Centrem vesnice je fotbalové hřiště, jako u většiny amazonských vesnic. Údajně, jak jsem se doslechla z četných místních zdrojů (ne od samotných indiánů), se jedná rovněž o vládní projekt, neboť zde mohou přistávat vrtulníky. V osadě je jedna maloka, kterou postavil syn Carlose Vasqueze, jenž zemřel po úrazu hlavy při mýcení nové zahrady, což někteří považovali za dílo čarodějů z Puerto Izanga. Pánem maloky a náčelníkem je Carlos Vasquez.

Žije zde 15 rodin. V prosinci roku 2007 zde bylo 54 dospělých a 19 dětí (do 15 let). Ve vesnici chybělo pár dospívajících, kteří studují v Pebasu nebo Iquitosu. Nachází se zde jediná budova z betonu – základní škola, v níž učí místní Ocaina Pablo Andrade asi 10 dětí. Dříve tu byl dřevěný baptistický kostel, neboť několik obyvatel se hlásí k evangelickému vyznání, nicméně v roce 2005 nebyl funkční a roku 2007 již byl rozebraný. Údajně proto, že nemají pastora. A já bych dodala, že ani věřící. Evangelíci jsou zda dva – prezident komunity René Vasquez a jeho sestra Alicia. Rodina Dona Simona se hlásí k adventistům sedmého dne a je to prakticky jediná pobožná rodina. Občas jezdí na mše do Pebasu, pokud si to mohou dovolit, nebo do Betanie (vesnice Borů na Ampiyacu, kde žije rodina jeho manželky Alejandriny) na setkání s ostatními věřícími.

Všichni ocainští obyvatelé patří do skupiny Ibo'tsa a jsou příslušníky tří klanů – sup (v ocaina uunnóócho), ara (v ocaina cúúramã) a aguaje (v ocaina xonuuña). Sup je zde přítom klan dominantní, aguaje periferní a klan ara reprezentuje pouze náčelník. Někteří z partnerů příslušníků klanů jsou Borové, jeden je mestic. Nežije zde ani jediný Huitoto, přesto někteří zemřelí členové rodin byli Huitotové. Vzhledem k patrilinearitě se rovněž etnicita dědí po otci, čili měl-li indián otce Ocaina a matku Huitoto, považuje se za Ocaina.

---

<sup>41</sup> Konstrukce na kůlech se zvýšenou podlahou, střechou z palmového listí, dnes již se stěnami či vytvořenými pokoji z prken. Kuchyně je vždy otevřená.

## 4.2. HISTORIE

„Ještě před několika lety téměř všichni Ocainové z řeky Ampiyacu žili v Puerto Izangu. Přivedl je dozorce z firmy Casa Arana Carlos Loayza zhruba roku 1940 z Putumaya a z řeky Igaraparaná, a žili společně ‚promíchání‘ více než 30 let; nejdříve na místě, které se jmenovalo Oriente a později blízko dnešního Puerto Izanga. Mluví dialektem ibo'tsa jazyku ocaina“ (Gasché, 1982:14). Dle práce Castro de Leonové mělo Puerto Izango v roce 1971 142 obyvatel a 25 domů (1974:12). Dle výpovědí mých informátorů se kvůli nesutálým rozepřím mezi klany zhruba před třiceti až dvaceti lety Carlos Vasquez z klanu ara se svou ženou z mocné rodiny klanu supa rozhodli, že založí novou vesnici. Posunuli se tedy o kus dál po proudu Yahuasyacu:

L.Š.: Proč jste odešli z Puerto Izanga a založili Nueva Esperanzu?

T.A.N.: Ty důvody byly, že v jedné velké komunitě jsou vždy problémy. Z opilectví... Bylo tam hodně pomluv a pletichaření, tedy z toho důvodu jsme ... jsme hledali způsob, jak žít v klidu. Tedy při každém opilství byly problémy a soupeření mezi kmeny, ne? Jasně, že jsme Ocainové, ale jsme z jiných kmenů, klanů, ne. Vždycky byla rivalita mezi lidmi z Izanga a námi. A z toho důvodu jsme požádali dona Vasqueze. On tedy našel místo níže po proudu, tam, co je teď stará Esperanza. Tak jsme tedy šli, ti, co jsem jeho součástí, ne. Všechny společně nás odvedl a oni zůstali tam, v Izangu.

L.Š.: A jako kolik?

T.A.N.: Ty samé kmeny, ty samé klany.

L.Š.: A kdo odešel do Esperanzu?

T.A.N.: Jeden klan. Klan supa. A tam zůstaly klany horní tok, také tam zůstal klan pásovec, klan včela. To je všechno. Bylo hodně klanů... Byl tam taky klan paucara<sup>42</sup>, ale ti nenechalo žádné potomky, nevychovali děti, byli svobodní, a tak se ztratil ten kmen.

(Timoteo Andrade Nuñez, 2005)

Spory s obyvateli Puerto Izanga pokračovaly, neboť ti tvrdili, že se Nueva Esperanza stále nachází na jejich území. Z toho důvodu byla osada posunuta ještě níž a na místě, jemuž se dnes říká Esperanza Vieja<sup>43</sup>, zůstala

---

<sup>42</sup> Druh pralesního ptáka.

<sup>43</sup> česky Stará Esperanza, resp. Stará naděje

pouze jedna rodina. Nueva Esperanza tedy existuje zhruba patnáct let, rok založení se liší dle jednotlivých výpovědí.

### **4.3. SOUČASNOST**

#### **4.3.1. Sociální a politická struktura**

Aby člověk porozuměl sociálně-politickému uspořádání vesnice Nueva Esperanza, je třeba se vrátit do minulosti, do tradičního systému kmene. Ocainové, stejně jako Huitotové a Borové, žili v exogamních patrilineárních a patrilokálních klanech. Maloka byla sídlem rozšířené rodiny – patrilineárního klanu – a žilo v ní někdy až dvě stě rodinných příslušníků. Rodina majitele maloky byla rodinou vznešenou, narozdíl od periferních klanů či tzv. „sirotků“, potomků rozpadlých rozšířených rodin, například díky zabití náčelníka a jeho synů. „Majitelem“ maloky byl ten, který ji postavil, většinou nejstarší muž, jenž poté nástupnictví předal svému synovi.

Z toho jasně vyplývá, že nikdy nebyli zvyklí žít ve vesnici – společné rezidentní jednotce více klanů. Toto uspořádání přináší komplikace a spory, nedostatečnou autoritu náčelníka a vůbec – rozpad tradičních hodnot a norem. Přestože Nueva Esperanza je tvořena prakticky jedním klanem, je situace složitá. Maloka patří náčelníkovi z klanu Guacamayo (ara), nicméně ostatní jsou z klanu jeho zesnulé manželky Gallinazo (sup). Přestože se lidé rozhodli, že odejdou s Carlosem Vasquezem a založí novou komunitu s příznačným názvem Nueva Esperanza, jsou nejstarší muži z klanu gallinazo (zvláště Pablo Andrade Ocagane – nejstarší syn náčelníka tohoto klanu) frustrovaní, neboť jsou nástupci svého otce, čili potenciální náčelníci, ale nemají svou maloku a tím pádem nemají náčelnictví. Pouze vlastník/majitel maloky může být náčelníkem.

Náčelník (curaca) je funkcí tradiční, zatímco prezident (presidente de la comunidad) je funkcí politickou, tzn. zavedenou politickou strukturou

regionu, tedy státu. Prezident reprezentuje vesnici navenek a dělá politická rozhodnutí. Náčelník se nevěnuje politickým otázkám.

Gasché zkoumal v 80. letech minulého století politickou a sociální strukturu vesnic v povodí Ampiyacu a o situaci v Esperanze píše: „Když analyzujeme sociální organizaci obou vesnic, vidíme, že v každé z nich existuje jeden klan početně dominantní: klan ‚cabeza‘ v Puerto Izangu, reprezentovaný třemi rodinami, a klan ‚gallinazo‘ se čtyřmi rodinami a dvěma svobodnými muži v Nueva Esperanza. K těmto dominantním klanům se manželskými svazky připojují klany periferní: dva klany resígaro a tři klany ocaina v Puerto Izango, každý reprezentovaný jednou rodinou, jeden klan huitoto, dva klany bora a jeden klan resígaro v Nueva Esperanza, každý klan je reprezentován pouze jednou rodinou. V této vesnici existuje také případ mestické rodiny spojené manželskými pouty s jedním z periferních klanů (bora). Pokud se přeneseme několik let zpátky, před dobu, kdy došlo k rozštěpení Puerto Izanga, zjistíme, že sociální skladba formulovaná v tradičních termínech, byla stejná jako ta aktuální v Tierra Firme: soužití dvou početně dominantních klanů bez jediného manželského svazku mezi nimi, ale každý z nich obklopen periferními klany spřízněnými manželskými svazky. Oddělení dvou dominantních klanů v Puerto Izango, čili návrat k jejich způsobu patrilokální residence, rozšířené izolovanými členy klanů ‚sirotků‘ (početně zdecimovaných a bez náčelníka), lze interpretovat jako krok uskutečnění ideálního tradičního zřízení“ (Gasché 1982:14).

Přestože to byl návrat k tradičnímu zřízení, jak jsem uvedla, mísí se zde dvě paralelní struktury – tradiční a oficiální a zároveň frustrace mužů z dříve mocného klanu sup, kteří nemají svou maloku a náčelnictví. Dokazují to i narážky v rozhovorech:

F.M.: (...) Třeba Timoteo Andrade je syn náčelníka, tedy je teď také náčelník, žil s jednou Borou a jejich děti teď mluví jen španělsky. (...)  
(Fernando Montes, 2007)

### 4.3.2. Problémy osady dnes

Jak kvůli změně politického a sociálního systému, tak díky dalším změnám, jako je zahrnutí do systému finanční směny (které trvá sice jen pár dekád, ale potřeba peněz se čím dál více stupňuje), komunita trpí mnoha problémy. Tím nejzásadnějším je individualismus, respektive soukromničení. Je třeba si uvědomit, že prakticky celá vesnice je příbuzensky spřízněná, o to spíše se tento jev zdá bizarnější. Například uloví-li někdo velké zvíře, například pekariho, nerozdělí se s ostatními, ale maso jim prodá. Ve třech domech jsou improvizované obchůdky, spíše se jedná o to, že pokud rodina nakumuluje více peněz, nakoupí většinou limonády, cukr, sůl a sušenky a prodává je ostatním. Stálý obchod má místní učitel Pablo Andrade, neboť je jediným, kdo má stálý státní plat. Ve vesnici zároveň dochází k potyčkám. K závažnému zranění například došlo poté, co byl jeden Ocaina napaden druhým s tím, že mu chodí vybírat ryby do jeho sítí.

Nutno dodat, že mnoho šarvátek vzniká v opilosti. Alkohol a alkoholismus jsou dalším závažným problémem místních mužů. Jak jsem zmínila, Ocainové nikdy nevyráběli ani tradiční fermentované masato a alkohol nikdy nebyl součástí jejich života do příchodu caucherů. Dnes se zde nejen hojně připravuje masato, ale také se v několika domech prodává velice levná pálenka, kterou indiáni nakupují v Pebasu. Kromě evangelíka Reného Vasqueze zde pijí všichni, pouze náčelník pije zcela výjimečně. Tato afinita k alkoholu představuje závažný problém, neboť mnozí muži propijí těch málo peněz, které jsou schopni si vydělat. To se odráželo i na mé práci, neboť v několika případech jsem musela přesunout interview kvůli opilosti narátora a dva z nich za mnou přišli, že by chtěli znovu nahrávat, neboť si ještě na něco vzpomněli. Pravým důvodem bylo, že potřebovali peníze na alkohol. Na častou opilost si stěžuje i náčelník, ale nemůže místním pití zakázat právě díky rostoucímu individualismu a nesouladu mezi tradičním a neoamazonským uspořádáním. Prezidentem komunity je v současné době jeho syn René, a přestože ten by ze své pozice mohl zakázat prodej alkoholu ve vsi, neudělá to kvůli obavě z nepokojů.



Dalším problematickým faktorem jsou těžkosti s hledáním partnera, neboť Ocainové díky příbuzenské spřízněnosti nemohou uzavírat sňatky mezi sebou. Existují případy, že si mestic vezme indiánskou ženu, ale opačný model prakticky neexistuje. Kvůli etnické příslušnosti, chudobě a alkoholismu mestické ženy indiány nevyhledávají. Ocainové si sice mohou brát ženy z okolních kmenů, ale i přesto se v Nueva Esperanze kumulují nezadaní muži a matky bez otců svých dětí. Například s jednou mladou indiánkou splodil dítě turistický průvodce z Iquitosu.

Individualismus, alkohol, nestálé a velmi malé zdroje příjmů a s nimi související chudoba, neefektivní a často kontraproduktivní zásahy státu do nativních komunit, opovržení a zneužívání většinovou populací, malý počet příslušníků kmene a z toho plynoucí ztráta jazyka a kultury a v neposlední řadě narušování ekosystému těžbou dřeva a exploatací pralesa vnějšími činiteli, které zapříčiňují s snižování přítomnosti zvěře, to vše jsou problémy nejen Nueva Esperanzy, ale i ostatních a mnohých dalších etnických skupin amazonského pralesa. V posledních letech se v povodí Ampiyacu rozmohl fenomén, který pravděpodobně souvisí s výše uvedenými faktory, a je jím poměrně vysoká míra sebevraždy. Nemám k dispozici žádné statistiky, ale dle místních obyvatel v posledních pěti letech v komunitách Ocainů, Borů a Huitotů došlo minimálně k deseti sebevraždám a mnoha pokusům o ně, z toho ke dvěma sebevraždám a nejméně čtyřem pokusům v Nueva Esperanze. Dva týdny před mým příjezdem v roce 2005 se zabil 24letý mladík a během terénního výzkumu se jiný o sebevraždu neúspěšně pokusil. K těmto činům často dochází pod vlivem alkoholu a tím způsobem, že požijí barbasco – jed určený k rybolovu. Pravděpodobně se jedná vůbec o novodobý jev, neboť sebevražda dle všech indikací nikdy nepatřila ke kulturním rysům těchto etnik a i dnes je ostatními zavrhována.

#### **4.4. OSUD DONA VASQUEZE**

Specifický je životní příběh náčelníka a majitele maloky Carlose Vasqueze. On sám stále je exemplárním příkladem tradice Ocainů, přestože sám není Ocaina.

Rovněž jeho jednání je zvláštní. Během prvního pobytu jsem získala dojem, že Don Carlos je buď senilní nebo si ze mě utahuje. Neustále mi sliboval rozhovor a nikdy k němu nedošlo. Odpovědi vždy bylo „zítra“, „po přípravách fiesty“, „po fiestě“, „po odpočinku po fiestě“, „zítra“, až nastal den mého odjezdu. Interview mi poskytl až při druhé, respektive třetí návštěvě, kdy si mě k rozhovoru sám povolal. Uvědomila jsem si, že jeho chování bylo promyšlené, neboť byl ochoten k interview až poté, co se přesvědčil, že můj zájem nebyl jednorázový, a že jsem dodržela sliby.

Don Carlos se snaží jít příkladem své komunity, poctivě pracuje, alkohol pije výjimečně a pečlivě dodržuje veškeré postupy při přípravách, organizaci a průběhu tradičních slavností. Součástí týdenních prací na přípravě fiesty je vyprávění v maloce. Každý večer náčelník vypráví mýty vázající se k dané slavnosti. Mluví v ocainštině a bohužel v současné době bývají přítomni pouze starší muži, neboť mladí již jazyku nerozumí nebo nemají zájem poslouchat.

Přestože je náčelníkem, paradoxně se rovná outsiderovi ve své komunitě. Každý den chodí poctivě pracovat na svou zahradu, zatímco mnozí jiní se věnují popíjení alkoholu. Neúčastní se takzvaných „ming“, což je systém, kdy ten, kdo potřebuje pomoc, například při kácení nové zahrady, pozve ostatní a připraví pro ně jako odměnu za práci jídlo a masato. Akce většinou končí v domě hostitele velkou pijatikou. Tento zvyk, stejně jako příprava a požívání masata, nikdy nebyl součástí kulturní tradice Ocainů a pravděpodobně proto se jej Don Carlos neúčastní (i kvůli epilectví). Carlos Vasquez je zároveň jediným, kdo ještě umí léčit tradičním způsobem, tzn. pomocí rostlin, šamanských zpěvů icaro a vysáváním nemoci.

Jedna historka je příznačná co se týče nedostatku respektu k náčelníkovi. Během organizace přípravy fiesty dělá náčelník „plán prací“. V rámci tradicí ustanovených postupů a rituálů rozhoduje mimo jiné o tom,

kdo a kdy odveze pozvánku, kdy se bude sklízet maniok či koka. Jednou z ingrediencí kokového prášku je popel ze suchých spadných listů setica. Ráno, kdy Don Carlos rozhodl, že se mají jít sbírat listy setica k přípravě kokového prášku, se spustil tropický liják. Rogelio, nejstarší z klanu supa, ke mně mezi zuby utrousil: „Náš náčelník nic neví. Pošle nás sbírat setico, když prší. To přece měl vědět, že bude pršet.“

Don Carlos je synem mestického patrona nízkého ranku, zaměstnancem bratrů Loayzů, a indiánky kmene Bora. Vyrůstal mezi Ocainy, kam byl jeho otec přidělen. Rozhovor s ním nejenže zrcadlí osud s rysy románového hrdiny, ale zároveň a vlastně paradoxně odráží mentalitu Ocainů, vyjevuje jejich zvyky, které se dnes již nedodržují a některé pasáže dodržují schéma a linku jejich tradičního vyprávění. Je v něm částečně obsažen i určitý etický kodex Ocainů, např. při užívání koky. Interview demonstruje, jaká byla situace na novém místě usídlení i její důsledky.

Zde zveřejňuji část rozhovoru s náčelníkem donem Carlosem Vasquezem:

C.V.: Španělsky?

L.Š.: Ano, španělsky.

C.V.: Můj zesnulý otec byl mestic. Byl zaměstnancem Loayzů. Byl zaměstnancem Loayzů tady (ukazuje rukou) na Putumayu. A odtamtud přišli. Oni otevřeli stezky, otevřeli Pijuayal, přes Varadero, tak přišli, proto se to tam jmenuje Pijuayal. To oni zasadili všechno, moji prarodiče, všichni zaseli pijuaya, hodně jich bylo, proto se to tam jmenuje Pijuayal. A odtud z Pijuayalu už přišel můj otec sem.

L.Š.: Jako zaměstnanec?

C.V.: Jako zaměstnanec. A byl zaměstnancem i tam, tam, kde už hledal tu, která se stala mou matkou. Moje matka byla Bora, z kmene ara.

L.Š.: A Váš tatínek ji potkal v Pucaurquilu?

C.V.: Ano, tam se potkali. Byl zaměstnancem. Byli to oni, kdo vytvořili stezky.

L.Š.: Z Algodónu?

C.V.: Ano, z Algodónu. A tam potkal mou zesnulou matku. Pracovala pro mého otce a on se tam s ní zapletl, se svou pracovnící. A tam má matka žila, mezi našimi.

Otec mě vychoval s mou sestrou Inez, ta žije tam v Tiquic. Tam žije má sestra. Stále sem jezdí. Otce poslali sem, na tuhle řeku. A tady žila spousta Ocainů. Potom tady pracoval jako patron, staral se o všechny tyhle lidi.

L.Š.: Jak se jmenoval váš tatínek?

C.V.: Manuel Vasquez Torres.

L.Š.: A odkud byl?

C.V.: Tam, z Tarapota. Přišel, aby pracoval s Loayzovými a mě přivedl sem s mou sestrou Inez, když má sestra byla asi tak velká jako má vnučka Lety, a já byl malinký, tak jako tehle můj vnouček (ukazuje na asi tříletého chlapce). Tady jsem vyrostl.

L.Š.: Kde?

C.V.: Tady na téhle řece, Yahuasyacu.

L.Š.: A jak se jmenovala ta vesnice?

C.V.: Ocaina. Protože sem přišli lidé Ocaina z Putumaya, z Algodónu, přišli z Varadera, od horního toku téhle řeky Yahuasyacu. Přišli a udělali svá pole. Odtamtud přepravili svou potravu, přinesli všechny plody, které měli. Tam žili na horním toku téhle řeky Yahuasyacu. A odtud se postupně posouvali dolů po proudu. Někteří zůstali, zůstalo tam mnoho Ocainů. Ty posílali pracovat, můj otec je posílal pracovat na sběru shiriny, kaučuku. A oni nosili velmi mnoho.

A můj otec se svými lidmi ho odevzdávali patronovi, všechn ten kaučuk. V té době také pracovali s dobytkem a všechno prodávali tam, patronovi a můj otec mu to se svými lidmi vozil.

L.Š.: A jaký to byl patron?

C.V.: Loayza.

L.Š.: Bratři?

C.V.: Ano, samí bratři to byli. Oni vše, co jim otec přivezl, posílali do Iquitosu. A odtud jim posílali oblečení, všechno. V té době se nekupovali a neprodávali věci jako dnes. Například tři metry látky. Přivezli v jednom kuse, rozbali ji, takhle až k domu Vanesy<sup>44</sup> a rozřezali ji. A tak ji dávali lidem, každému kus.

L.Š.: A zboží přivážel váš tatínek?

C.V.: Ne, Loayzové. Můj tatínek jim předával všechny produkty a oni je posílali do Iquitosu a Loayzové přiváželi spoustu zboží. Můj otec jezdil se svými lidmi, opravňovali ho k tomu.

L.Š.: A on poté rozděloval zboží mezi lidi?

C.V.: Ano. Vytáhli dlouhou látku a pak ji „porcovali“. V jakém to mohlo být roce? Nepamatuju si ten rok. Tam všechno – ta puška, všechno stálo 5 soles. Pět soles stála jedna puška. Tehdy toho ti lidé zneužívali. Pět soles stála.

L.Š.: Váš tatínek tedy přivážel pušky?

C.V.: Všechno od Loayzů. Loayzové to přiváželi, dávali to mému otci a ten Ocainům, aby šli a pracovali v pralese. A tak, balíček nábojů, který dnes stojí 45 soles, tenkrát ten balíček stál 3 soly. Vždycky jsme kupovali aspoň pět balíčků.

L.Š.: A vy jste se narodil v Pucaurquillu?

C.V.: Co?

L.Š.: Kde jste se narodil?

C.V.: V Pucaurquillu.

L.Š.: A pak jste žil tady na Yahuasyacu?

C.V.: Sem mě přivedl můj otec, tady mě vychoval, tady jsem vyrostl.

L.Š.: Tady?

---

<sup>44</sup> Dům jeho vnučky vzdálený asi 30 metrů od domu Carlose Vasqueze, kde rozhovor probíhal.

C.V.: Ne. Výš. Odtamtud jsme přišli sem. Loayzové, Carlos Loayza, říkali, odtamtud přišel jeho bratr. Byli patrony tam, přišli odtamtud do Pucaurquilla a tam zůstali v Pucaurquillu. A Carlos Loayza přišel sem do Izanga. Odtamtud přišel sem.

A odtud pro ně poslal, zavolal všechny ty lidi, co byli na horním toku. Předtím nežili takhle spolu, jedni žili ve své maloce, druzí ve své, takhle rozházení žili, nežili takhle společně. A on pro ně poslal a zavolal je sem do Izanga. Přišli jsme všichni.

L.Š.: Všichni Ocainové, kteří žili na Yahuasyacu?

C.V.: Ano.

L.Š.: A kdy to bylo?

C.V.: Odtamtud jsme přišli sem do Izanga. Žili jsme v Izangu a patron odešel žít do Iquitosu. Až tam odsud poslali, aby nás zavolali, nás všechny, nás svolali do Izanga. A všichni jsme tam přišli, všecicky.

L.Š.: A kdy? V jakém roce?

C.V.: To je to, na co si nepamatuju.

L.Š.: A kolik vám tak bylo let?

C.V.: V té době mi bylo 12 let.

L.Š.: A kdy on odešel?

C.V.: 12 let. Ve 12ti letech jsem začal pracovat na sběru shiringy, jebe. Viděl jsem, jak všichni pracují pro ty lidi mého zesnulého otce. Pracovalo se na shirinze.

L.Š.: A proč odešel patron?

C.V.: Myslím, že už byl unavený<sup>45</sup>. Všichni ti patroni z Algodónu odešli kvůli tomu konfliktu, který udělaly Kolumbie s Peru, odtamtud utekli sem oni a ti ostatní tam zůstali, Borové, Huitotové, tam. Půlka přišla sem, ti v Brillo Nuevo. Borové a Huitotové.

L.Š.: Vy jste tedy žil s Ocainy, když jste byl malý?

C.V.: Ano.

(...)

L.Š.: A v jakém jazyce jste mluvil se svou maminkou?

C.V.: Já mluvil španělsky, ale ona na mě mluvila v Bora. A já jí zase odpovídal španělsky.

L.Š.: A váš otec mluvil pouze španělsky?

C.V.: Španělsky. Nic víc.

L.Š.: A jak jste se vy naučil Ocaina?

C.V.: Tak jsem se naučil, zajímalo mě naučit se všechny ty historie fiest, všechno. Vždy, když nějaký náčelník šel a připravoval fiestu, byl jsem u toho. Od začátku jsem byl u toho. Poslouchal jsem všechno, o čem mluvili, všechny ty historie. Trvávalo to hodiny. A tak jsem se naučil všechno, tam jsem se naučil mluvit Ocaina.

(...)

C.V.: Tam jsem se naučil všechno. A když už jsem mluvil dobře, tak mě učili a ukazovali všechno. Všechno mě učili. Když jdeš žvýkat koku, nesmíš se smát, ani být vzteklý a nahněvaný. Člověk musí být veselý. Když jdeš „kokeovat“, „kokeuj“ ..., když „kokeuješ“, nesměj se. Tak se

---

<sup>45</sup> šp. aburrido – unavený, znuděný

„nekokeuje“. Musíš mít takhle (ukazuje) ústa, aby se vytvořily rychle sliny. Proto je třeba dělat to správně. Tak mě to všechno učili.

L.Š.: A co dalšího?

C.V.: Jak dobře pracovat, aby ti bylo dobře. Uděláš si svou lesní sůl, své ampiri, svou koku. Tvá žena připraví tvou cahuanu. Budeš jíst ve svém domě... Musíš jít pracovat s radostí a veselý. Dle tvého gusta. Když půjdeš pracovat „kokeující“ s línou tváří, tvá práce nebude stát za nic. Ale když pracuješ dobře až do svého stáří, uvidíš, že se budeš mít dobře. Tak mě to všechno učili.

A tak, už jako malý jsem pozoroval, když začali mladí „kokeovat“. Jak je učili. Oni nejedli všechno to, co jíme dnes my. A náčelníkům a mladým, kteří „kokeovali“, těm dávali vývar z juky, té strouhané, vařené a dvě papričky. Tohle jedli, nic víc, ani ryby nejedli. Nic, nic. Prostě dieta.

L.Š.: Dieta, když začínali „kokeovat“?

C.V.: Ano. Když jsem byl mladý, hodně jsem lovil. Když jsem začínal „kokeovat“, takhle mě učili, dělal jsem totéž. Musíš se soustředit. Díval jsem se a tady běžela koroptev a za ní samec. Podíváš se nahoru a tam lenochod, díváš se dál a další. Jdeš a narazíš na noru. To všechno, všecičko vidíš.

L.Š.: Bylo tam hodně zvířat?

C.V.: Hodně, když jsem „kokeoval“ za mlada. Bylo to krásné.

L.Š.: V jakém věku začínali mladí „kokeovat“?

C.V.: Když byli mladičká, někteří od 10 let.

L.Š.: S dietou?

C.V.: Ano, s dietou.

L.Š.: A jak dlouho trvala dieta?

C.V.: Týden, dokud se všechno nenaučili.

L.Š.: A pak šli na lov?

C.V.: Taková je jejich cesta, všechno tohle. Když mladý „kokeuje“, nesmí se smát, nesmí dělat rámus, protože jinak nikam nepokročí. Pokud se bude smát a nic víc, koka z něj nevytáhne lenost. Kdy se „kokeuje“ dobře, koka z člověka vše vytáhne, ale člověk se nesmí smát. Má být veselý, to ano. Nesmí být lakomý a skrblit. I když přijde stařeček tak: „tady je má koka, tady je mé ampiri, vezmi si, tady je cahuana, napij se, tady je kasáve, jez.“ Takhle, stejně, i když má dietu.

A stejně tak i mladé slečny. Když dostaly menstruaci, nezapíraly to. Když mladá slečna dostala měsíčky, hned to oznámila. Všichni přinesli chambiru. Všechny tyhle mladičké pak do svítání v jednom domě porcovaly chambiru.

A totéž chlapci, přinesli bombonaje, naporcovali a pletli, pletli, dokud nevypletly svou píseň, všichni pletli košíky, dokud nedokončili su boh y ahi. Tohle je tvou prací, jednu věc budeš dělat, dokud ji neskončíš, nesmí ti to dlouho trvat. Za jeden den dokončili všechno.

A stejně tak slečny – porcovat chambiru, která skončí první, to bude její cesta, a ta, která nedokončí, bude tam dokud se tak nestane.

Takhle se zbaví lenosti. Když skončí, jdou obdělávat zahrady, ty slečny, ti chlapci. Když dokončili práci na dvou polích, přišly jejich matky a hlídaly, aby se nenapili vody.

L.Š.: A proč?

C.V.: Tak to je, nesměli pít.

L.Š.: Proč?

C.V.: Tak to prostě bylo, nepili.

L.Š.: A dělali fiesty, když žena měla svou první menstruaci?

C.V.: Ano dělali.

L.Š.: A jaké to byly fiesty?

C.V.: Fiesty byly takové jako křest, ale jmenovaly se ... (název v Ocaina), tancovalo se s holemi. Dělali fiesty a netrvalo jim dlouho je připravit. V těch dobách stařešinům, našim dědům, nikomu nikdy nechybělo ampiri, koka, lesní sůl. A stejně tak ženám nikdy nechyběl škrob (z juky). Jakmile dívka dostala menstruaci, už se připravovalo ampiri, aby všichni tančili. Přinesou větvíčku piripiri a trochu kůry guayacaspi a náčelník vše připraví. A ona, ona to vypije a tím se zbaví veškeré té špíny, co má uvnitř, veškeré své hloupé lenosti.

L.Š.: Tu kůru z guayacaspi?

C.V.: Ano, to jí vyčistí všechno, nebude vzteklá, prostě nic, uvnitř. Naši staří radostně čistili tohle všechno, a taky otrhali tyhle lístky (slovo v Ocaina), ty si daly ty slečny takhle do úst a jejich zuby pěkně zčernaly, byly úplně černé.

L.Š.: A na co?

C.V.: Aby jim zuby vydržely, nekazily se. A navrch achiote ... potírali je achiote.

L.Š.: A na co?

C.V.: Aby neměla skvrny na tváři, aby se všechno vyčistilo. Všechno takhle. A tady to končí.

(...)

L.Š.: A vy jste tedy žil se svým otcem v normálním domě. Nebyla to maloca?

C.V.: Takový byl můj dům. A takhle, ne dál (ukazuje pozn.), byla další maloca. Tam jsem trávil svůj čas.

L.Š.: Z vás se tedy stal Ocaina.

C.V.: Ocaina, s věkem, pěkně časem Ocaina.

L.Š.: A co na to říkal váš tatínek?

C.V.: Nic, bylo to v pořádku.

(...)

L.Š.: A váš otec, zemřel tady?

C.V.: Ano, tady zemřel. Já jsem ho odvážel takhle nemocného.

L.Š.: Kam?

C.V.: Do Pebasu, ne proto. Ublížili mu.

L.Š.: Jak? Čaroděj?

C.V.: Ano.

L.Š.: Opravdu? Proč?

C.V.: Tam od Pebasu. Jak se jmenovalo to místo? Žili tam jen Yaguové a oni přišli, vyjeli lodí, kanoí s pádlem, tenkrát nebyl motor, nic. Z Pebasu jim trvala cesta tři dny, aby dojeli až sem, kde byli lidé, Ocainové.

Naložili své koše s lechecaspi, že prý to odvezou a prodají a přivezou zboží, aby jim ho dali. Takhle je podvedli. A ti lidé přišli a šli dolů po proudu pralesem. Přišli, aby to oznámili mému otci. Všichni byli jeho kamarádi a tihle Yaguové přišli se svým patronem a odvezli 15 košů s lechecaspi, aniž by zaplatili, a proto jsme přišli, abysme tady počkali. Řekl jim, aby vyndali všechny ty koše s lechecaspi, že tady jsou jejich

majitelé, kterým nic nezaplatili. Že je ukradli. Všechno jim vzal a oni odešli, za dva dny můj otec se svými lidmi odvezl všechno lechecaspi a dal je Loayzům. A od té chvíle již neváhali a ublížili mu, netrvalo to dlouho.

L.Š.: Kdo mu ublížil?

C.V.: Yaguové.

L.Š.: A proč?

C.V.: Protože jim vzal všechny ty koše s lechecaspi.

L.Š.: Aha, proto. A jakou měl nemoc?

C.V.: Tamtu. A mě postihla, mě. Mě postihla.

L.Š.: Jak?

C.V.: Takhle jsem se šel koupat a tady, najednou mě chtěla obtočit boa<sup>46</sup>. A já se takhle otočil (ukazuje pozn.). Nerespektoval jsem to, že mě chce ulovit anakonda, rozsekal jsem jí mačetou na kusy. A druhý den totéž.

L.Š.: Také boa?

C.V.: Ano, v lese, hledal jsem cvrčky, hledám, hledám a najednou další anakonda mě chtěla zardousit, a stejně tak jsem ji rozkouskoval, anakonda mrtvá. A poté, druhý, třetí den, se blíží zezdola kánoe, byly slyšet její pádla. A zastavili v našem přístavu. Takhle zastavili. Lod' přistála, můj otec byl v pokoji a já jsem se takhle díval. Za chvíli vystoupili takhle a takhle se mého otce, který byl v pokoji, ptali: „Done Manueli Vasquezi, osvobod'te ho". Takhle to řekli. A hned odešli, sledoval jsem je. A nikdo tam nebyl, odešli. Křičím na ně, seběhl jsem dolu k mostu a oni utekli, ti čarodějové<sup>47</sup>.

Odešli a mého otce postihla krutá horečka, druhý den již nemohl vstát. Co budu dělat s mým otcem? Připravil jsem všečen rostlinný lék, našel a připravil, aby pil po troškách. Tři dny. Čtvrtý den jsem ho vezl dolů po řece v kánoi, dal jsem tam veškerou jeho armadaria a tak jsme jeli. A tam u ústí Ampiyacu si již nestěžoval. Už si nestěžoval. Předtím si stále stěžoval na bolest břicha. A ti čarodějové nás pronásledovali, já si jich nevšímá a pádloval jsem a věřil jsem, že usnul. Už si nestěžoval. A tam nahoře nad Pebasem, tam, kde teď již moje dcera Rosa, můj otec už tuhý. Řekl jsem si: „Uuuuyy, můj otec již zemřel." A tak jsem přijel do Pebasu. Odnesl jsem ho tam, do domu svého kmotra Victora Rodrigueze, byl to taky domorodec, ale byl jiná rasa. Byli to Andoqueové. Tam ho zakryli, připravili prkna, hřebíky a já tam. Bylo mi dvanáct let. A tam ho pohřbili na hřbitově. A já odjel.

L.Š.: Kolik že vám bylo let, když zemřel?

C.V.: Třináct let. A tady končí tahle historie.

Když don Carlos řekne frázi „A tady končí tahle historie“, znamená to, že již k tématu řekl, co chtěl a nehodlá se o něm dále bavit. Hned na to mi nabídl, že mi bude vyprávět mýtus o anakondě, který se váže ke vzniku

---

<sup>46</sup> šp. boa. Tento termín se používá obecně pro hady-škrtiče z čeledi hroznýšovitých, konkrétně pro anakundu velkou (Eunectus murinus) a hroznýše královského (Boa constrictor).

<sup>47</sup> šp. brujo. Říká se tak zlým šamanům, těm, kteří používají své schopnosti k tomu, aby škodili, aby dělali kouzla, jež ublíží.



a charakteru tradiční slavnosti zvané Motelo<sup>48</sup>. Pro něj, co by nositele tradice a mýtů, možná posledního mezi Ocainy, je mnohem jednodušší a smysluplnější mýtické vyprávění. K tomuto rysu se dostanu podrobněji v kapitole 5.

## 5. HISTORIE KMENE OČIMA JEJÍCH AKTÉRŮ

*...Myslím, že jeho ztotožnění s tou malou bludnou a okrajovou komunitou Amazonie mělo co dělat – hodně co dělat –, jak tušil už jeho otec, se skutečností, že sám byl žid, člen komunity rovněž bludné a okrajové v celých svých dějinách, která žila jako pária mezi ostatními společnostmi světa, vklíněná v nich podobně jako Mačigengové v Peru, avšak nesmíšená s nimi a nikdy také plně nepřijatá. (Vargas Llosa 2003:178)*

### 5.1. INTERPRETACE UDÁLOSTÍ

Jak jsem uvedla v kapitole 1, při vyprávění jsem nepátrala po pravdě, ostatně na metodu orální historie můžeme pohlížet ne(jen) jako na zdroj informací, za což byla také kritizována. Mnozí badatelé ji ukázali v naprosto jiném světle, jako například Portelli, jenž ve své práci *Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli* z roku 1989 poukázal na to, že „chybné“ vzpomínky jsou mnohdy pro současnost a potvrzení si své příslušnosti či oprávněnosti svého postojů důležitější než to, jak události opravdu proběhly. Jorge Gascón Gutiérrez ve svém příspěvku *Recreando la propia historia. Luchas campesinas e historia oral en una comunidad del altiplano peruano (Isla Amantani. Lago Titicaca)*<sup>49</sup> v knize *Memoria, creacion e historia. Luchar contra el olvido*<sup>50</sup> píše: „Orální historie je metodou užitečnou na poli mentalit, které se zhmotňují ve formě, jak komunita rozumí sama sobě, a jak se autodefinuje“ (1994:306).

---

<sup>48</sup> V Amazonii se tak říká želvě praesní (*Chelonoidis denticulata*).

<sup>49</sup> Znovutvoření pravé historie. Boje venkovanů a orální historie v jedné vesnici na peruánské náhorní plošině (ostrov Amantani, jezero Titicaca).

<sup>50</sup> česky Paměť, tvoření a historie. Boj se zapomněním.

Nechci zde polemizovat, co je objektivita či pravda, to není mým cílem. Jak říká Kapferer: „Pravdivost nějaké informace je především výsledkem určitých konvencí a delegování: Pojem pravdy jako ověřené informace je výsledkem společenského konsensu: skutečnost je svou podstatou společenská existuje několik realit. Pravda je to, co společenská skupina za pravdivé považuje“ (1992, 16-17). Zajímalo mě, co je pro Ocainy důležité, jak události interpretují, jak jim rozumí, nakolik „kolektivní“ je jejich paměť a vzpomínání, čemu přiřkládají důležitost, jakým způsobem hovoří o své minulosti. V této kapitole chci poukázat na hlavní rysy paměti Ocainů.

## **5.2. VŠE ZAPOMENUTO, VŠE ODPUŠTĚNO**

### **5.2.1. Krátká paměť města Iquitos**

Tragédii tohoto etnika lze bez nadsázky přirovnat k takovým, jako byl osud židovského národa; nalezneme zde stejný scénář – genocida, vyvražďování, mučení, jež zašlo do dimenzí týrání a zabíjení pro zábavu a zvrhlou kratochvíli, exodus. Stigma podobné tomu židovskému nesou nejen Ocainové, ale pralesní indiáni vůbec, již svou etnicitou. Rasismus a opovržení je jejich denní chléb, dostanou-li se do kontaktu s většinovou mestickou a kreolskou populací.

Iriberteguiem zachycené výpovědi o kaučukové horečce ve Venezuele, jež nijak neanalyzoval, jsou z velké části svědectvími neindiánské populace, a tak se v nich objevují například takové věty: „S indiány nezacházeli špatně; jasně, zacházeli s nimi jako s indiány,“ nebo: „Stejně jako indián není člověk, kasáve není chléb“ (1989:7). Toto lze vztáhnout na celý region Amazonie, respektive Latinské Ameriky jako takové. „Tak, jak Evropa a Severní Amerika prošla v posledních dekadách civilizační sebereflexí“ (Raková, 2005:5), o zemích Latinské Ameriky toto tvrdit stále ještě nelze, a pravděpodobně ještě potrvá, než se změní status původních obyvatel, pokud se tak kdy stane.

Přestože jsem se v rámci této práce příliš nezabývala osudem J.C. Arany a dalších kaučukových magnátů či zvláště detailně dějinami a současností Iquitosu, mám za to, že dodnes jeho elity tvoří potomci bohatých obchodníků – kaučukových baronů. Pro příklady nemusíme chodit daleko, díky konexím a nakumulovanému majetku se elity vždy drží při moci napříč režimy a státním uspořádáním. V monografii departamentu Loreto z roku 1964 nalezneme mimo jiné členy rady města. Starostou je inženýr Luis A. Arana Zumaeta a pod jeho fotografií stojí, že se jedná o „neúnavného pracovníka, který se zabývá především integrálními řešeními komplikovaných místních problémů“ (Ramirez Ríos 1964:bez čísla stránky).

Součástí mého výzkumu bylo malé šetření v Iquitosu, hlavním středisku peruánského departamentu Loreto, jež před sto lety bylo centrem koncentrace kaučuku a bohatství z něj kumulovaného, podobně jako brazilské Manaus. Ve městě nenajdeme jedinou stopu veřejné omluvy původnímu obyvatelstvu za genocidu, která na něm byla po desetiletí konstantně páchána. Naopak město si žije ve svém uzavřeném světě, obyvatelé indiánskými imigranty, kteří stále přibývají a usazují se v narůstajících slumech na předměstí, opovrhují a použijí atributy jejich kultury, jen pokud je potřebují k politické, turistické či kulturní propagaci. Někdy to působí až sakrasticky, jako například betlém na hlavním náměstí v Iquitosu během Vánoc 2007. Ježíšek byl obklopen pralesní zvěří a indiány dvou kmenů, které jsem dle kulturních rysů identifikovala kromě jako Yaguy a Iquity, kteří byli eliminováni a akulturovaní jako první v dané oblasti a dnes již neexistují. O tom, že pár desítek kilometrů v pralese ještě žijí Yaguové, Huitotové, Borové či Ocainové, „civilizovaní“ obyvatelé města nic moc nevědí a vědět nechtějí.<sup>51</sup> Iquitos je doslova ostrovem uprostřed pralesa (lze se tam dostat pouze lodí či letadlem) a stejně tak se chovají jeho obyvatelé. Obklopili se výdobytky civilizace a

---

<sup>51</sup> Vztah mezi mestickou a kreolskou populací Iquitosu a čistokrevnými indiány bych mohla demonstrovat na mnoha příkladem z vlastní zkušenosti, ale nemám tolik prostoru. Již rodina, jež vlastnila hostel, kde jsem v Iquitosu vždy bydlela, byla ideálním příkladem. Několikrát jsem tam Ocainy přivezla a měla možnost sledovat chování těchto mesticů.

mnozí z nich nikdy neviděli džungli, která zase obklopuje je i jejich výdobytky.

Ve městě je několik památníků a pomníků více či méně známých osvoboditelů, ale nenalezneme zde ani stopu po uctění památky doby otroctví. Dokonce zde ulice stále ještě nesou jména kaučukových magnátů, kteří byli prokazatelnými strůjci masivní genocidy: Julia C. Arany a Carlose F. Fitzcarralda. Většina místních obyvatel, kterých jsem se ptala, neví, o koho se jedná. Paměť města Iquitos je tedy ještě kratší než ta indiánská.

### 5.2.2. Zájem cizinců

Ocainové jsou si vědomi své méněcennosti vůči většinové mestické společnosti a jiný statut během kontaktu s „civilizací“ ani nepoznali. Určitou změnu úhlu pohledu na svou vlastní kulturu, které se bez hořkosti zbavovali, neboť tak jim bylo zvenčí sdělováno, že je to správně – nejprve patrony, poté lingvistkami, následně peruánským státem a konstantně opovržením ostatních Peruánců<sup>52</sup> –, zaznamenávají až v posledních letech s pobyty – sice sporadickými – antropologů, lingvistů a turistů. Je to poprvé v jejich dějinách, kdy poznávají, že jsou něčím unikátní, a dokonce si na své jedinečnosti, která z nich byla systematicky „vymazávána“, mohou přivydělat.

Dalším aspektem, proč nevnímají genocidu na nich páchanou tak tragicky a coby možný politický nástroj, jak je tomu v Západním světě, může být fakt, že jejich realita, jak jsem již uvedla, před příchodem firem a dobrodruhů pídících se po kaučukovnících a levné pracovní síle vykazovala prvky krutosti a nelítostnosti. Paradoxně se samotní indiáni mnohdy stávali velice krutými dozorci, jak dokazují písemné zdroje<sup>53</sup>, tak samotní ocainští narátoři:

---

<sup>52</sup>

<sup>53</sup> Existovali tzv „muchachos de confianza“ (česky důvěryhodní chlapi), „kteří zradili vlastní lidi a vstoupili do služeb vykořisťovatelů. Díky tomu, že znali dobře oblast, jazyk a zvyky svých krajanů, stali se nejlepší stráží caucherů, kteří cynicky hlásali, že tvoří civilizační dílo“ (Atlas).

R.A.O.: Dříve se nosily děti takhle vzadu, na zádech. Byla jedna žena, vyprávěla mi moje maminka, byla jedna žena, Ocaina byla a byla pěkně velká, veliká, větší než muži. Byla jedna žena, která se jmenovala Tjochoká a ona jediná rozuměla španělsky. A ona je nutila pracovat. Když brečelo dítě, takhle ho vzala matce zezadu a hodila ho do ohně, aby shořelo. Pěkně zlá byla. Aby pracovaly, proto to dělala. Že prý se ženy staraly o své děti a nepracovaly dost. Proto.  
(Rosa Andrade Ocagane, 2005)

### **5.2.3. Na cestě k zapomnění aneb nucené vzpomínky**

Mohu si postesknout společně s Coleovou či Shawovou a dalšími výzkumníky. I já jsem se ocitla v komunitě bez paměti, bez potřeby vzpomínat, a jediný, koho historie Ocainů zajímala, jsem byla já. „Mohu říci, že o koloniální minulosti se mluvilo jen proto, jsem je k tomu neustále vybízela, a i přesto se zdálo, že je toto téma vůbec nezajímá. Zkrátka, zatímco jednotlivci si jasně uchovali soukromé vzpomínky koloniální minulosti, ty nebyly kolektivně formulovány nebo vyjadřovány ve zjevné podobě (například v rituálním vzpomínání) či sdíleném projevu. Pokud měl Halbwachs (1980) pravdu v tvrzení, že bez umístění paměti následuje zapomnění, pak koloniální minulost Ambodihariny patrně byla na své cestě k zapomnění“ (Cole 1998:611).

Na nezájem o vlastní minulost si stěžuje většina antropologů, studujících vztah k historii u neliterárních společností – domorodých etnik či v evropském prostředí Romů, jako například Gay y Blascová: „Stejně jako jiní cikáni, lidé z Jarany, velice zřídka hovoří o minulosti, ať již to jsou vlastní vzpomínky nebo historie cikánů coby skupiny“ (2001:633) či Stewart: „Faktem je, že většina neintelektuálních Romů se nezdá být příliš zaujatá tím, odkud přišli jejich předci. Za celou dobu, kterou jsem strávil v Harangosu, jsem ani jednou neslyšel spontánní konverzaci o geografických nebo historických kořenech jejich vlastních lidí. A dokonce, když jeden Rom na to téma hovořil v odpovědích na mé otázky, bylo to jednoznačně proto, aby mi vyhověl, ale nezračil se v tom jakýkoliv jejich vlastní zájem“ (1997:28). Mohu totéž potvrdit u Ocainů. Ani já jsem je nikdy neslyšela si spontánně vyprávět o své minulosti.

Není třeba zdůrazňovat, že rozhovory byly iniciované z mé strany, u Ocainů neexistovala potřeba svěřovat se se svými osudy. Z pobytů ve vesnici bylo možné také vyzorovat, že si lidé nevypráví ani mezi sebou. Za své dva pobyty jsem vystřídala dvě domácnosti. U učitele Pabla Andradeho, který dostal vzdělání na Instituto Pedagógico Bilingüe na Yarinacochě, stejně jako ostatní domorodí dvojjazyční učitelé, jsem jedinkrát nezažila, že by začal sám od sebe vyprávět cokoli z historie či ze svého života. A to ani mě, ani svým dětem. Jeho sestra Rosa mi naopak často povídala o příhodách ze svého života. Otázkou je, zda již byla zvyklá z předešlých pobytů lingvistky Doris, že se očekává, že bude vyprávět, že je to po ní žádáno nebo zda se jednalo o přirozenou potřebu.

Při rozhovorech téměř všichni sami od sebe potvrdili, že je povídání rodičů nezajímalo, a že si mnoho nepamatují.

L.Š.: Done Simone, můžete mi říct, co vám vyprávěli vaši prarodiče, rodiče o životě Ocainů na Putumayu?

Simon: Často nám vyprávěli, ale já jsem neměl zájem se něco dozvědět.

Ale něco vám mohu vyprávět.

(Simon, 2005)

Notnou dávku lhostejnosti vůči osudu svých předků i vůči paměti osobní, tak jakkoli kolektivně formulované, tedy vůbec neskrývali ani nepopírali, naopak sami od sebe na ni upozorňovali. Tato netečnost ale nereprezentuje žádný oficiální postoj, není nijak ideově podložená či ostentativně dávaná na odív, s čímž se setkala Gay y Blascová u Romů z Jarany.

Cikáni bagatelizují svou minulost a vztah k předkům, a jsou na to v podstatě hrdí, slovy jednoho z informátorů: „My cikáni jsme jediní lidé, kteří neznají svůj původ. Vždy jsme se toulali a nemáme žádné sousedy, kteří by mohli říci, kdo jsme“ (Gay y Blasco 2001:633). To ovšem souvisí s jejich rozptýleností a každodenní interakcí s většinovou společností. V případě Ocainů jejich nezájem má jiné pozadí a jiné prameny. Není, řekněme tak „sofistikovaný“ a „filozoficky podložený“. Cikáni odmítají nejen minulost, ale také území a sociální soulad coby studnici „cikánství“. „Toto zlehčování minulosti (...) je zde ve prospěch forem kolektivních

sebereprezentací orientovaných na přítomnost“ (tamtéž). Tato transformace paměti má u cikánů z Jarany konstruktivní sociální smysl spíše, než že by se jednalo o nežádoucí formu veřejné amnézie.

#### **5.2.4. Cílená amnézie?**

Další konstruktivní formu sociálně formovaného a cíleného zapomnění popisuje například Carstenová. Rappaportová tvrdí, že „etnické chování je, jako každé chování vytvářeno pamětí“ (v Heitlingerová 2007:16). Je třeba dodat, že naopak i kolektivní amnézie je způsobem, jak se formuje identita, jak například tvrdí Carstenová ve své analýze zapomínání mezi malajskými ostrovany. Demonstrací jejich odporu ke vzpomínkám vysvětluje, jak je „zapomínání důležitou součástí vytváření sdílené identity, neboť znalosti, které nejsou předávány, mají určitý negativní význam, v němž dovolí představám a podobám sdílené identity v současnosti a budoucnosti, aby vystoupily do popředí“ (1995: 318).

„Identita‘ zde funguje jako zkratka odkazující jak k spřízněnosti a spojením s místem, a zároveň poukazuje šířeji ke klíčovým rysům sociální a politické organizace. Například mezi malajskými ostrovany se ‚zapomnění‘ objevuje v souvislosti s rozšířenou migrací, mezi cikány jsou hlavními orientačními body ekonomická, sociální a morální marginalizace, resistance vůči kulturní a politické asimilaci a hlavně, radikální fragmentace a rozptýlení uvnitř komunity“ (Gay y Blasco 2001: 632-633). Dle Carstenové je hlavním aspektem, dle něhož je konstruován vztah k místu a k ostatním, sourozenectví (1995:323). Ocainové si po dvě generace budují nový vztah k prostoru a bydliště volí nejčastěji dle příbuzenských vazeb. Usídlení rodiny závisí spíše na rodinné sounáležitosti než na etnické příslušnosti a je jí nadřazeno. Díky interetnickým svazkům dochází tedy ke smazávání hranic etnické identity a rovněž přispívají k rozkladu tradičního zřízení, neboť například rodiče se přistěhují do vesnice, kam se provdala jejich dcera nezávisle na etnické a klanové příslušnosti, což dříve bylo nepřípustné. Náčelník již nemá moc na to, aby tomu zabránil, a pravděpodobně se o to již ani nesnaží. V Nueva Esperanze existuje několik takových případů.

To tedy nepřispívá k posilování identity, ale naopak k „mesticizaci“ indiánů. Mám za to, že zapomínání a smazávání etnické příslušnosti je vlastně pro mladé Ocainy výhodou a přispívá k tomu, o co oni usilují: o to, stát se mestici. Drtivá většina z nich se za svou etnicitu stydí a chtěla by splynout s většinovým obyvatelstvem. Tento trend se ještě může zvrátit, ale okolnosti k tomu vedoucí jsou téměř komické. Jak jsem uvedla, pro indiány začíná být v některých případech i výhodné „být indiány“. Například bývalé ILV se změnilo v univerzitu přednostně určenou indiánům. Momentálně<sup>54</sup> je podmínkou přijetí znalost nativního jazyka, což mladé Ocainy prakticky vyřazuje z možnosti studovat. Když jsem se ptala syna Pabla Andradeho, co bude dělat o prázdninách, odpověděl, že se bude učit jazyk resígaro. Když jsem se zajímala, proč ne ocaina, když on je Ocaina, řekl, že chce jít studovat na univerzitu a resígarština je mnohem jednodušší než ocainština.

Přes tento příklad je pro většinu mladých přijatelnější cílená amnézie a asimilace, než vymezování se coby domorodců. Raději si svou identitu postaví na odvrácení se od své etnicity než naopak. Jak tvrdí Hlôšková, „Kromě množství faktických údajů, které přináší [dějiny každodennosti v ústních podáních], skrze verbalizované postoje a argumentaci hovoří také o étosu jednotlivce či mentalitě skupiny. Ústní podání a narace mají v současnosti různé podoby, funkce je v čase a prostoru stabilní: formovat a posilovat identitu jednotlivce a společenství navzájem“ (2004:89). Na příkladu Ocainů lze jednoznačně vidět, že zde rozhodně skrze společně sdílenou historii k posilování identity nedochází.

### **5.3. HISTORIE=MÝTUS=MINULOST**

#### **5.3.1. Dobře skrytá historie**

Antropologové zabývající se pamětí často popisují situace, kdy se náhle vynořila minulost, která se zdála být zapomenutá. Hovoří o tom

---

<sup>54</sup> Univerzita funguje teprve dva roky a její filozofie a náplň vůbec je stále ještě ve vývoji. Je velkou otázkou, jakým směrem se bude do budoucnosti profilovat.



Coleová v případě volební kampaně na Madagaskaru roku 1992 nebo Stewart při rasistických útocích na Romy v maďarském Harangosu. V prosinci 2007 jsem byla přítomná jedné události, jako stvořené pro připomenutí příkoří a poukázání na historické trauma: slavností předání půdy do rukou domorodců, pro které si zřejmě kvůli větší autenticitě celého aktu vybral prezident Loreta Iván Vásquez Valera právě vesnici Nueva Esperanza. Přijel na tři hodiny v rychlé lodi z Iquitosu se svým týmem, obklopen novináři, aby podepsal dokument stvrzující nového majitele poměrně rozsáhlého území: čtyři kmeny sídlící v oblasti – Yaguy, Huitoty, Ocainy a Bory. Bedlivě jsem poslouchala každé slovo jeho dlouhého projevu, ale o genocidě, násilnému přesunu nebo vůbec minulosti jsem nezaslechla ani zmínku. Ani další řečníci, včetně prezidenta Nueva Esperanzzy Reného Vasqueze, se neohlédli do minulosti.

Brazilský spisovatel a sociolog Euclides da Cunha řekl o Amazonii, že je to „země bez historie“. Další přízviska o ní hovoří jako o „zeleném pekle“ či „zapomenutém kraji“. A tak se i jeví. Jakoby charakter lidí zrcadlil povahu pralesa.

Přestože v antropologickém diskurzu již dávno neplatí, že přírodní, neliterární národy jsou společnostmi a priori ahistorickými a mnozí antropologové ukázali různé způsoby, jak jsou reprezentace jejich minulosti zakódovány a vtěleny do jejich kultury (Comaroff and Comaroff 1987; Parmentier 1987; Rappaport 1990 v Cole 1998:611), u Ocainů jsem za své pobyty nezaregistrovala žádný způsob specifického uchopení jejich minulosti, žádné ritualizované formy vztahování se k minulosti, jak popisuje například Shawová v Siera Leoně (2002). Stejnou absenci jakýchkoliv vzpomínkových obřadů a vůbec nezájem o věci minulé popisuje také Stewart u maďarských Romů (2004:563). Neznamená to, že Ocainové nevědí vůbec nic, spíše to svědčí o jejich nezájmu zaujmout ke své minulosti jakýkoli postoj.

### **5.3.2. Absence umístění historie**

Santos-Granero demonstruje paměť Yaneshů z pomezí andské a pralesní oblasti Peru na krajině a vztahu k místům a ukazuje, jak své

vzpomínky „vepsali“ do kraje. Krajina je pro něj „dalším prostředkem k zapouzdření a předávání historické paměti“ (Santos-Granero 1998:131). Tato pomůcka byla Ocainům exodem odebrána. Ostatně není to nic nového, v mnoha oblastech, zvláště severní Ameriky docházelo k přesídlování kmenů právě z tohoto prostého důvodu – aby došlo k vykořenění a ztrátě posvátných i historických míst a tudíž paměti. Nicméně otázka zní: na čem mají Ocainové stavět svou historii a paměť, když přišli o všechny způsoby jejího zachycení?

„Rozvrstvení obyvatelstva v domorodých komunitách je dáno novou formou organizace zavedenou peruánským státem roku 1974 díky politice agrární reformy a intenzivní kolonizace peruánské Amazonie, navržených coby řešení kritických konfliktů kvůli nedostatku půdy v andské oblasti. Tentokrát, narozdíl od předešlých kolonizačních tažení, vláda připustila existenci amazonského indiánského obyvatelstva coby specifického sektoru, jehož problémům a požadavkům je třeba se věnovat. Nicméně pozornost, která jim byla dána, nebyla vedena tím, že by byla uznána jejich práva jako indiánské lidu s územími jejich předků, ale naopak – bylo přizpůsobeno územnímu uspořádání orientovanému k usnadnění kolonizace. Byla stanovena zákonná kategorie domorodé komunity<sup>55</sup>, která rozložila lokální jednotu indiánů, a jako důsledek, fragmentovala tradiční území, a proměnila prostor, který zůstal ‚volný‘ na zóny jsoucí k dispozici státu, a území vhodná ke kolonizaci a projekty soukromého podnikání“ (Huertas Castillová, 2002:39-40). Tento krok peruánské vládě usnadnili již o půl století dříve patroni, kteří zároveň neúmyslně připravili půdu také lingvistkám z ILV. Ocainové i ostatní kmeny již žili sestěhovaní do vesnic a ne roztroušeně, jak byli zvyklí, a jak by se s nimi mnohem hůře manipulovalo. Tento krok podstatnou měrou přispěl nejen k likvidaci tradic, ale i zrušení významného média přenosu paměti – prostoru, hodnoty „umístění“ kolektivních reprezentací.

Toto byla běžná praxe misionářů po celém světě a pro příklady nemusíme chodit daleko: „Spojení mezi prostorem a pamětí si zjevně uvědomovala už skupina otců salesiánů, katolických misionářů v Brazílii.

---

<sup>55</sup> šp. comunidad nativa

Jak nás zpravuje Claude Lévi-Strauss, jedna z jejich strategií, jak přimět indiány kmene Bororo ke konverzi, spočívala v tom, že je odvedli z jejich tradičních vesnic, v nichž byly domy uspořádány do kruhu, do nových, které stály v řadě, a tak smazali vše, co bylo dříve, a připravili indiány k přijetí křesťanského poselství (Burke 2006:55). Lévi-Strauss dále uvádí: „Když se domorodci takto přestanou orientovat podle světových stran, zbavení tohoto půdorysu, který tvoří podklad jejich vědění, pozbudou rychle i smyslu pro tradici, jako kdyby jejich společenský systém i systém náboženský byly příliš komplikované, než aby se mohly obejít bez onoho ozřejmující schématu, který je pro ně plán vesnice – schématu, jehož obrysy jsou ustavičně dodržovány svěží jejich každodenními počiny“ (1966:153).

To, co se přihodilo Ocainům, koresponduje naprosto přesně s tímto postřehem, a dosazení politických funkcí státním zřízením naprosto popřelo autoritu náčelníka a rozžehlo konflikty a soukromničení. Nemají se k čemu odkazovat, co se týče prostředí, které je obklopuje a to hned nadvakrát. Byli odvedeni ze své domoviny, kde mohla existovat posvátná místa, ať již hory, kameny, vodopády atp. Nezapomeňme, že jejich vlast by výše položená džungle, kde se narozdíl od současné lokace nacházely kopce, savany, kameny i vodopády. A za druhé byli vytrženi ze svého tradičního uspořádání, v němž hierarchie, vznešenost rodiny či mýtus hrály svou důležitou roli. Maloka pro ně byla domovem a posvátným prostorem zároveň.

### **5.3.3. Obrazy minulosti**

Ocainové stejně jako australští aborižinci, jak tvrdí Morphyovi (1984:461), či maďarští Romové (Stewart 2004:564) vytvářejí spíše obrazy minulosti, než že by byli schopni vyprávět, jak šly události chronologicky za sebou, proto pro ně bylo snazší povídat o tom, jak žili jejich předci, jaký byl život během kaučukové horečky než vlastní životopis, jak jsem se již zmínila. „Prvky, které mohou být vztaženy k aktuálním událostem jsou kombinovány s těmi, které být vztaženy nemohou, aby formovaly obraz minulosti před kontaktem a během kontaktu, obraz, který má příznačné rysy

generalizace o tom, jaké věci a lidé byli spíše než formu chronologické sekvence událostí“ (Morphy & Morphy 1984:461).

Rovněž Gay y Blascová zaznamenala, že madridští cikáni mají vytvořený obraz „života předtím“, který byl dle jejich výpovědí „ubohý a mizerný“ (2001:635), a který je oddělený od současnosti tlustou čarou. „Je to popis způsobu života, neměnný a statický, postrádající vývoj v čase. Předtím bylo jednoduše období chudoby, utrpení, kočování a nevědomosti. Po ‚dříve‘ přišlo ‚teď‘, kdy cikáni žijí lépe, mají řádné domy, oblékají se moderně a vědí více. Vzdálenost mezi těmito dvěma periodami je popisována výrazy jako pokrok a modernost, ale o přeměně mezi tím se nezmiňují“ (tamtéž).

U Ocainů existují dva obrazy minulosti: ten, jak žili jejich předci před příchodem caucherů, a ten, jaká byla doba zotročování. Obě schémata zároveň vykazují dva naprosté protipóly a paradox. U prvního „obrazu“ se jedná o totéž, co popisuje Gay y Blascová: minulost, kdy jejich nebozí předci žili jako zvěř, ale na druhou stranu Ocainové stále připomínají, že dříve toho mnoho znali a věděli, že existovali opravdoví znalci, šamani, kteří se uměli přeměňovat ve zvířata, a že všechny tyto i další cenné znalosti jsou dnes již zapomenuty. Období kaučukové horečky se v jejich vyprávění zračí v dalším rozporu: byli sice mučeni a zabíjeni, ale zároveň civilizováni a obohaceni o prostředky, které jim umožnily „nežít jako zvěř“.

Ve všech výpovědích tedy existuje několik společných rysů, schémat a podobností, statických obrazů, které lze považovat za univerzální v paměti kmene. Tyto stopy paměti Ocainů ztotožňující příchod kolonizátorů s civilizovaností, s lidstvím, se mohou jevit překvapivé. Indiáni netrpí vzpomínkovým optimismem po době před kontaktem, sentimentalitou, romantickým patosem a velebením „starých dobrých časů, kdy jsme se ještě měli dobře“, jak by se dalo očekávat, a jak tomu většinou při vzpomínání bývá (viz. české „za komunistů bylo líp“). Naopak, o době před příchodem cizinců hovoří jako o časech, kdy „jsme/naši předci žili jako zvěř“:

R.A.O.: Nikdo tehdy nerozuměl španělsky. Nevěděli jsme nic. Proto jsme nevěděli, kolik nám je let. (...) Dřív jsme žili daleko od sebe, jako zvířata, na všech stranách jsme žili, nebyli jsme spolu. (...) Jedli juku, neměli zápalky, byly takové dva kameny, kterými o sebe mlátili. Nebyla sůl. (...) Tak smutné! (...) Úplná zvěř. Jak smutné.  
(Rosa Andrade Ocagane, 2005)

Nicméně tento jev jen potvrzuje jejich pravou, mýtickou historii, kdy nadpřirozený element, jak se pravděpodobně první hledači kaučuku indiánům jevili, přinese změnu. Ostatně tento úkaz provázel všechny první kontakty při objevování a dobývání nových kontinentů, a z tohoto hlediska je zcela vysvětlitelný.

Paradox toho, co jim jejich „otrokáři“ vzali a dali, si vůbec neuvědomovali či nepřipouštěli, nebo nad ním jednoduše nepřemýšleli. Možná jim nikdy nevytanulo na mysli, že vše mohlo být jinak a je velkým otazníkem, zda by o to vůbec stáli. Doba před jejich příchodem jim připadala neméně tristní, než éra, která následovala.

Život před kontaktem zobrazoval Ocainy/zvířata roztroušené po pralese, nahé, bez seker, zápalek a mačet:

R.A.N.: Dříve, předtím, než mesticové vstoupili mezi indiány, mezi nás, byly naše časy smutnější, nás, našich předků. Žili nazí, nebyly mačety jako dnes, na jejich zahrady. Obdělávali své zahrady holýma rukama, vytrhávali stromky a velké stromy pálili. Tak obdělávali svá políčka. Tak to bylo. Ohněm spalovali stromy. A oheň, nebyly zápalky, kameny mlátili o sebe, s kouskem bavlny, jeden kámen uprostřed, jak se jmenoval.... To bylo tam, v naší zemi, v Chorřeře.  
(Rogelio Andrade Nuñez, 2005)

S příchodem caucherů se obraz mění. Ocainové prodávají své děti, aby měli mačety a sekery, patroni je posílají pracovat a trestají. Tento obraz prostupuje v menších obměnách historka o tom, jak Huitotové zabili patrona a obvinili Ocainy, v jiné verzi Resígary. Ale už mají nástroje, oblečení a „civilizují se“:

P.A.O: Předtím neměli mačety, neměli sekery. A když přišli patroni, tak oni prodávali své děti. Proдали jedno dítě, aby dostali mačetu, prodali další dítě a obdrželi sekeru. Tak žili dříve, za starých časů.

R.A.O.: Oni, moje maminka mi vyprávěla, je nutili pracovat. Moc. Posílali je, i v noci je nutili pracovat, posílali je sbírat tenhle... kaučuk. Ten, který nepřinesl hodně, toho dali do klády, do díry, tam mu strčili nohu, tomu, kdo nepřinesl velký kus. A Huitotové z toho již byli unavení, ti se již unavili, a proto zabili svého patrona. Svého patrona zabili Huitotové. (...) Dělal jim všechno možné, pálili je, všechno možné. (...) A oni obvinili je, Resígary. Prý přiletělo letadlo, oni nevěděli nic, neznali letadlo. Poté, co zabili patrona, přiletělo letadlo. Asi z Iquitos... Odkud asi? Odkud mohlo přiletět? Moje maminka říkala, že její matka tehdy říkala, že je sní jaguár. Jaguár, že je sní. Ale to letadlo je zabilo. To je snědlo. Moje babička tehdy slyšela výstřely, jak je zabíjejí. Všechny je chtěli zabít. A oni utíkali. A Huitotové, ti, kteří ho zabili, prý dole pod svým velkým domem, malokou, udělali díru, obrovskou díru. Tak mi to vyprávěla maminka, tak to asi bylo, ne? A tam, do díry, se vešli všichni, tam se schovali. A ti cizinci věděli, že to byli oni, a nalili tam benzín a všechny je zapálili. Všichni ti Huitotové tam umřeli. Tak mi to vypráví ona (ukazuje na matku).  
(Rosa Andrade Ocagane, 2005)

I.A.N.: Pak přišel tenhle patron, patron přišel, ne. Jmenoval se ... don Carlos se jmenoval. Ale předtím byl ještě jeden a toho zabili, to ještě nebyli tak civilizovaní. Prvního patrona zabili. Ten druhý přišel a toho už přijali. Přivezl si svou postel, matrace, všechno, ne? A ten je posílal pracovat na kaučuku, tak šli. Ten je nutil pracovat, ale hrozně je nutil pracovat. Sbírali kaučuk. Toho, který nesplnil ty kila, museli přinést pět kilo, tak toho zabili. Tak pracovali oni. Jací to byli asi lidé, co? Zabíjeli je. Museli splnit pět kilo. A když to bylo víc, až deset kilo, tak je nezabili. Dali jim oblečení, koupené. Tak pracovali na kaučuku, oni.  
(Isabel Andrade Nuñez, 2005)

#### 5.3.4. Mýtický základ

O tom, že pro Ocainy je důležitější mýtus než svědčí nejen způsob vyprávění mužů-náčelníků, jako je Carlos Vasquez či Timoteo Andrade, ale i společné rysy „obrazů minulosti“. Již spojení příchodu bílých s civilizovaností a s oddělením doby, kdy Ocainové žili jako zvířata, a časů, kdy už žili jako lidé, tzn. měli šaty, mačety a sekery, je téma, které se vyskytuje v některých jejich mýtech. Zde je ale nositelem „civilizovanosti“ posvátné zvíře. Příkladem je mýtus, který mi vyprávěla Rosa Andrade, a jenž v podobné verzi zaznamenal také Girard (1958:133-134). Ve zjednodušené podobě se jedná o to, že lidé/Ocainové žili jako zvířata a živili se pouze hlínou. Poté, co jedna dívka otěhotněla s mužem-anakondou, kterého její matka zabila, a dívka splnila veškeré instrukce jeho ducha, z jejich syna vyrostl strom plný plodů, kterými se od té doby Ocainové

živí. Duch anakondy z nich udělal lidi, kteří poznali a naučili se pěstovat plodiny. Totéž prostupuje vyprávěním o caucherech, kteří z nich udělali lidi tím, že jim dali oblečení, sekery, mačety a zápalky.

Rovněž formální stránka výpovědí a strukturu vyprávění odráží jejich vypravěčskou tradici, která je obzvlášť patrná u náčelníka Carlose Vasqueze (viz. rozhovor s ním v kapitole 4.4.). Mnohdy byla jejich historie vyprávěna mýtickou formou:

T.A.N.: Budu vyprávět o zrození Ocainů. Jmenuji se Timoteo Andrade Nuñez. Kmeny Ocaina se zrodily společně s lidstvem. A v těch dobách lidé žili nazí, jako zvířata. Živili se plody, semeny a dalšími věcmi, jako zvířata. Neměli sekery, mačetu, ani oheň. Tedy ty kmeny byly jako zvířata. V těch časech byli nazí, neměli oblečení, nic. Spali ve svých malokách, každý ve své hamace, sám nebo se ženou a dětmi. A neměli se čím živit, jak vařit, neměli oheň, žili jako zvěř. Ale žili, existovali, pracovali, hledali si potravu. Byl jeden muž, vědoucí, který ve vědě a znalostech, které měli, dokázal zjistit, jak udělat oheň. Vědecky. A když se soustředil za pomoci jiných věcí, vynalezl oheň. Byl to náčelník vědoucí a pak mluvil s lidmi a řekl jim, že už budou mít oheň, aby mohli vařit a připravovat své zahrady, ale pak stále nešel a neplnil svůj slib. Uběhly roky v tom smyslu. Pak znovu hovořil ke svým lidem a znovu jim říkal, že budou mít oheň a zase uplynul ten čas, roky, a on stále neuskutečnil to, co říkal. Lidé o něm mluvili a říkali: „Kolik let již mluví náš šéf o těch věcech, o tom, že budeme mít oheň. A oheň stále nemáme. Náš náčelník nás podvádí.“ Tak mluvili lidé o něm. A on se vědecky snažil udělat oheň, aby mohli připravovat své zahrady. A tedy jednoho dne snil/měl sen a objevil oheň. Jak? Zdálo se mu, že je jeden kámen, zdálo se mu o kameni vody, o kameni ohně, o kameni, který mlácením o jiný dá oheň. To se mu zdálo. Tedy. Aby zažehl oheň, musí sehnat bavlnu, kterou vytvářejí tihle mravenci. A když mlátí tím kamenem nad tou bavlnou, tak se vytvoří oheň. To se mu zdálo. Znovu tedy svolal své lidi a řekl lidu: Vy jste říkali, že vás váš náčelník podvádí, ale dnes, dnes jsem získal to, o čem jsem vám říkával. A těma dvěma kameny udělal oheň. A tím ohněm, nebyly mačety ani sekery, tím ohněm pálili ty mohutné stromy.

Tak tak poráželi těma dvěma kameny, tím ohněm velké stromy a tak dělali své zahrady, ne. A tam už pěstovali juku, banány, všechno, co je.

A ještě předtím, nebyl kov, nic. A byly takové liány, které dávají velké plody. A ty velké plody strouhali, z toho dělali své kasáve a to jedli. Dělali svou cahuanu a to jedli, všichni. A to bylo utrpení našich starých.

(Timoteo Andrade Nuñez, 2005/II)

Určité „kolektivní“ povědomí, ne nepodobné mýtu je pro ně tedy snazší uchopit, a tudíž vyprávět, než svůj vlastní životní příběh, což pro mě bylo poměrně zarážející zjištění. Například při prvním pobytu, kdy jsem se zajímala o jejich historii, hovořili víceméně souvisle, při druhém terénním

výzkumu, kdy jsem chtěla slyšet jejich životní příběh, očekávali mé otázky a nevěděli přesně o čem hovořit.

### 5.3.5. Nadpřirozený výklad událostí

Většina informátorů se ve svých vyprávěních spontánně odklánělo od „faktů“ (tak, jak fakta vnímáme my) a z příběhu se stával mýtus, plný čarodějnictví, tajemných bytostí a sil. Mnohé pohromy, které příslušníky kmene postihly, nespojovali s kolonizátory, se svými otrokáři, ale s čarodějnictvím či mstou dalších kmenů, zejména Huitotů. Příčinu tedy hledali v nadpřirozenu:

L.R.R.: Náš otec nás hlídal, „kokeoval“, nespal, soustředil se, hlídal nás, aby nepřišla horečka nebo něco, co by nás ohrožovalo. Před čarodějnictvím, před zlem, nespal.

L.Š.: V té době bylo čarodějnictví?

L.R.R.: Bylo. Byli čarodějové. Byli ti, co znali vědy. Nejznalejší byli Huitotové, Cotové. Ti nás chtěli zabít. S mým otcem jsem užíval toé, dodržova jsem dietu. Hlídali jsme, hlídali, aby nepřišli oni, démoni, aby nám škodili.

L.Š.: A vaší rodině se nic nestalo?

L.R.R.: Stalo. Stalo. Mým tetám. Jednu snědla anakonda. Druhá zemřela na průjem. Rychle.

L.Š.: To bylo čarodějnictví?

L.R.R.: Jo, od Huitotů. Oni se proměňovali v jaguára, ve vítr, to byla jejich moudrost.

(Leonardo Rubio Ríos, 2007)

Ke stejným zjištěním došli i jiní badatelé v oblasti Putumaya, jako například Pineda Camacho: „Lidé-netopýři a Lidé-namodralí (Andoqueové) trpěli rozsáhlou epidemií spalniček. Tvrdili, že je to následek čarodějnického činu jednoho muže kmene Andoque jménem Canoa-Piedra<sup>56</sup>, který se mstil za smrt jednoho z členů rodiny“ (1985:90). Pineda Camacho dále píše: „Obecně je indiánská teorie nemoci taková, že se jedná o následek čarodějnických činů třetích osob nebo zvířat (tapír, jaguáři, ryby), a může za ni nepřítelství mezi lidmi, magie sociální či potravní, přehnaný

---

<sup>56</sup> česky Kánoe-Kámen



lov, atd.; nebo je vyvolaná procesy energetické nerovnováhy ve vesmíru způsobené chováním lidí“ (1985:91). Jedná se o stejné principy, které popisuje Lévy-Bruhl, když říká mimo jiné, že „pro člověka primitivního vyléčit nemoc, jak známo, znamená zvítězit nad kouzlem, které ji způsobilo, pomocí kouzla silnějšího“ (1999:326). Jeho kniha *Myšlení člověka primitivního*, jež vyšla v originále roku 1925, je již mnohými považována za překonanou či neplatnou, ovšem mezi pralesními indiány Amazonie lze znaky myšlení, Lévy-Bruhlem nazvaného jako „předlogické“, pozorovat i dnes.

Období kaučukové horečky a působení caucherů také v mnoha rozhovorech nabylo mýtických prvků:

A.: A ten patron, kterého měli, ten prý byl zlý. Strašně zlý. A ty, kteří pracovali méně, ty zabíjel. To mi říkali. Řezal jim ruce, že prý co s takovými lenochy (...) Tak moc je zabíjel, že se jedna osada dohodla, a lidé říkali, že ten den zabijí, že zabijí patronovu ženu. Dohodli se, že ji zabijou, tedy. Jednoho dne můj otec šel pracovat s patronem a vrátili se pozdě. A nebyla, ta paní nebyla doma. A pak ji uviděli, tam na té stezce, ukřižovanou, přivázanou na kůly. A tak vrátili tomu patronovi, že je zabíjel. Proto ji zabili, tu jeho manželku. A moje maminka mi říkala, že patron potom shromáždil lidi, kde asi, kde asi vzal tolik lidí. Maminka říkala, že to byli lidé černí, černočerní. Říkala, že to byli možná Brazilci, kdo ví. Aby je zabili. A oni připravovali fiestu, dělali fiestu, a můj otec měl v té osadě dvě sestry. A můj otec, jak to slyšel, tak šel, aby je varoval. A říkal jí, ať odejdou, a říkal: „Sestro, tahle věc se s vámi stane. Jdeme do mého domu, nedělejte fiestu.“ Ale oni mu nevěřili, že prý je to lež. A tak otec řekl, že ať se stane cokoliv, že on bude ve dveřích maloky hlídat. A měl tohle, to, co předtím používali, tu pušku. A můj tatínek koukal a už začali kroužit. Vojáci, říkali, že to byli vojáci. A za malokou, v noci, pozdě bylo, tam kroužili. Už byla tma. A začali střílet a všechny, co vyběhli ven, postříleli. Všechny, všechny. Malé děti, jako zvířata. A ty malinké, bum, kojence, bum. Hrozné. Plné krve, všechno, jejich úlovky, kasáve, cahuana, všechno plné krve. Strašné. Všude krev. Všichni umřeli, protože zabili tu jeho ženu. A tak skončila tahle maloka. (...) A pak, když skončila tahle osada, tak prý ti Brazilci, co je zabili, šli do svých domů a zabili tapíra. A toho tapíra snědli, a hned tu noc umřeli. Říkala maminka, že to byl trest boží, za to, že zabili ty lidi. Dostali zánět do břicha a všichni umřeli a tak skončila ta jejich osada taky. Hrozné, jak se jim zanítily břicha, shnili. Všichni shnili. Tak mi to vyprávěla maminka. Protože zabili ty lidi jen tak. A jaké tam bylo ticho. Nebyl tam nikdo. Jediný, kdo se zachránil, byl můj otec a jeho sestra. Jediní. Jeho druhá sestra tam umřela. (...) A tam, co zabili ty lidi, tu hnilobu těch lidí jedl kohout, obrovský kohout. Tak velký (ukazuje), obrovský. Naháněl strach. Vždy se posadil do vchodu maloky a zpíval: kukurukuuuu. Něvědělo se, kde se tam vzal. Jedl tu hnilobu těch

lidí. Šel z něj strašný strach. (...) Dřív se zabíjeli čarodějnictvím. Jak tam snědli toho tapíra, to bylo čarodějnictví, se říká. Byla to pomsta. (Alejandrina, 2005)

Víra v čarodějnictví je v Ocainech hluboce zakořeněná. Například Don Simon, jenž členem církve Adventisté sedmého dne a díky důslednosti této sekty by měl být zbaven víry v čarodějnictví, v životopisném vyprávění uvedl:

S.: Šest dětí nám umřelo. Tři holčičky a tři chlapci.

L.Š.: Šest? A jak umřely?

S.: Na nemoci, tedy čarodějnictví, lépe řečeno. Řekli nám, že byly očarovány.

L.Š.: Všechny?

S.: Některé. Ta jedna zemřela... jak to mohlo být... jak to bylo... Šli jsme do pralesa a tam ji napadla ta nemoc. Jedno zvíře. Tapír. Znáte tapíra, ne? Tapír prošel dole, pod naším tambem. A ublížil jí. A druhý den už měla horečku, a tak, netrvalo dlouho. A ještě ten den zemřela.

L.Š.: To bylo tedy cutipado (uhranutí)?

S.: Tak to bylo. Tak to bylo.

L.Š.: A ti ostatní?

S.: Stejně to bylo, horečka, průjem.

(Simon, 2007)

### 5.3.6. Novodobí démoni

Mnozí antropologové, kteří se zabývali pamětí u neliterárních společností, popisují například transformaci duchů a nadpřirozených bytostí spolu s koloniální minulostí (např. Shaw 2002). Podobně to zaznamenal také Peter Gow mezi Mačigengy v departamentu Madre de Dios v peruánské Amazonii: „Jednoho dne mi jeden muž popsal sacharunu nebo shipshaka, nejdůležitější ducha pralesa, samotného pána džungle. Řekl mi, že tato bytost, kterou spatřil před lety, je Wiracocha<sup>57</sup>, bílý muž, oblečený v obleku a slamáku. Jeho popis mi připomněl portréty „caucherů“ ze začátku století. Jak je možné, že se postava cauchera proměnila v pána pralesa? Pro nás, produkty západní racionality, to představuje naprostý opak, záměnu mezi subjektem a objektem, mezi caucherem a džunglí,

---

<sup>57</sup> Wiracocha, česky Virakoča – Bůh a mýtický hrdina Inků. Jeho návrat je uváděn do souvislosti s příchodem španělských dobyvatelů, byl ztotožněn s F. Pizzarem.

kteřou on vykořisťoval. Ale ti z dolního toku Urubamby<sup>58</sup> ztotožňují monstrózní postavu cauchera s tím, co je pro ně také monstrózní: život pralesní vegetace“ (1987:122).

Tento trend jsem se u Ocainů nepozorovala. Věří v pralesní bytosti i mocné duchy rostlin a zvířat, nicméně podoba nadpřirozených bytostí stále zůstává ve své předkoloniální podobě. Někteří z informátorů říkali, že už dlouho žádnou neviděli, neboť prý utekly před lidmi hlouběji do pralesa. Jiní si občas s návratem z pralesní zahrady povzdechli: „Už zase jsem viděla Chullachaquiho<sup>59</sup>“. Občas, když jsme seděli po setmětí a povídali si, indián náhle po jednom typu zapískání zbystřel a řekl: „To byl Tunchi<sup>60</sup>.“ Manželka Pabla Andradeho se roku 2005 například bála vycházet po setmění z domu, neboť věřila, že duch mladíka, který se dva týdny předtím zasebevraždil, se toulá po vesnici.

Jediný z novodobých „strašáků“, s nimiž jsem se setkala u Ocainů, respektive v peruánské Amazonii, je Pishtako. Znají ho Shipibové na Ucayali, Yaneshové i Ocainové. Pro některé je to více duch, pro jiné zlé bělošské monstrum, které vraždí indiány. Zajímavé je, že v každé oblasti má tento novodobý mýtus související s přítomností cizinců jiné podoby. Shipibové často Pishtakos ztotožňovali s lingvisty z ILV a tvrdili, že zabíjejí Shipiby, aby z jejich tuku dělali olej do svých letadel. Další z verzí Shipibů mluví o tom, že Pishtakové je loví kvůli orgánům. Santos-Granero uvádí, že Yaneshové Pishtaky popisují jako zlé bytosti, zaměstnané firmami, které staví silnice, a zabíjejí je a zakopávají na zvláštních místech, aby upevnili vozovky“ (1998:132).

Napadlo mě, zda si indiáni nepromítají své tradice či traumata z minulosti právě do těchto polohmotných zloduchů. Když jsem se vypravila do vesnice Oriente, a spolu s Reném, synem náčelníka dona

---

<sup>58</sup> Ke třem oblastem, jež nejvíce ovlivnilo získávání kaučuku, patřil sever departamenta Loreto, hlavně povodí řeky Putumayo, a povodí řeky Madre de Dios (kam spadá Urubamba).

<sup>59</sup> Jedna z nejznámějších nadpřirozených bytostí Amazonie. Má nejružnější podoby, většinou jednu nohu větší či otočenou nazpět, nebo jednu nohu lidskou a druhou jaguáří. Je to většinou zlomyslný duch, který způsobuje, že se lidé ztratí v pralesě buď tím, že na sebe vezme podobu blízkého přítele nebo coby zvíře svede lovce z cesty. „Setkání s ním může zapříčinit šílenství. (...) Dodržováním příslušné diety je možné se stát jeChullachaquiho přítelem, což přináší štěstí zvláště lovcům“ (Luna 2002:99).

<sup>60</sup> Duch známý po celé peruánské Amazonii. „Když člověk zemře, jeho duch prý putuje nocí nad zemí. Vydává charakteristické ptačí pískání. Potuluje se džunglí a blízko pohřebišť, kde straší lidi. Takový duch může též způsobovat nemoci“ (Luna 2002:109).

Carlose, který mi dělal průvodce, jsme seděli ve stínu a čekali na jednu stařenku (která údajně byla na své pralesní zahradě, pak jsme se dozvěděli, že byla v jiném domku nahoře proti proudu a se mnou hovořit nechtěla). Najednou se mě René zeptal: „Je to pravda, že v Iquitos jsou ti běloši, Pishtakové, kteří indiánům sekají hlavy? Co s těmi hlavami dělají?“ Využila jsem dlouhé chvíle, informaci jsem popřela, a jala jsem se udělat Renému malou přednášku o xenofobii a odvěkému strachu lidí z těch druhých, neznámých, o tom, jak si lidé vytvářejí představy o těch druhých, coby krvelačných monstrech. Říkala jsem mu, že totéž si myslí bílí o indiánech, a že ve městech také kolují historky o krutých praktikách indiánů vůči bílým. A povídám: „A vidíš, taky to není pravda, že byste vy Ocainové zabíjeli cizince a jedli je. Stejně tak není pravda, že by bílí indiánům řezali hlavy.“ Na to mi René odvětil: „Přesto by mě zajímalo, co s těmi hlavami dělají.“ Tím mě odzbrojil a začala jsem uvažovat, zda neporozuměl mé španělštině či obsahu mého sdělení či mi chtěl naznačit, že tomu nevěří, a dále si trvá na svém.

Nicméně zajímavé je, jak každá verze koresponduje s praktikami či traumaty daných kultur. Například Shipibové měli strach z příslušníků kmene Cashibo, kteří je prý kdysi lovíli a pojídali jejich játra. Dnes je již Cashibové neloví, tak si tuto historku modifikovali na bělochy, resp. Pishtaky. Ocainové zase svým válečným zajatcům řezali hlavy, které vždy připadly náčelníkovi. Proto možná v jejich podání Pishtakové indiány připravují o hlavy.

## **5.4. ONI A MY**

### **5.4.1. K čemu nám jsou gringové?**

Indiáni kmene Ocaina, zřejmě svým založením, jež je mnohými autory považováno i dnes za ahistorické<sup>61</sup>, a možná i tím, že jejich realita

---

<sup>61</sup> Což například Taylorová ukazuje na absenci pohřebních rituálů mezi Jibary: „Již se stalo samozřejmostí amazonské etnologie poukazovat na absenci čehokoliv podobného kultu předků, na povrchnost genealogické paměti, stejně jako na minimálnost a zjevnou jednoduchost pohřebních rituálů (alespoň v západní Amazonii),

byla neúprosná a krutá odjakživa, vnímají svůj osud stoicky, bez stop výčitek či lamentování. Nestěžují si, že nebýt toho, mohlo být všechno jinak, a být to takhle, mohli být někde jinde a podobně. Občas jsem měla pocit, že o svém životě a osudech svých předků mluví tak neosobně, bez zaujetí, pocitu křivd a bezpráví, jakoby hovořili o tom, jak vyrobit kánoi. Nenalezneme zde stopy nostalgie, vzpomínkového optimismu, ani velebení „starých dobrých časů“. Nemají ve své povaze hodnotit události a spíše než kolonizátory, obviní za své příkoří sousední kmeny či nadpřirozené síly či kombinaci obojího.

Přesto je jejich vztah k cizincům ambivalentní. Jakoby již nedůvěru měli uloženou coby součást myšlení, což popisuje také Stewart u Romů, když říká, že jsou sice schopni žít bez historie, ale „umějí nezapomenout kritické okamžiky své minulosti následkem způsobu, kterým jejich osobní, neúplné příběhy narážejí na širší kulturní porozumění a řadě náznaků světa, ve kterém Romové žijí. Tyto náznaky jim připomínají povahu jejich pokračujícího vztahu s těmi druhými – bílými“ (2004:566).

Ocainové od cizince očekávají, že je přišel vykořisťovat a jejich hlavní starostí je, co z toho, že ho nechají ve svém středu, budou mít. Jak jsem uvedla, za interview jsem jim platila relativně malý obnos 10 soles (zhruba 100 Kč v roce 2005 a 70 Kč roku 2007). Pro srovnání jednu řadu spletených palmových listů používaných na střechy prodávají v Pebasu za 2 soles (14 Kč). Rozhovory většinou trvaly 30 minut až 2 hodiny, v průměru nejčastěji 1 hodinu.

S tím, že budu rozhovory odměňovat, jsem počítala, neboť, když jsem se domlouvala a vysvětlovala, co jsem do Nueva Esperanzy přijela dělat, Ocainové používali slovesa „colaborar“ (spolupracovat), což již implikovalo jejich nárok na „honorář“. V oblasti v té době prováděli výzkum dva lingvisté – Frank Seifart z Berlína a Doris Fagua z Bogoty, studující v Paříži –, kteří pracovali na projektu dokumentace mizejících jazyků a jazyků v ohrožení, jenž vedl známý odborník na jazyk i kulturu

---

a obecně na malé množství hrodek a vůbec jakýchkoli označených prostorů spojených se smrtí u společnosti z amazonských nížin. Dalecí toho, aby zdůrazňovali spojitost se svými předky a uchovávali v paměti jejich jména, vyprávění či budovali památníky, nižinní američtí indiáni tráví značné množství času a používají vynalézavosti k tomu, aby se zbavili svých mrtvých, zapomněli jejich jména a doložili a zdůraznili jejich vzdálenost od světa živých“ (1993:653).

Huitotů, švýcarský antropolog žijící v Iquitosu a působící v IIAP Jürg Gasché. Jedná se o akademické lingvisty, nikoliv osoby jakkoliv spojené s ILV či s jakýmkoliv jiným náboženstvím. Věděla jsem, že Ocainům za spolupráci platí a tudíž jim budu platit také já. Dokonce hned na začátku pobytu došlo k nepříjemnému faux-paux. Poté, co jsem udělala první rozhovor, nezaplatila jsem informátorovi okamžitě, neboť jsem si nebyla jistá výši částky. Věděla jsem, že toho odpoledne má do Nueva Esperanzy přijet Frank, rozhodla jsem se tedy, že na něj počkám a zkonzultuji s ním finanční odměnu. Nechtěla jsem platit málo, abych narátory neurazila a neodradila od spolupráce, ani moc, abych nepoškodila činnost lingvistů ve vesnici, neboť Ocainové by poté začali být nespokojení s jejich honoráři.

Po odpoledním hovoru s Frankem jsem šla okamžitě za Fernandem Montesem vyrovnat dluh. Během dne se ale po vesnici rozneslo, že za spolupráci neplatím. Při návratu z odlehlého domu Montese mě zastavil opilý Timoteo Andrade a pustil se do mě, že se doslechl, že za spolupráci neplatím, a jestli si myslím, že mi bude svá tajemství svěřovat zdarma. Když se dozvěděl, že jsem právě byla zaplatit, nebyl zase spokojen s částkou a pokračoval, že já ve své zemi zbohatnu na jejich tajemství, a že za tak málo se mnou pracovat nebude. Řekla jsem mu, že se mnou pracovat nemusí, že ho nikdo nenutí, a že nechci slyšet žádná tajemství, že se spokojím s jejich historií. Musím přiznat, že mě jeho výpad polekal, nicméně z Timotea se nakonec stal jeden z mých nejlepších informátorů.

Finanční odměnu za rozhovory nevnímám negativně z několika důvodů. Jedním z nich je, že jsem já byla iniciátorem, vetřelcem, který chtěl znát jejich historii. Dále jsem si vědoma toho, jak těžce Ocainové k penězům přicházejí, přestože se již staly prakticky nepostradatelnou součástí jejich života. Dle mého úsudku je lepší, platí-li jim antropologové a další vědci a svým zájmem ukazují, že jejich kultura či okolní prales, představují určitou hodnotu, než když je dřevař za pár korun, které jim často ani nezaplatí, pošle kácet stromy. Dalším z důvodů bylo, že mi Ocainové věnovali svůj čas. Přestože se mnoha povrchním pozorovatelům může zdát, že pralesní indiáni prakticky nic moc nedělají, není tomu tak. Každý den pracují na svých zahradách, muži připravují koku a ampiri, ženy kultivují ostatní plodiny, vyrábějí artesanie. Každá činnost, týkající se

zemědělství, lovu i sběru, má svou sezónu či nejvhodnější čas, a mohou se vyskytnout aktivity, které je potřeba udělat právě během pobytu výzkumníka. Jednoduše ani amazonský indián není kdykoliv k dispozici vetřelci a podíváme-li se na to čistě pragmaticky, mohl za dvě hodiny se mnou strávené sklízet třeba ananasy, které by v Pebasu prodal, nebo uplést jednu řadu střechy z palmového listí.

Honoráře za interview jsem přijala jako fakt a mám za to, že na hodnotu výpovědi to negativní vliv nemělo, spíš naopak. Tato praxe je popisována například i v jiných oblastech: „V některých afrických společnostech má vyprávěním svou periodu (dobře připravení tazatelé přijíždějí v zimě) a generuje očekávání odměny či honoráře“ (Thomson 1998:582).

S jistou nadsázkou lze humorně říci, že antropologové jsou první cizinci, u nichž se vztah vykořisťovaný-vykořisťovatel obrátil, neboť si člověk ve vesnici často připadal jako chodící bankomat, lékárna a zásobárna v jednom. Při pobytu v indiánské vesnici tedy paradoxně obě strany – indiáni i výzkumníci – mají pocit, že jsou ty vykořisťované. Člověk často není dalek sebelítosti, neboť měl pocit, že jeho vazby jsou již sociální, aby náhle zjistil, že jsou stále ještě ekonomické. Nicméně jsem si stále byla vědoma pozice vetřelce, a proto jsem jejich vztah, obzvlášť na první výpravě, chápala a respektovala.

Přestože za mnou chodili s nejrůznějšími požadavky, nikdy za mnou nepřišel někdo, koho jsem neoslovila, že mi chce vyprávět historii kmene, čehož jsem se zpočátku trochu obávala: že budou fabulovat, aby dostali honorář za interview. Občas se stávalo, že narátoři chtěli znovu nahrávat, s tím, že si ještě na něco vzpomněli, ale podmínky jsem stanovila jasně a držela se jich: jedno interview za jednotnou cenu. Bylo potřeba být důsledný a spravedlivý. Dvakrát jsem nahrávala pouze roku 2005 s Pablem, u něhož jsem bydlela, a s Timoteem, ovšem bez odměny, z jejich vlastní vůle.

### 5.4.2. A jaký máte názor?

Alistair Thomson ve svém článku *Fifty Years On: An International Perspective on Oral History* uvádí příklad singapurského historika Daniela Chewa, který na mezinárodní konferenci orální historie v New Yorku v roce 1994 ve svém příspěvku mimo jiné tvrdil, že tzv. sondovací zkušební otázky, jež zahrnuje západní interview, jsou v asijském kontextu nevhodné, ne-li nepřijatelné (1998:582). Dále říká, že „zkušenosti orální historie v nezápádním kontextu potvrzují to, že techniky vedení rozhovorů vyvinuté na Západě mohou být neslučitelné s domorodými systémy a komunikačními vztahy“ (1998:tamtéž).

Já jsem si udělala malý experiment tohoto druhu. Ocainové jsou schopni a ochotni hovořit o svém životě či historii, nenarazila jsem na žádné tabu či komunikační bariéru. Vzhledem k jejich poměrně přirozenému pohledu na život i smrt coby jednotu, neměli problém hovořit například o smrti svých blízkých, jak jsem již zmínila, netrpí zbytečným sentimentem nebo zahořklostí. Dokonce se mi ani jednou nestalo, že by došlo k vyhýbavé odpovědi nebo situaci, že by narátor odmítl odpovědět. Některé skutečnosti mi samozřejmě neprozradili, ať již cíleně nebo bez jakéhokoliv záměru, pouze, že je nevěděli, nevzpomněli si na ně, či je nepovažovali za důležité. Ale, jak jsem napsala, mým cílem bylo nechat je hovořit a ne jim klást konfrontační otázky. Přesto jsem si neodpustila na konci životopisných rozhovorů v roce 2007 položit jim pár dotazů, jejichž zodpovězení vyžadovalo názor či vyjádření určitého postoje k poměrně abstraktním tématům. Kladla jsem je těm, u nichž jsem cítila, že si to mohu dovolit.

Víceméně jsem tušila, že zde neuspěji, nicméně chtěla jsem si to otestovat. Z dřívějších zkušeností s pralesními indiány jsem věděla, že v jejich diskurzu tato poloha neexistuje. Neumí odpovídat na dotazy typu „Co si myslíte o ...“, „Jaký je váš názor na ...“, „Jak vnímáte ...“, pokud se netýkají čistě praktických záležitostí. Proto při práci s nimi nelze v rozhovorech klást tento typ otázek. Svůj názor na abstraktnější záležitosti umí vyjádřit ti, kterým byl jaksi implantován – vzděláním a církvemi. Přesto mě zajímalo, jak budou reagovat na problémy týkající se ztráty



jejich tradic a vůbec, jak vidí svou budoucnost. Zde uvádím několik odpovědí:

L.Š.: Co pro vás znamená být Ocainem?

L.R.R.: To je věc, tedy .. Teta mé matky ...moje maminka byla z klanu Pabla.. a je to náš klan, mé matky. Ze strany mého otce jsem Bora, můj tatínek byl Bora.

L.Š.: Co si myslíte o budoucnosti Ocainů?

L.R.R.: Nás tady odsud?

L.Š.: Jak to bude vypadat třeba za deset, dvacet let s kmenem Ocainů?

L.R.R.: Tady už nikdo ... Je tady spousta mladých, kteří už nemluví svým jazykem. Já taky nemluví, ale rozumím, nemluví, nemůžu vyslovovat. Ale je tu spousta mladých, ti mladí, ti nemluví. Já taky nemůžu mluvit.

L.Š.: Myslíte, že Ocainové splynou, že z nich budou mesticové?

L.R.R.: Ne. To záleží... Já rozumím. Neumím mluvit, ale to neznamená, že jsem mestic, ne?

L.Š.: Ale ti mladí?

L.R.R.: Ti nechtějí. Jen španělsky. Jen španělsky mluví, nic víc. Ta nahoře v Cuzcu, tam jsou Yaguové, Borové, Ocainové a nikdo z nich už nemluví. Jen španělsky.

L.Š.: A myslíte, že Ocainové ztratí své zvyky?

L.R.R.: Ano. Myslím si, že se ztratí. Tady už jsme jen Montes, don Carlos Vasquez, Pablo, Timoteo, Bao. Nikdo víc.

L.Š.: Kdo? Bao?

L.R.R.: Bao, baptista. Otec Brigidy<sup>62</sup> Simon. Starý. Simoncito, jeho syn.. ten už ... ti mladí nemluví. Clever<sup>63</sup>, ten taky neumí vyslovovat. Ale rozumí.

(Leonardo Rubio Ríos, 2007)

Fernando Montes, jenž je zvyklý pracovat s cizinci a několik let strávil na Yarinacocha s lingvisty a vzhledem k tomu, že jako jeden z mála umí psát v ocainštině, je dodnes vyhledává (momentálně spolupracuje s lingvistkou Doris Fagua na dokumentaci jazyků v ohrožení), na dotazy reagoval takto:

F.M.: Na poznání a koncentraci používali koku. Léčitelé nikdy nechyběla koka. Vždycky měl dostatek koky, vždycky měl dostatek ampiri. Ale tohle cigáro to se používalo velice málo, jen koka a ampiri. Ty se používaly, aby se člověk mohl soustředit a „icarovat“ medicínu. A léčitel nebyl takový jako dnes, takový, ale byl připravený, znalý, učili ho ti nejstarší, v cocere<sup>64</sup>, v maloce, tam učili, v maloce, tam učili mladé.

---

<sup>62</sup> Brigida je manželkou Pabla Andradeho a dcerou Simona.

<sup>63</sup> Syn Rosy Andrade.

<sup>64</sup> Cocera či cocamera je jiný název pro maloku, používaný hlavně v kolumbijské pralesní oblasti.

L.Š.: Učili mladé. Jak? Jak léčit?  
 F.M.: Jak léčit.  
 L.Š.: A proč už dnes nejsou?  
 F.M.: To nevím. My dnes... Tahle mládež? Ti už neumějí icarovat, ti už neumějí léčit, ti už se neumí koncentrovat, už neznají léčivé rostliny.  
 L.Š.: Ale kde jsou ti mladí, které učili ti staří?  
 (společný smích)  
 F.M.: Tedy. Ti mladí, už se nevěnují tomu, že by chodili do maloky, už nechtějí poslouchat, taky někteří už neznají jazyk. Někteří umí trochu, ale už ne správně. Už to všechno zapomínáme, medicínu...  
 L.Š.: A proč si myslíte, že se tohle děje?  
 F.M.: Tak. To se všechno stalo, se stalo... Stalo se to mestic... že jsme.. řekněme... Tím, že jsme se smísili s ... s mest.. s jinými kmeny. Tak třeba, já jsem Ibo'tsa. Moje žena byla Huitoto. Máme tři syny. Tedy, moje žena byla Ocaina, tedy ze strany otce byla Ocaina a ze strany své matky byla Huitoto. Ale víc se naučila ze strany svého otce, mluvila Ocaina, my taky. S mou ženou. Ocaina jsme mluvili. A tahle věc se stala proto... že jsme se smísili... Třeba teď. Třeba Timoteo Andrade je syn náčelníka, tedy je teď také náčelník, žil s jednou Borou a jejich děti teď mluví jen španělsky. Matka Bora na ně mluví španělsky, otec Ocaina na ně mluví španělsky. Už na ně nemluví naším jazykem.  
 L.Š.: A vaše děti? Mluví ocaina?  
 F.M.: Něco ano, něco rozumí, ale už nemluví. Už nemluví správně  
 L.Š.: A vy, vy na ně mluvíte ocaina?  
 F.M.: Ano, ti moji rozumí, ale nemluví moc dobře. Tak. Tak napůl. Už. Ale rozumí. Já na ně mluvím a oni mi všechno rozumí, ale odpovědět mi? Už mi neodpoví, v tom jazyce, ve kterém se může mluvit.  
 L.Š.: A proč to tak je? Protože nechtějí?  
 F.M.: Protože nechtějí... Možná nechtějí. Zdá se mi, že náš jazyk, náš jazyk už mizí. Špatné je my, kteří mluvíme naším jazykem Ibo'tsa, my, co jsme tady, jako Timoteo, jeho bratr Rogelio, já, Pablo, Simón, Carlos Vasquez, pak doña Rosa, profesor Felipe, to jsme všichni, kteří mluví naším jazykem. Ale všechny naše děti už ne.  
 L.Š.: A není to vaše vina, že už nemluví?  
 F.M.: Bude to naše chyba, asi taky, tedy. Ehm. Proto na ně občas mluvím naším jazykem, ale oni mi odpovídají španělsky. Ale já na ně furt mluvím naším jazykem.  
 L.Š.: A není to škoda pro vás...  
 F.M.: Ano.  
 L.Š.: ... že váš jazyk zmizí?  
 F.M.: Ano. Ano, slečno. Už to jsou dva roky, co pracuji se slečnou Doris, se smutkem a trápením, že náš jazyk už zmizí.  
 L.Š.: Ale s jazykem se ztrácí i kultura, zvyky.  
 F.M.: Ano. Ano, slečno. Ztrácíme kulturu, zvyky, doktory<sup>65</sup>, ikarace. Nejhorší je, že tyhle věci ztrácíme, a ne, že je ztratíme, ale už je ztrácíme.  
 L.Š.: Co si myslíte, že se stane s Ocainy v budoucnosti?

---

<sup>65</sup> šp. médicos. Tím má na mysli tradiční léčitele – šamany.

F.M.: Já osobně si o tom myslím... ohledně toho... už, nuže, no... že se vše ztratí. Ale já, já, zatímco já existuju, nechtěl bych, aby se to ztratilo. Ale když je fiesta, v těch písničkách, dobře, tak to jo, oni zpívají, s námi, co se týče zpívání, tak oni zpívají, ale, že by spolu mluvili, třeba ve dvou, konverzovali, přede všemi, tak to ne. Zdá se mi, se mi zdá, že ... to je škoda.

L.Š.: A myslíte, že jejich děti už budou jako mesticové? V budoucnosti?

F.M.: Tak. Tak si to taky myslím, slečno. Jestli ztratí náš, náš jazyk, naše zvyky, už pak tedy. Jako mesticové. Jen španělština, nic víc.

L.Š.: A myslíte, že mladí to chtějí? Být víc mesticové než indiáni?

F.M.: Tak. Tak se mi to zdá. Tak se mi to zdá. Protože, když já, jak pracuju s Doris, tak vždycky když na to narazíme, je to smutné. Že zbyde jen to, co my napíšeme, co teď děláme. Za nějakých deset let už tu nebude nikdo, kdo by psal, kdo by četl. Zdá se mi, že se to ztratí. Ale je to škoda. Asi zůstanou jen ty nahrávky, nic víc. A ti mladí nic. Už nic.

L.Š.: A myslíte si, že ti mladí se stydí?

F.M.: Stydí se nebo nechtějí. Co to asi bude. Ale pro mě je mnohem lepší mluvit před mesticema svým jazykem, protože oni pak nerozumí. A my rozumíme tomu, co říkají oni. To je pro mě dobré. Ale pro naše mladé, zdá se, už ne. Ti už chtějí mluvit jen španělsky, nic víc. Tak to je, slečno. Například dnes, ženy, které umí Ibo'tsa jsou jen doña Isabel Andrade, Rosita Vasquez, pak doña Rosa, pak tam z Izanga Celia, Dora, pak Adilia. Jen ty mluví, nikdo víc, z těch dospělých. A jejich dcery, synové, už ne. Už nemluví. Nemluví.

(Fernando Montes, 2007)

Pro ilustraci práce misionářů adventistické církve uvádím také názor jediného adventisty v Nueva Esperanze. Na jeho odpovědi lze demonstrovat, jakým způsobem bylo indiánům vysvětlováno, že mají opustit své zvyky. Tyto naučené repliky prezentují „názor“ vnucený indiánům z vnějška:

L.Š.: A myslíte si, že zmizí vaše kultura a vše, co k ní patří – fiesty, užívání koky a ampiri a tak?

S.: Tohle .... tohle ti nemůžu říct, protože nevím. Nevím... Ehmm (...). K tomu ti můžu říct odpověď' ..., že ... Bible mluví o těch věcech. O tom, že v tradici, my, kteří následujeme slovo boží, nemůžeme pokračovat. Nemáme ji praktikovat.

L.Š.: Co?

S.: No, ty zvyky našich předků. Že je nemáme praktikovat.

L.Š.: Proč?

S.: Protože tak to říká slovo boží. Že nemáme dělat to, co dělali naši předci. Že nemáme kokeovat, užívat ampiri, kouřit, čarovat. Všechny tyhle věci. Špatné věci.

L.Š.: Tohle všechno říká slovo boží? Že to je špatné?

S.: Ano. Bůh říká, že nemáme ubližovat blízkému.

L.Š.: A proč je kokeování špatné?

S.: Kokeování je špatné, protože škodí.

L.Š.: Čím je škodlivé?

S.: Když člověk kokeuje, tak nemá hlad a to je špatné pro zdraví. A my máme hlídat své zdraví. Já musím poslouchat slovo boží. Blíží se čas, kdy se pán Ježíš vrátí na tuto Zemi, aby s sebou vzal ty vybrané. Svůj lid, který opravdu poslouchá jeho příkazy.

(Simon, 2007)

### 5.4.3. Vědomé zamlčování či neznalost?

Samozřejmostí, s níž člověk počítá i nepočítá, je zamlčování, potlačení či pro „informátory“ irelevantnost určitých „informací“. Jednu z mála stop manipulace s pamětí a vytlačení určitého úseku života z vyprávění domorodých narátorů, které bylo společensko-politicky motivované, jsem objevila zcela náhodou: v jedné narážce Rosy Andrade Ocagane, když referovala spontánně během práce na zahradě o nějakém zážitku a řekla, že „to bylo, když prodávali tu pastu“. Má hostitelka Rosa to ještě několikrát mimo řeč zmínila nebo jinde prosvitlo, že to bylo, „když byly problémy s kokou“. Zkoušela jsem se doptat více, ale zamluvila to. V Iquitosu jsem navštívila jednu indiánku kmene Bora, která opustila manžela Ocainu z Nueva Esperanzy a žije na předměstí, prodává zemědělské plodiny. V rámci konverzace jsem se víceméně ze zvědavosti, s jistou opatrností zeptala, proč došlo k jejich oddělení. Odpověď byla totožná, že prý „manžel kouřil tu pastu a vůbec byly problémy s kokou“.

Obchod s kokou se od 70. let minulého století stal závažným problémem celého Peru a především Amazonie: „Na počátku 70. let droga [koka] kralovala peruánské Amazonii, roku 1981 ovládla prakticky všechny instance amazonského života“ (Rumrill 1982:138). Amazonie po odeznění kaučukové horečky hledala dlouho cestu z hospodářské recese a hledá ji dodnes, pěstování koky se logicky stalo jednou z cest ku přežití. Nebudu zde zabíhat do tohoto širokého problému; uvádím jej spíše jako příklad korekce a revize autobiografických vyprávění ocainských narátorů. Vlastně by bylo téměř nemožné, aby se Ocainové do tohoto podnikání nezapojili, vše tomu nasvědčovalo: patroni v 60. letech odešli a ti noví v podobě evangelických lingvistů zřejmě nezajistili dostatek práce a příjmů pro všechny, hledání cest k užití se, jak jsem popsala, je velice

problematické doposud. Pěstování koky je od nepaměti tradicí kmene, čili odtud je jen krůček k jejímu zpeněžení. O konkrétním zapojení se Ocainů do obchodování s kokou nemám jiná svědectví než tyto výpovědi „off the record“, jen to, že dali nakonec přednost pěstování této plodiny pro vlastní potřebu než úplnému zákazu.

Existuje ještě jedna skutečnost, jež nebyla přítomná v paměti narátorů tak, jak mi ji podali. Svědectví, které zachytil Rafael Girard v Puerto Izangu roku 1958, možná o něco dřív, což bylo v době, kdy zde žili i současní obyvatelé Nueva Esperanzy, potvrzuje zamlčování či zapomnění mnohem starší minulosti, té před kontaktem. Jedná se o antropofagii mezi Ocainy. Jeho informátory byli nejstarší muž jednoho z klanů (Girard bohužel nepíše jakého) a Inés Jovañijono de Loaysa, „čistokrevné Ocainy“ (1958:128), jež zřejmě převzala španělské jméno od patrona<sup>66</sup>. Girard píše: „Ocainové, stejně jako Borové a Huitotové ještě před nějakými deseti, patnácti lety dramatisovali válečné tance svého bojovného a kanibalistického hrdinství časů minulých. V těchto tancích byla oběť nahrazena loutkou přivázanou ke kůlu“ (1958:142). Dále popisuje ještě čerstvé vzpomínky z mládí svých informátorů na tyto válečné výpravy pod patronátem boha války Téngomy, jemuž byly zasvěceny kanibalské slavnosti: „Válečnou akci započali zajetím příbuzného znepráteleného náčelníka, aby byl snězen (jedli pouze vysoce postavené osoby). Manguaré začaly znít na poplach, aby svolaly muže do zbraně dle předchozího rozkazu Rady náčelníků. Na akci zvali další spřízněné klany. Zajatec byl připoután ke kůlu ve tvaru kříže, umístěného doprostřed obřadního prostoru, kde se všichni shromáždili k válečnému tanci. Každý z válečníků tančil s těžkým a tvrdým mečem ze dřeva, kterým vždy odřal kus těla oběti, pokaždé když se ocitl před ní, čtvrtice zajatce zaživa. Hlavy se ani nedotkli, neboť ta byla vyhrazena pro náčelníka, který ji jedl a mozek nabízel šamanovi. Hlava i tělo oběti byly uvařeny ve velkém hrnci ve tvaru kotle. Lidské maso mohli konzumovat pouze náčelník, šaman a válečníci, ne obyčejný lid. Nejedli celé tělo, ale pouze paže, nohy a hlavu. Trup

---

<sup>66</sup> Bylo běžnou praxí, že indiánům rozdávali španělská příjmení caucherové či přebírali jejich příjmení. Příjmení Loaysa tedy nemusí svědčit o jakémkoli příbuzenském poutu.

zakopali. Z kostí nohou a paží dělali flétny. Mumifikované ruce sloužily jako naběračky nápojů na kanibalských slavnostech a mužský úd coby přívěšek na náhrdelníku manželky vítěze. Lebky pomalovali a napíchli je na kůly umístěné na rámu manguaré. Když pak bubnovali, tyto umrlčí chrastidla, umístěná tam jako válečné trofeje, vydávaly truchlivé zvuky. Ze zubů dělali korále. Po několika letech vystavené lebky pohřbili uprostřed prostranství před malokou. Stejně jako všechny slavnosti tohoto kmene, i tyto se konaly na dvou posvátných místech – na prostranství před a uvnitř maloky. Uprostřed se konala kanibalistická hostina doprovázená tanci. V kruhu tančila žena s pomalovanou lebkou u pasu a okolo ní se formovaly řady mužů i žen. Zajímavým detailem je, že na konci hodování nad lidským masem si vyprovokovali zvracení tak, že si strčili prst do krku, aby maso vyvrhli. To prozrazuje, že hostina nesloužila k ukojení chutí, ale jednalo se o rituál nenávisti a pomsty. Pamatují si, že antropofagie se praktikovala pouze s válečnými zajatci; chovali se k nim dobře až do chvíle obětování, kdy ho popravili rozčtvrcením“ (1958:142-143).

Pouze jediný z mých informátorů referoval o antropofagii, přestože všichni měli dobré povědomí o životě svých předků, a někteří se o vzájemných válkách zmiňovali, jak jsem již uvedla.

R.A.N.: A fiesty... Na fiestách... A taky byli trochu divocí ti lidé v těch dobách., My, jako co jsme indiáni, jsme žili a válčili. Válčili jsme s jinými kmeny. Třeba Huitotové byli dřív našimi nepřáteli. Můj tatínek mi vyprávěl, že jsme se jedli navzájem. Dřív. Jedli jsme se bavzájem, my lidé. Naše nepřátele. Zabíj... Ale my, my jsme nikdy neudělali nic špatného nikomu, my, naše rasa supa. My jsme byli kmen krotký, pokorný. Nikomu jsme neublížili.

(Rogelio Andrade Nuñez, 2005)

Mohu jen spekulovat, že pokud znali jiné detaily z života před příchodem kolonizátorů, věděli rovněž o kanibalismu. Z toho tedy vyplývá, že tento fakt pravděpodobně vědomě zamlčovali, aby se neukázali v tom prizmatu, v jakém je kolonizátoři a potažmo cizinci rádi viděli – jako primitivní a divoké kanibaly. Svědčí o tom i tato ukázka, neboť Rogelio jedním dechem dodal, že jejich klan nikdy nikomu neublížil.

## 6. ZÁVĚRY

*„No, co žid má lepší průpravu než kdo jiný, aby bránil právo menšinových kultur na existenci,“ odrazil mě. „Koneckonců, jak říká táta, ten samý problém, co teď mají Borové, Šaprové a Pirové, jsme měli my před třemi tisícovkami let.“*

*Řekl to tak? Dá se z toho, co mi říkal, alespoň vyvodit takováhle myšlenka? Nejsm si jist. Možná je to jen moje dodatečná čistě osobní spekulace. Saúl nebyl ortodoxní žid, nebyl ani věřící, často mi říkával, že chodí do synagogy jen kvůli donu Salomónovi. Na druhé straně taková asociace, ať už povrchní nebo hlubší, určitě existovala. Slychl-li doma, ve škole, v synagoze, při nevyhnutelných stycích s ostatními členy komunity tolik příběhů o pronásledování a diaspoře, o pokusech silnějších kultur potlačit židovskou víru, jazyk a zvyky, jimž židovský národ dokázal za cenu velkých obětí odolat a zachovat si svou totožnost, nevysvětlovalo se tím, byť částečně, proč tak tvrdošíjně hájí způsob života těch Peruánců z doby kamenné? (Vargas Llosa 2003:73)*

### 6.1. CHOVÁNÍ PAMĚTI

Přestože bylo v souvislosti s událostmi v povodí řeky Putumayo užito termínu „genocida“ a svého času odhalení britského konzula a smutného hrdiny celé kauzy Rogera Casementa vyvolala pobouření evropské, především britské veřejnosti, v tzv. globální paměti tyto skutečnosti zaneseny nejsou. Všichni víme, co je holocaust, všichni známe osudy afrických otroků, i nepravosti páchané na severoamerických původních obyvatelích, dokonce i o latinskoamerických diktaturách a politických čistkách máme určitý pojem. Ovšem osudy amazonských indiánů jsou pro nás stejně skryty jako had ve spleti lián. Jako prales samotný pohltí a zelení obestře vše „nepěstěné“, „nepěstované“, „nekultivované“, stejně tak se chová paměť jeho obyvatel, jež pohltí všechny jednou vybudované virtuální památníky, jež postavily novinové články a pár cestovatelských zpráv v kratinký okamžik v historii jejich utrpení. A naše paměť je příliš vzdálená jejich realitě.

Jak jsem uvedla, Ocainové se nepasovali do role obětí, přestože si jsou vědomi exploatace, jež probíhá do dnešních dnů. Již prales je naučil, že si bez milosti vezme, co se mu zachce a stejně tak to udělá osud či bílý muž. A právě prales je stvořil, je jejich životodárcem i úhlavním nepřítelem a právě on tvoří jejich případ specifickým a odlišným od těch podobných na naší planetě. Jsou to děti své matky – džungle. A jsou po ní, jsou jako ona.

## **6.2. STOPY MINULOSTI V OBRAZECH**

Pokud jsou vzpomínky, jak tvrdí Halbwachs, „konstruovány sociálními skupinami“, které zároveň jsou tím, „kdo určuje, co je ‚pamatovatelné‘ a také jak to bude pamatováno“, „jedinci se ztotožňují s veřejnými událostmi podle toho, jak jsou důležité pro jejich skupinu“ a „paměť charakterizujeme jako skupinovou rekonstrukci minulosti“ (Burke 2006:51), lze mezi Ocainy vystopovat tuto sociální paměť, přestože nemají žádné písemné či jiné zavedené instituce paměti a nemají se vůči komu/čemu vymezovat a vytvářet si historicko-politický mýtus o svém utrpení. O dobách, kdy byli indiáni zotročováni a nuceni ke sběru kaučuku, hovoří všichni podobně, lze zde hovořit o určité kolektivní paměti, kdy se tato ústní podoba vzpomínek ustálila v určité jednotné formě: v obrazech minulosti.

## **6.3. HISTORIE JE MÝTUS**

Narozdíl od většiny badatelů, kteří zkoumali paměť u společenství bez historie, bez literární tradice a zdánlivě beze stop jakéhokoli vztahu k minulosti, jsem u Ocainů nenašla evidentní otisky a důkazy „prezence minulosti v přítomnosti“. Shawová vystopovala přízraky minulosti v nadpřirozených bytostech i současných rituálech, Stewart s Coleovou našli skrze dramatické události náhlé vzplanutí historického uvědomění, Gay y Blascová či Carstenová na základě nezájmu o minulost postavily okázalé či cílené budování identity.



Ke své historii se nijak nevztahují, nehodnotí ji a nemají potřebu si ji hýčkat, uchovávat, modifikovat ve svůj prospěch. Pokud zde existuje snaha několika málo jedinců (zvláště náčelníka Carlose) uchovat předávání historie, jedná se o historii mýtickou. Vzpomínky Ocainů tedy nesplňují jeden z rysů kolektivní či sociální paměti: nejsou nijak využity, zhmotněny ani institucionalizovány. Neslouží jako politický nástroj, nestojí žádné pomníky, neexistují muzea či archívy. Ani dnes jim jejich minulost neslouží a ta mýtická, která jim doposud sloužila k utvrzování identity, pomalu mizí také.

Otázkou je, jaký bude budoucí vývoj jejich „minulosti“. Zda se asimilují a zůstanou „viset“ nezakotvení v historickém vzduchoprázdnu nebo zda se navrátí ke své minulosti, třeba i politických či pro ně výhodných důvodů. Zda jim jejich kolektivní reprezentace minulosti poslouží k vylepšení statutu. Pokud ano, otázkou je, zda to bude historie mýtická, tzn. určitý návrat k tradicím a tím pádem vylepšení prestiže a sociální situace („my jsme ti domorodci s tradicemi“), či historie reálná a tím pádem získání politických nástrojů („podívejte se, co jste nám všechno provedli, my máme také svá práva a chceme je uplatňovat“).

Narazila jsem napodobné rysy, jako je například vytváření obrazů minulosti, či dokonce záměrné vytěsnění určitých faktů či událostí – buď z paměti nebo z daného interview (toť otázka). Mýtus a mýtické podání historie, která se ukotvila právě ve zmiňovaných obrazech, je evidentně pro starší generaci mnohem důležitější a uchopitelnější než historická paměť. Od nich se také odvozují tradiční slavnosti a mnohé aktivity.

Jak jsem ukázala, mýtus se prolíná jejich vyprávěními o historii a často se k němu odkazují, případně k němu své povídání směřují. Ukázkou za všechna vyprávění je odpověď Pabla Andradeho:

P.A.O: Když chceš vědět něco o naší historii, zeptej se Carlose Vasqueze. Jestli chceš vědět hodně, zeptej se ho. Ten ví hodně o naší historii. Zeptej se ho, jak se připravuje fiesta. Zeptej se ho na historii fiest. Všechno ví.  
(...) A nechceš slyšet pohádky? Příběhy?  
(Pablo Andrade Ocagane, 2005)

Mnoho z narátorů se mě takto ptalo, zda nechci, aby mi vyprávěli příběhy<sup>67</sup>. A poté začali vyprávět mýty. Otázkou je, co zde zbyde pro mladou generaci, pro kterou již nemá význam ani mýtus.

#### **6.4. ZÁVĚREČNÉ SLOVO**

*Tak jako tyto věci pomíjely před tebou, neméně budou pomíjet i nadále.*

*(Claude Lévi-Strauss)*

Tato práce má i etnografický a etnohistorický charakter. Šlo mi také jednoduše o to, zachytit verzi a pohled na vlastní minulost marginálního etnika. Ostatně při dnešní revitalizaci a renesanci tradic domorodých kultur a národnostních menšin napříč geografickou šířkou mohou jejich vzpomínky jednou posloužit jim samotným či jejich potomkům. Ocainové si v posledních letech začali všimnout zájmu antropologů, lingvistů a poměrně sporadicky i turistů a pomalu chápou, že mají nějakou kulturu, kterou cizinci považují za hodnotnou či zájmuhodnou. Až čas ukáže, jak si s tím poradí mladá generace, jež touží po lesku velkoměsta, mobilním telefonu a pečeném kuřeti v restauraci. Jak řekla Křížová: „Narůstající příliv potomků neliterárních mimoevropských etnik do západoevropských zemí i emancipace národnostních menšin a států ‚třetího světa‘ si však bude i nadále vynucovat problematizaci europocentrického pohledu na světové dějiny. A jestliže, antropologie není jakýmsi kvalitativně vyšším stupněm poznání sociální reality, na niž by historikové měli bez výhrad přistoupit, ale sesterskou disciplínou, která se té naší stále více přibližuje“ (Davis 1981:273 v Křížová 1999:5), totéž můžeme říci o etnohistorii. Nepřinesla jen zapracování periferních oblastí do evropského historického příběhu, především nabízí možnost – a ukazuje nutnost – alternativního pohledu na minulost.“

Přestože je trendem současného antropologa obracet svou pozornost k vlastní společnosti (viz. Augé 1999), domnívám se, že stále ještě je třeba,

---

<sup>67</sup> šp. historias, cuentos

alespoň paralelně, zkoumat společenství nám cizí i z hlediska etnicity a geografie. Když už ne z jiných důvodů, tak alespoň kvůli nezátíženosti pohledu z vnějšku, nehledě na to, že se stále ještě máme co dozvídat u kultur sice již zasažených naší civilizací, ale stále ještě si uchovávajících něco ze svého dědictví. Ostatně i jejich problémy a transformace nám mohou v mnohém otevřít oči.

Zároveň mám pocit, že dnešní příliš polemická antropologie během debat a diskuzí o velmi dílčí názory trochu pozapomněla na svůj původní cíl – zachytit něco, co může nějak obohatit, rozšířit náš pohled na svět, podnítit nás, něco, co je jiné, než naše normy a kulturní vzorce, něco, co tu zítra již nemusí být, což v případě Ocainů není přehánění. Bez nadsázky se nyní zdá, že pokud se nestane „doslova zázrak“, za deset, možná pět let budou tato kultura a jazyk nenávratně ztraceny a etnikum naprosto splyne s tzv. campesiny – mestickými rolníky a obyvateli břehů amazonských řek. Není stále ještě čas na etnografii? Jak řekl Lévi-Strauss, jehož mínění dle mého názoru nezastaralo: „... [A]le antropologie má ... jiný úkol, kterým je přinášet svědectví budoucím generacím o vynalézavosti, rozmanitosti a představivosti našeho druhu – kvalit, o nichž by svědectví bylo brzy navždy ztraceno.“

## BIBLIOGRAFIE

Arana, Julio C.

- 1913 Las cuestiones del Putumayo. Declaraciones prestadas ante el Comité de investigación de la Cámara de los Comunes y debidamente anotadas por Julio C. Arana. Barcelona: Imprenta Viuda de Luis Tassa.

Arango Montoya, Francisco

- 1977 Colombia. Atlas indigenista. Bogota: Litografía Arco.

Augé, Marc

- 1999 Antropologie současných světů. Brno: Atlantis.

Brack Egg, Antonio

- 1999 Diccionario enciclopédico de plantas útiles del Perú. Cuzco: CBC.

Burke, Peter

- 2006 Variety kulturních dějin. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Carsten, Janet

- 1995 The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State  
The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 1, č. 2., červen, str. 317-335.

Casement, Roger

- 1985 Putumayo. Caucho y sangre. Relación al parlamento inglés (1911). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Castro de Leon, Mercedes

- 1974 Los Bora y Huitoto de la región del Ampiyacu – estudio etnográfico. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Castro de Leon, Mercedes

- 1977 Desestructuración étnica: el caso de los Bora y Huitoto del Ampiyacu. Panorama Amazónico, č. 2, prosinec, str.15-22.

- Cole, Jennifer  
 1998 The Work of Memory in Madagascar. *American Ethnologist*, Vol. 25, č. 4, listopad, str. 610-633.
- Cole, Jennifer  
 2001 *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Collier, Richard  
 1981 *Jague al Barón. La historia del Caucho en la Amazonía. The River that God Forgot (The Story of the Amazon Rubber Boom)*. Lima: CAAAP.
- Faura Gaig, Guillermo S.  
 1962 *Los ríos de la Amazonía Peruana. Estudio histórico-geográfico, político y militar de la Amazonía Peruana y de su porvenir en el desarrollo socio económico del Perú*. Lima: Imp. CMLP.
- Furneaux, Robin  
 1969 *Amazonka*. Praha: Orbis Praha.
- García Jordán, Pilar  
 1994 *La mision del Putumayo (1912-1921) – Religion, politica y diplomacia ante la explotacion indigena. v Memoria, Creacion e historia. Luchar contra el olvido*. Barcelona: Publicacions Universitat Barcelona.
- García Jordán, Pilar (koordinátorka)  
 1995 *La construccion de la Amazonia Andina, (siglos XIX-XX). Procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- García Márquez, Gabriel  
 2003 *Žít, abych mohl vyprávět*. Praha: Odeon.
- Gascón Gutiérrez, Jorge  
 1994 *Recreando la propia historia. Luchas campesinas e historia oral en una comunidad del altiplano peruano (Isla Amantaní. Lago Titicaca)*. V *Memoria, creacion e*

- historia. Luchar contra el olvido. Barcelona: Publicacions Universitat Barcelona.
- Gasché, Jürg  
 1982 Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad: El ejemplo de las comunidades huitoto y ocaina del Río Ampiyacu. Amazonía Indígena, č. 5, str. 11-31.
- Gay y Blasco, Paloma  
 2001 'We Don't Know Our Descent': How the Gitanos of Jarana Manage the past. The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 7, č. 4., prosinec, str. 631-647.
- Girard, Rafael  
 1958 Indios selváticos de la Amazonía Peruana. Mexiko D.F.: Libro Mex Editores.
- Gow, Peter  
 1987 La vida monstruosa de las plantas, Amazonía Peruana. Amazonía Peruana, Vol. VIII., č.14, květen, str. 115-122.
- Guallart, José Maria  
 1992 Grupos nativos en los territorios eclesiasticos de Latinoamerica. Lima: CAAAP.
- Hardenburg, Walter E.  
 1910 The Indians of the Putumayo, Upper Amazon. Man, Vol. 10., str. 134-138.
- Heitlingerová, Alena  
 2007 Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945. Praha: G plus G.
- Hlôšková, Hana  
 2004 Individuálna a kolektívna historická pamäť (z hľadiska folkloristiky). V Budil, Ivo; Horáková, Zoja. Antropologické symposium III. Sborník. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.
- Huertas Castillo, Beatriz

- 2002 Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad. Kodaň: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas.
- Chirif, Alberto; Mora, Carlos
- 1976 Atlas de las comunidades nativas. Lima: Dirección general de organizaciones rurales.
- Kansteiner, Wulf
- 2002 Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*, Vol. 41, č. 2., květen, str. 179-197.
- Kapferer, Jean N.
- 1992 Fáma – nejstarší médium lidstva. Praha: Práce.
- Křížová, Markéta
- 1999 Evropa a „národy bez historie“ (cíle, metody a úskalí etnohistorie). Příspěvek přednesený 11. září na VIII. sjezdu historiků ČR v tematickém bloku „Modernizace českého dějepisectví a metodologický vývoj světové historiografie“.
- Leach, Ilo M.
- 1969 Vocabulario Ocaina. Serie linguistica peruana, č. 4. Yarinacocha: Instituto linguistico de verano.
- León-Portilla, Miguel
- 1959 Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. México D. F.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1966 Smutné tropy. Praha: Odeon.
- Lévy-Bruhl, Lucien
- 1999 Myšlení člověka primitivního. Praha: Argo.
- Luna, Luis E.
- 2002 Vegetalismo. Šamanismus mezi mestickým obyvatelstvem peruánské Amazonie. Praha: DhamaGaia.
- Markham, Clements R.
- 1910 A List of the Tribes of the Valley of the Amazons, Including Those on the Banks of the Main Stream and of

All the Tributaries. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 40., leden-červen, str. 73-140.

Markham, Clements R.

1913 The Putumayu and the Question of Boundaries between Peru and Colombia. The Geographical Journal, Vol. 41, č. 2., únor, str. 145-147.

Marussi, Ferruccio

1999 La Maloca. Perdurabilidad de una tradición constructiva ancestral de los Huitotos, Boras y Ocainas. Scientia, Vol. 3, č. 3, str. 3-40.

Mitchell, Angus

1997 The Amazon Journal of Roger Casement. Londýn: Anaconda Editions Ltd.

Morey Alejo, Humberto; Sotil García, Gabel D.

2000 Panorama histórico de la Amazonía Peruana. Iquitos: Municipalidad provincial de Maynas.

Morphy, Howard; Morphy, Frances

1984 The 'Myths' of Ngalakan History: Ideology and Images of the Past in Northern Australia. Man, New Series, Vol. 19, č. 3., září, str. 459-478.

Paredes Pando, Oscar; Rúnciman Tudela, María Luisa; Gárate Dávila, Lilet

1979 Boras-witoto-ocainas: Estudio etnológico de las comunidades nativas del río Ampiyacu, Bajo Amazonas. Iquitos: Ordeloreto.

Pineda Camacho, Roberto

1985 Historia Oral y Proceso Esclavista en el Caqueta. Bogota: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

Portelli, Alessandro

1989 Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli. Historia y Fuente Oral, č. 1, str. 5-33.

Raková, Svatava



- 2005 Víra, rasa a etnicita v koloniální Americe. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Ramirez Ríos, Juan  
1964 Monografía del Departamento Loreto. Iquitos.
- Rappaport, Joanne  
1985 History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia, Vol. 12, č. 1, únor, str. 27-45.
- Rey de Castro, Carlos  
1913 Los escándalos del Putumayo – Carta abierta dirigida a Mr. Geo B. Michel – Cónsul de S. M. B.. Barcelona: Imprenta Viuda de Luis Tasso.
- Rey de Castro, Carlos; Larrabure y Correa, Carlos; Zumaeta, Pablo; Arana, Julio César  
2005 La defensa de los caucheros. Iquitos: CETA.
- Ribeiro, D.; Wise, M.R.  
1978 Los grupos etnicos de la Amazonia peruana. Lima: Ministerio de educacion, Instituto Linguistico de verrano.
- Rumrill, Roger  
1982 Amazonia hoy. Crónicas de emergencia. Iquitos: CETA a CAAAP.
- Rumrill, Roger  
1998 Las masacres del hombre y de la naturaleza. El Putumayo, el río de la violencia sin fin. Kanatari, rok XV, 13. září, č. 720, svazek XV, str. 13.
- Rúnciman Tudela, María Luisa  
1980 Diagnostico de las CC. NN. de la cuenca del río Ampiyacu: Bajo Amazonas. Iquitos: Ordeloreto.
- San Román, Jesus  
1994 Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana. Iquitos: CETA.
- San Román, T.  
1976 Vecinos gitanos. Madrid: Akal.
- Santos-Granero, Fernando

- 1998 Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, Vol. 25, č. 2, květen, str. 128-148.
- Santos-Granero, Fernando; Frederica Barclay
- 2000 Los indígenas amazónicos a inicios del siglo XX. *Kanatari*, rok XV, , č. 850, Tomo XVII, prosinec. str. 27-30.
- Santos-Granero, Fernando; Barclay, Frederica
- 2002 La frontera domesticada – Historia económica y social de Loreto 1850-2000. Lima: Pontificia Universidad católica del Perú, Fondo editorial.
- Shaw, Rosalind
- 2002 *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone.* Chicago a Londýn: The University of Chicago Press.
- Schurz, W. L.
- 1925 The Distribution of Population in the Amazon Valley. *Geographical Review*, Vol. 15, č. 2., duben, str. 206-225.
- Stewart, Michael
- 2004 Remembering Without Commemoration: The Mnemonics and Politics of Holocaust Memories Among European Roma. *Journal of Royal Anthropological Institute* 10, str. 561-582.
- Stoll, David
- 1982 The Summer Institute of Linguistics and Indigenous Movements. *Latin American Perspectives*, Vol. 9, č. 2, jaro, str. 84-99.
- Škrabáková, Ludmila
- 2002 *Kmen Shipibo z povodí Ucayali, Peru. Animistická víra a šamanismus.* Praha: FHS UK.
- Taussig, Michael
- 1984 *Culture of Terror – Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture.*

Comparative Studies in Society and History. Vol. 26, č. 3, červenec, str. 467-497.

Taylor, Anne Christine

1996 Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man, New Series*, Vol. 28, č. 4., prosinec, str. 653-678.

Telban, Blaz

1988 Grupos Etnicos de Colombia. *Etnografía y Bibliografía*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

Tessmann, Günter

1999 Los indígenas del Perú Nororiental. *Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Thomson, Alistair

1998 Fifty Years On: An International Perspective on Oral History. *The Journal of American History*, Vol. 85, č. 2, září, str. 581-595.

Torrejón Mori, Pedro Emilio

2005 Historia del Perú y de las culturas amazónicas. Iquitos: Centro Cultural de Estudios Regionales y Nacionales.

Uriarte, Luis M.

1977 Poblaciones nativas de la Amazonía Peruana. *Amazonía*, vol. I, č. 1, str. 9-58.

Valcárcel, Carlos A.

2004 El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos. Iquitos: CETA.

Vaněk, Miroslav

2004 Orální historie ve výzkumu soudobých dějin. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

Vargas Llosa, Mario

2003 Vypravěč. Praha: Mladá fronta.

## **Seznam příloh:**

- Příloha č. 1: Politická mapa Peru
- Příloha č. 2: Departament Loreto a jeho distrikty
- Příloha č. 3: Území, kde operovala The Peruvian Amazon Company
- Příloha č. 4: Jazykové skupiny dle Whiffena z roku 1915
- Příloha č. 5: Osady a kaučukové stanice v oblasti Putumaya
- Příloha č. 6: Detailní mapa putumayské oblasti s vyznačenými stezkami
- Příloha č. 7: Lokace povodí Ampiyacu na mapě Peru
- Příloha č. 8: Detailnější mapa povodí Ampiyacu
- Příloha č. 9: Řeka Yahuasyacu s osadou Nueva Esperanza
- Příloha č. 10: Indiánské kmeny peruánské Amazonie
- Příloha č. 11: Etnolingvistické skupiny peruánské Amazonie

Příloha č. 1

Politická mapa Peru

Loreto je největší department země, na mapě vyznačený tmavě zelenou barvou.



Zdroj: [http://social.iespana.es/MapPoli\\_peru.jpg](http://social.iespana.es/MapPoli_peru.jpg)

Příloha č. 2

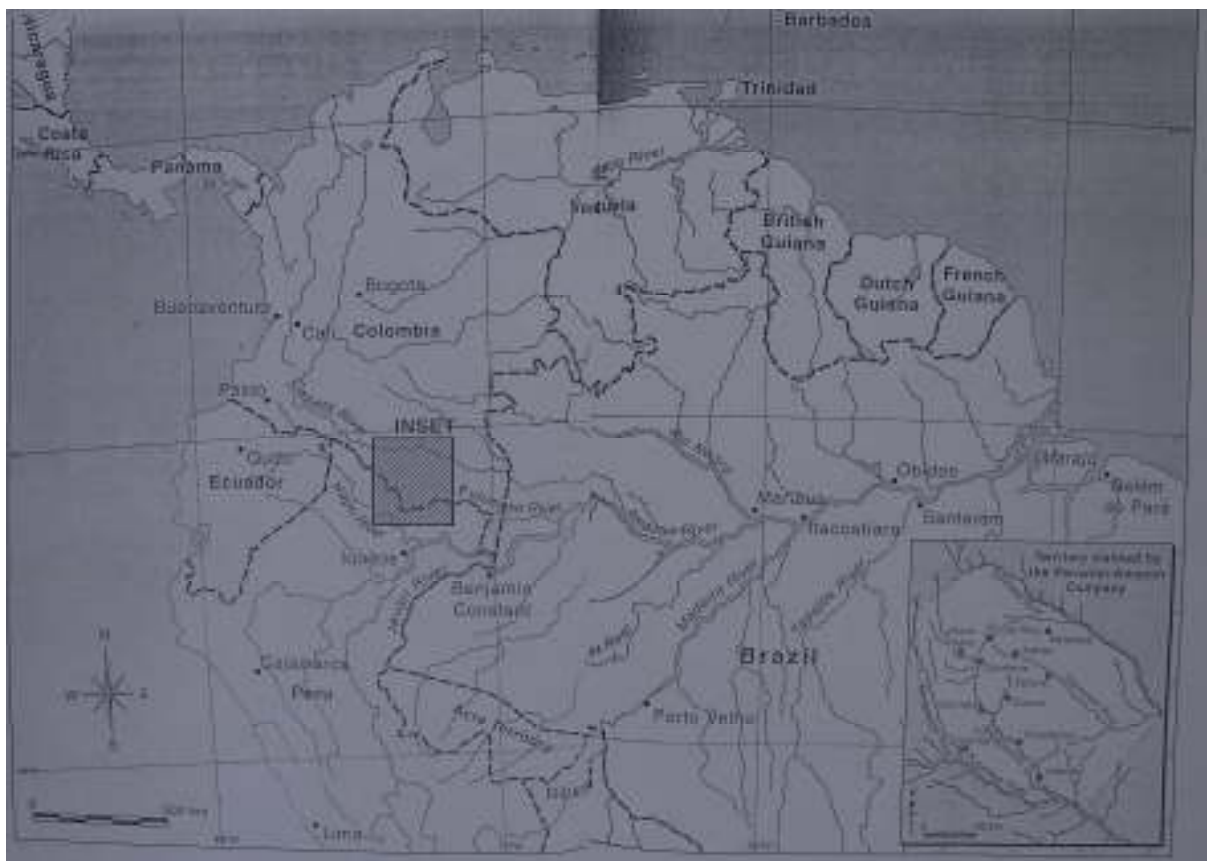
Departament Loreto a jeho distrikty



Zdroj: Morey Alejo, H.; Sotil García, G. D.. Panorama histórico de la Amazonía Peruana, Iquitos 2000.

Příloha č. 3

Území, kde operovala The Peruvian Amazon Company

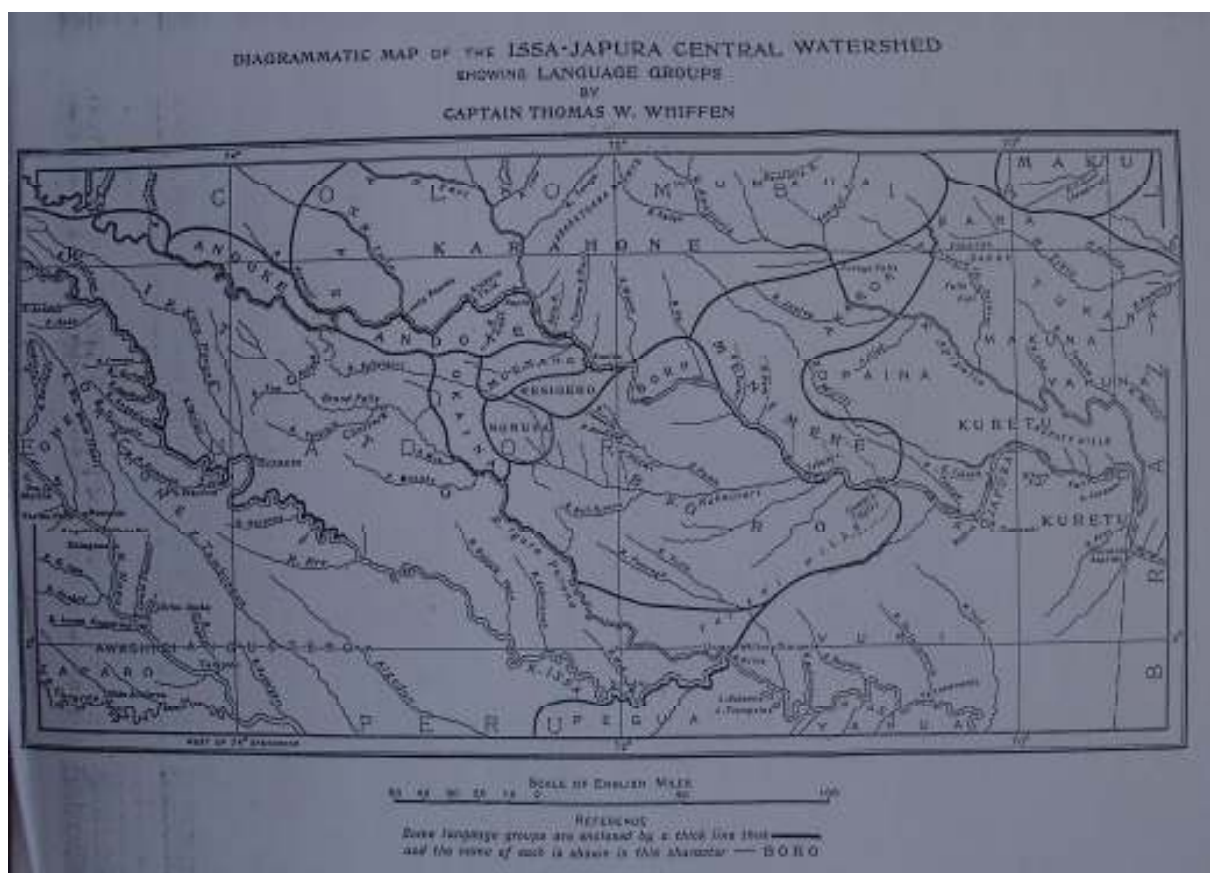


Zdroj: Mitchell, A., The Amazon Journal of Roger Casement, Londýn 1997.



Příloha č. 4

Jazykové skupiny dle Whiffena z roku 1915

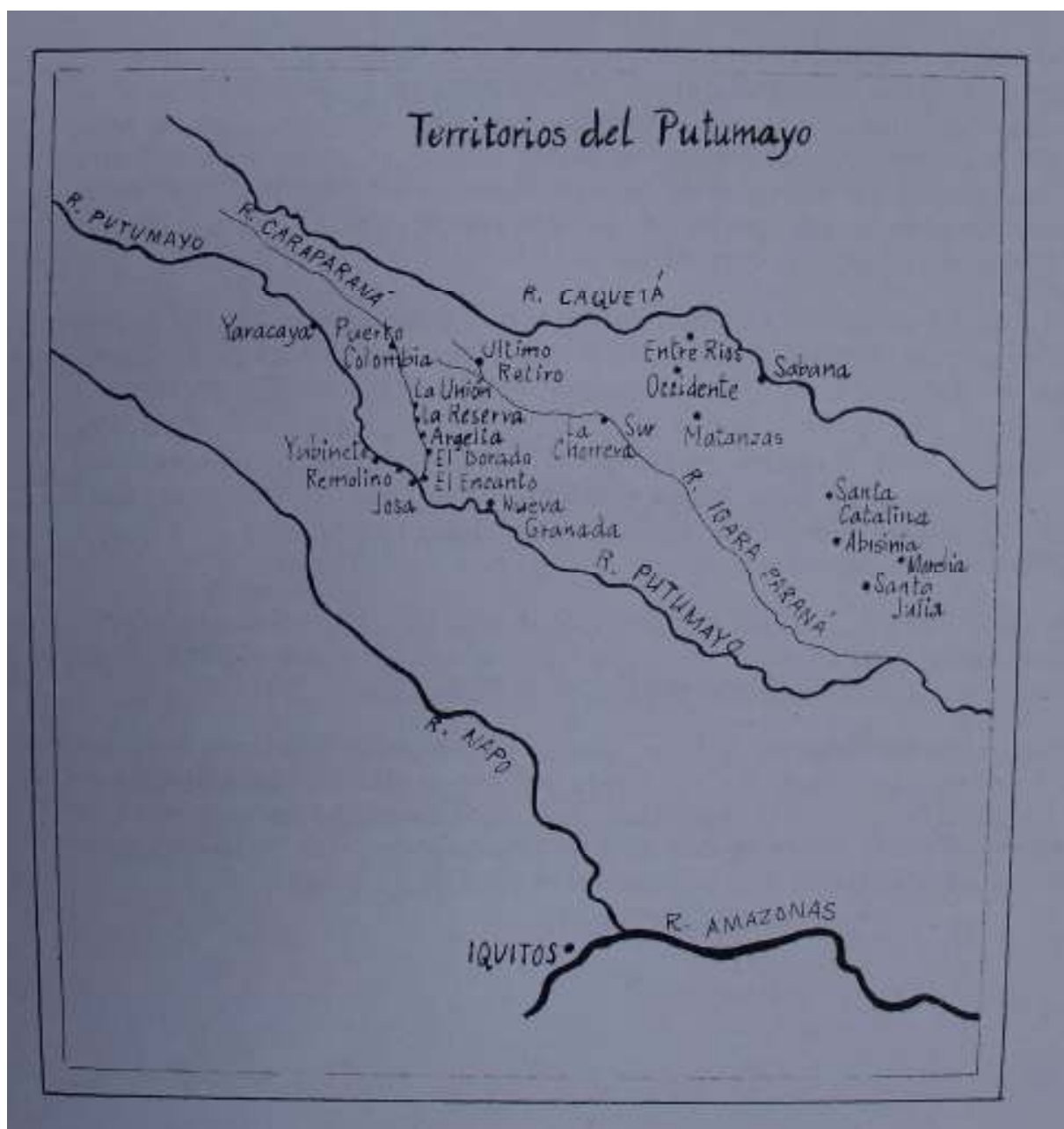


Zdroj: Mitchell, A.. The Amazon Journal of Roger Casement, Londýn 1997.



Příloha č. 5

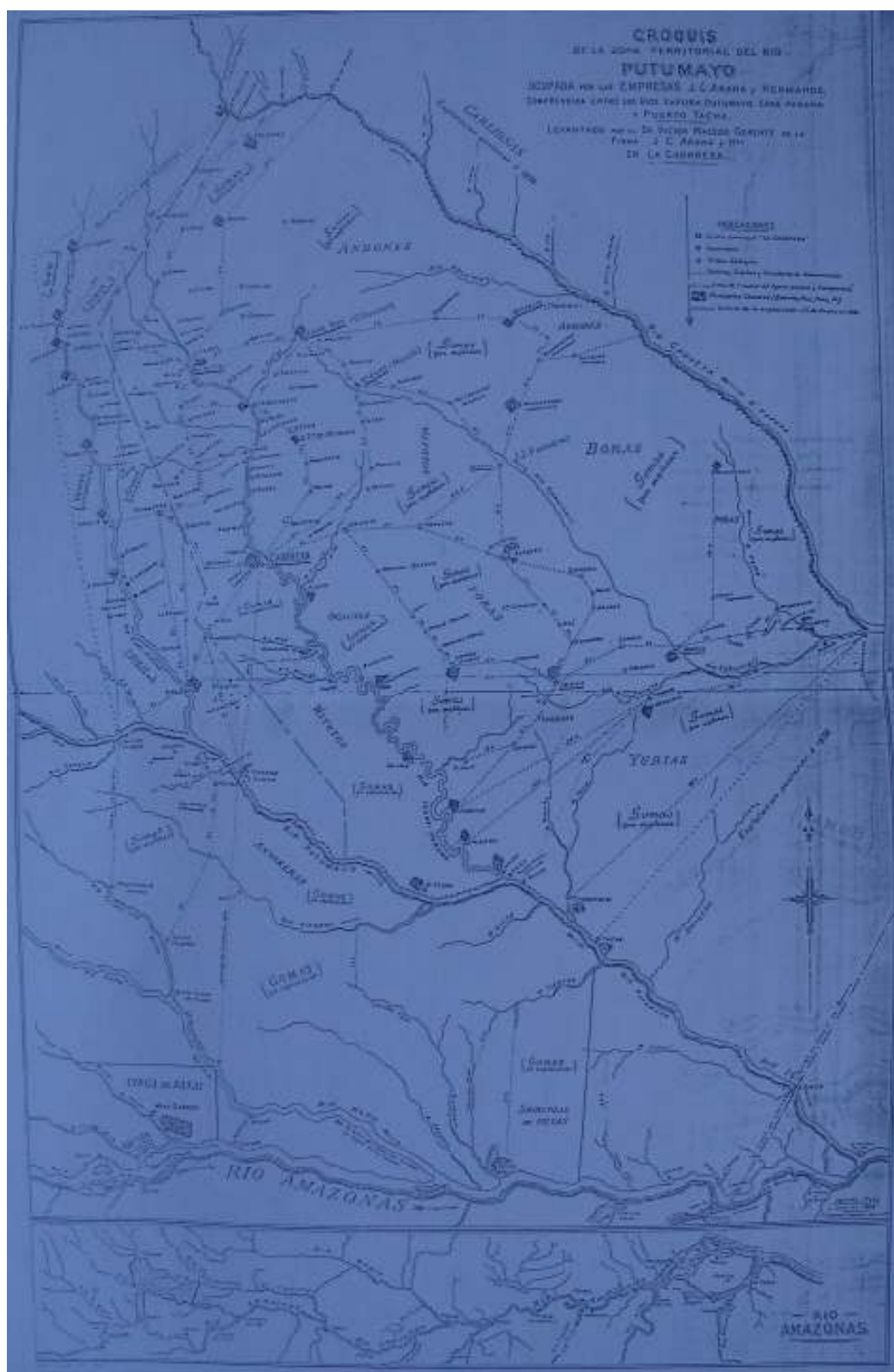
Osady a kaučukové stanice v oblasti Putumaya



Zdroj: Collier, R. Jague al Barón. La historia del Caucho en la Amazonía, Lima 1981.

Příloha č. 6

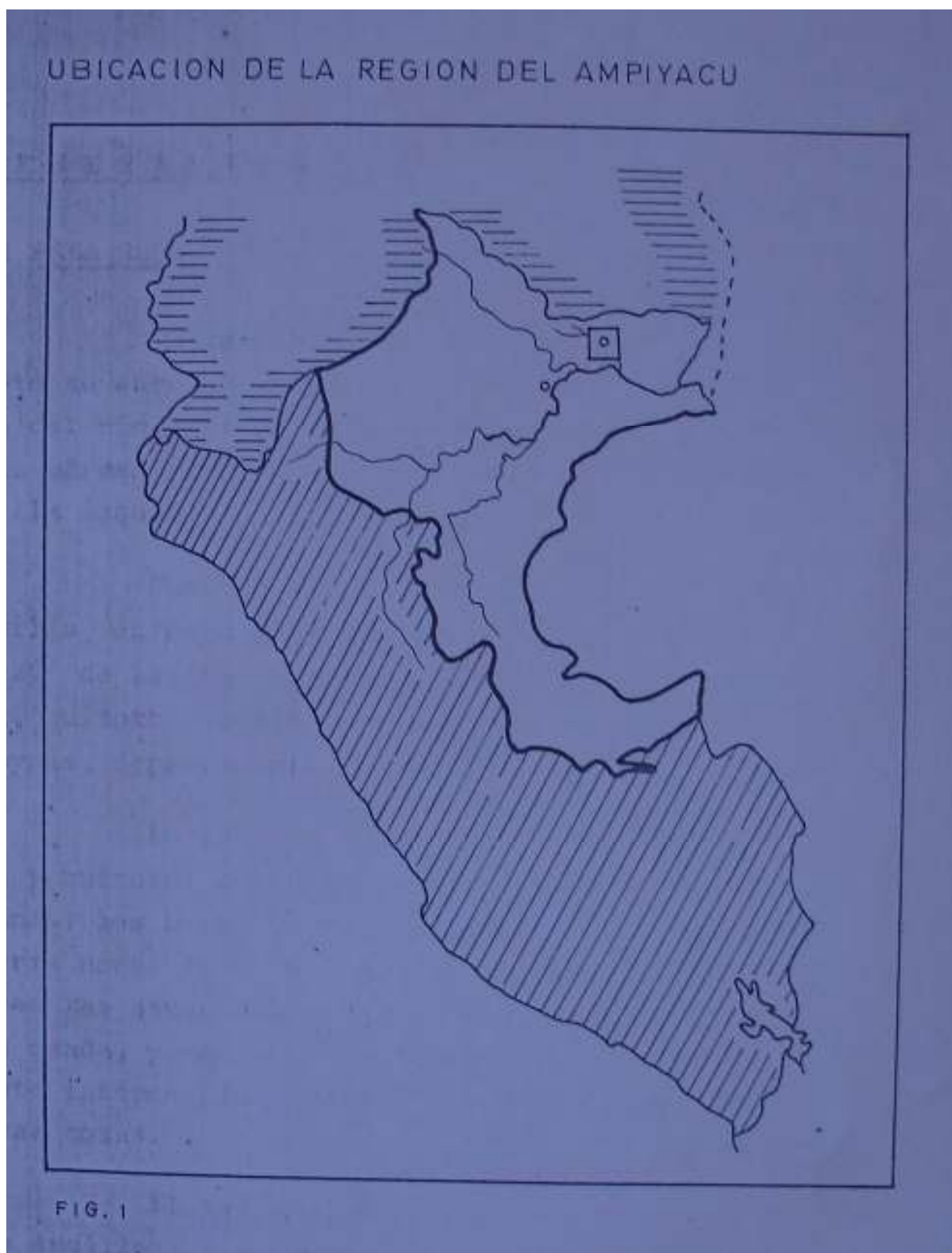
Detailní mapa putumayské oblasti s vyznačenými stezkami



Zdroj: Castro de Leon. Los Bora y Huitoto de la region del Ampiyacu. Lima 1974.

Příloha č. 7

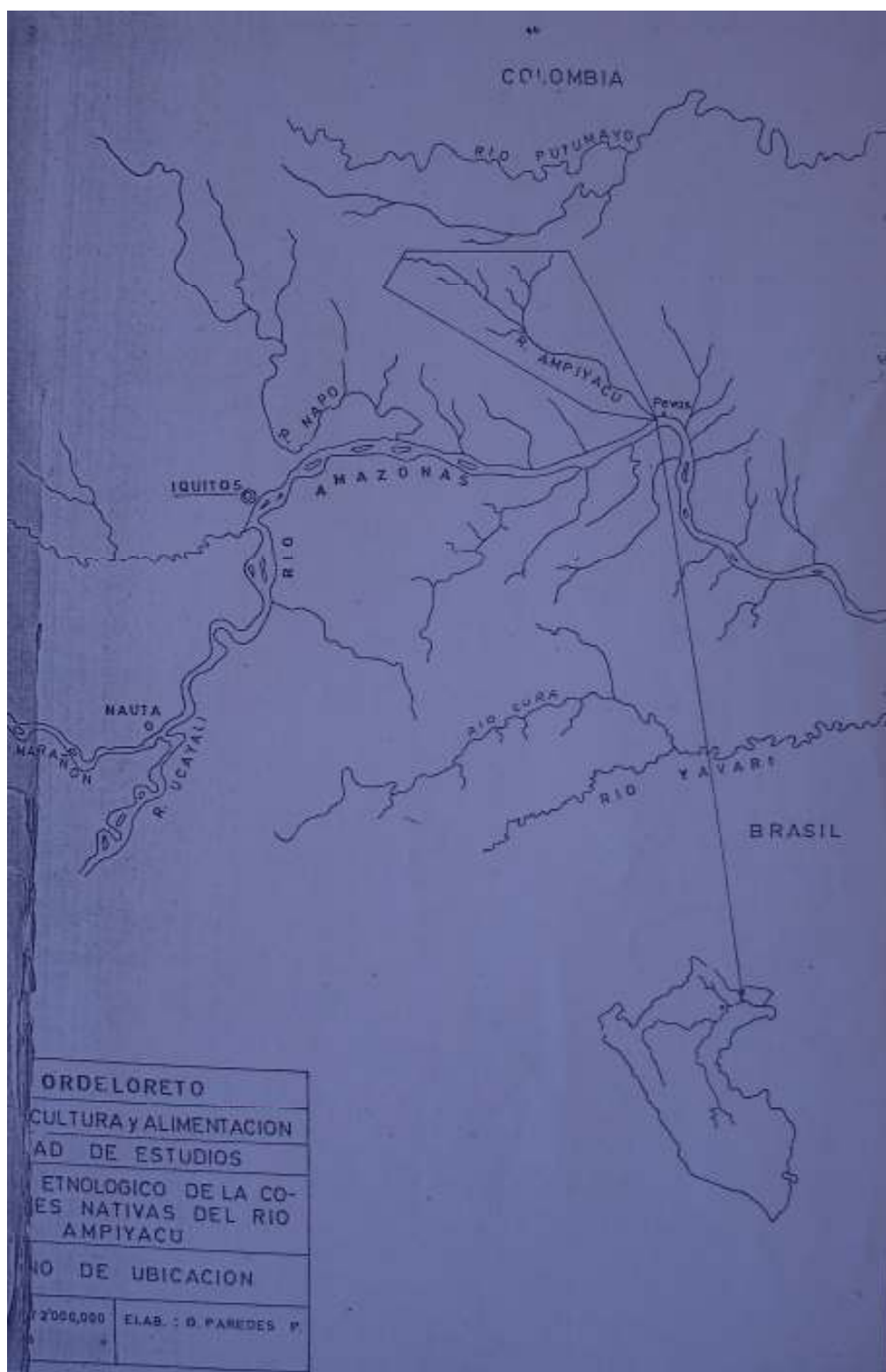
Lokace povodí Ampiyacu na mapě Peru



Zdroj: Castron de Leon, M. Los Bora y Huitoto de la region del Ampiyacu, Iquitos 1974.

Příloha č. 8

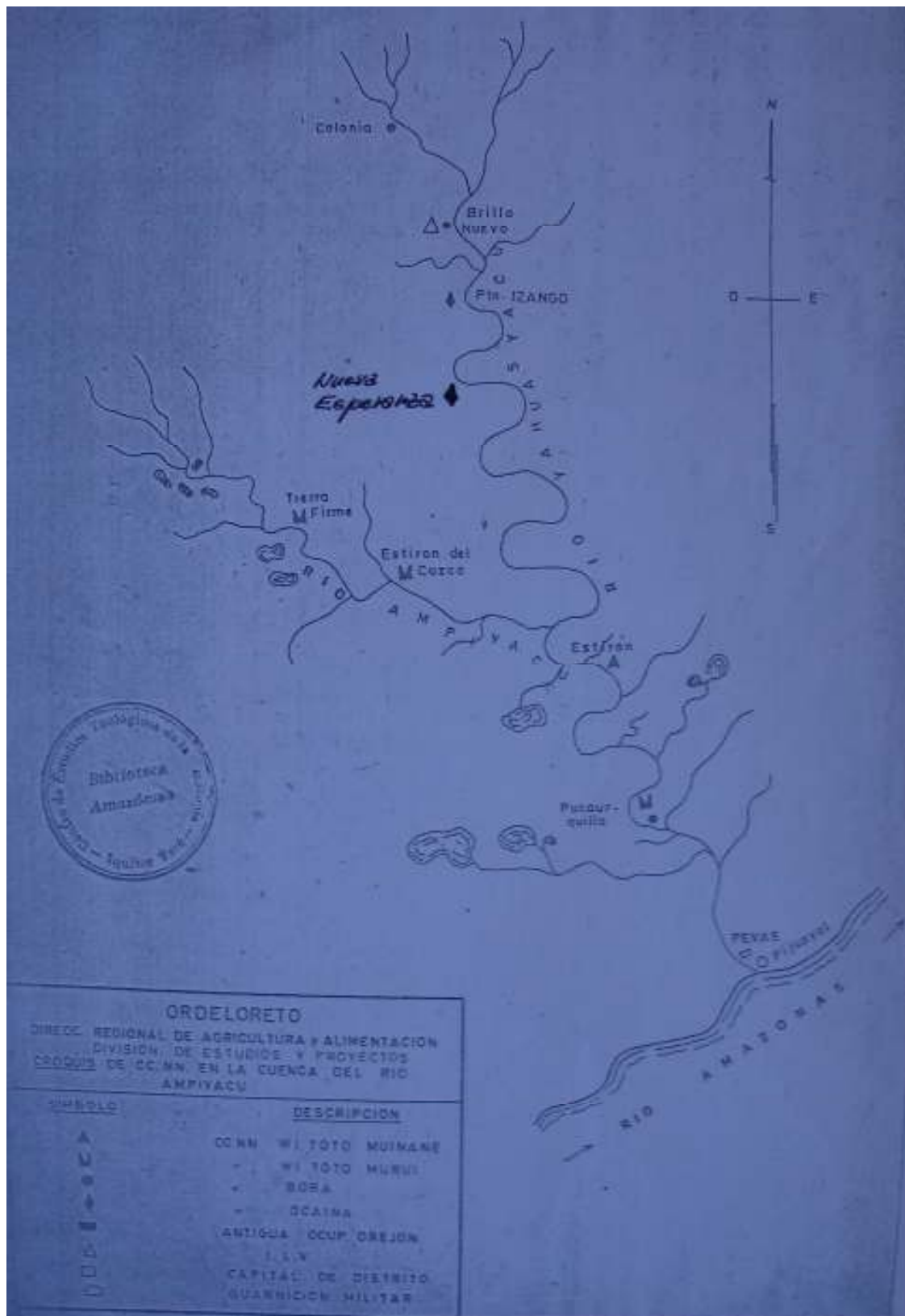
Detailnější mapa povodí Ampiyacu



Zdroj: Castron de Leon, M. Los Bora y Huitoto de la region del Ampiyacu, Iquitos 1974.

Příloha č. 9

Řeka Yahuasyacu s osadou Nueva Esperanza



Zdroj: Castron de Leon, M. Los Bora y Huitoto de la region del Ampiyacu, Iquitos 1974.

Příloha č. 10

### Indiánské kmeny peruánské Amazonie

	Jazyková rodina	Etnolingvistické skupiny a podskupiny		Odhadovaný počet	Odhodovaný počet komunit	Místo výskytu
		Známa jména	Autodenominace			
1.	JIBARO	1 Aguaruna	Aent	38 000	200	Horní tok Maraňonu a přítoky, Potro, horní tok Mayo, Apaga a Yurapaga.
		2 Huambiza		8 000	45	Santiago a Morona.
		3 Achual	Aents	4 500	40	Morona a Pastaza.
		4 Jíbaro	Aents	2 500	10	Tigre, Corrientes a Macusari.
		5 Candoshi a) Candoshi (Murato) b) Shapra	Camdoshi Shapra	2 800 1 800	15 10	Dolní tok Pastazy a přítoky. Morona a přítoky.
2.	CAHUAPANA	6 Chayahuita	Canpo Piyapi Shiwilu	9 000	55	Shanusí, Paranapura, Sillay a Cahuapanas. Distrikt Jeberú.
		7 Jebero		4 000	1	
3.	HUITOTO	8 Ocaina	Dukaiya či lbo' tsa	500	7	Ampiyacu, Yahuasyacu a Putumayo.
		9 Resígaro		35		Roztroušení v komunitách Ocainů.
		10 Bora		2 000	8	Ampiyacu, Yahuasyacu a Putumayo.
		11 Huitoto		1 750	20	Ampiyacu, Putumayo, Napo a ústí řeky Nanay.
		12 Andoque		40		Roztroušení v komunitách Huitotů.
4.	ARAHUACA	13 Amuesha	Yanesha	6 500	35	Palcazu, Pichis, Chuchurras, Omaiz, Oxapampa, Yurinaqui, Cacazu.
	ARAHUACA PRE-ANDINA	14 Ashaniga	Ashaniga Atsiri nebo	25 000	200	Apurímac, Ene, Perené, Tambo a Urubamba.
		15 Gran Pajonal	Ashéninca Matsiguenga nebo Atiri	6 000	35	Gran Pajonal.
	ARAHUACA	16 Nomatsiguenga	Caquintei Ashéninca Ashéninca	4 800	45	Mazamari, Anapati, Pangoa, Sanibeni a Kiatari.
	ARAWANA	17 Poyenisati	Asháninca nebo Atsiri	1 400	18	Poyeni, Mayapo a Picha.
		18 Alto Perené	Matsiguenga	5 500	45	Horní tok Perené.
	ARAHUACA	19 Ucayali	Yiné	6 000	30	Pachitea, Yurúa, Sheshea a Ucayali.
		20 Pichis	Madija	8 000	45	Pichis a přítoky.
		21 Machiguenga		15 000	25	Urubamba a přítoky, Manu a Poyeni.
	ARAHUACA	22 Kugapakori nebo Pucapacuri		600	ND	Horní Timpía.
		23 Piro		5 000	15	Urubamba, Madre de Dios a Cushabatay.
24 Culina			800	6	Purús a Santa Rosa.	
CHAMICURA	25 Chamicuro		250	1	Pampa Hermoza.	
5.	HARAKMBET	26 Amarakaeri		900	7	Colorado, Madre de Dios a Inambari.
		a) Amarakaere		400	2	Keros.
		b) Huachipaire c) Sapiteri (Arasaire)		180	1	Colorado, Madre de Dios a Inambari.

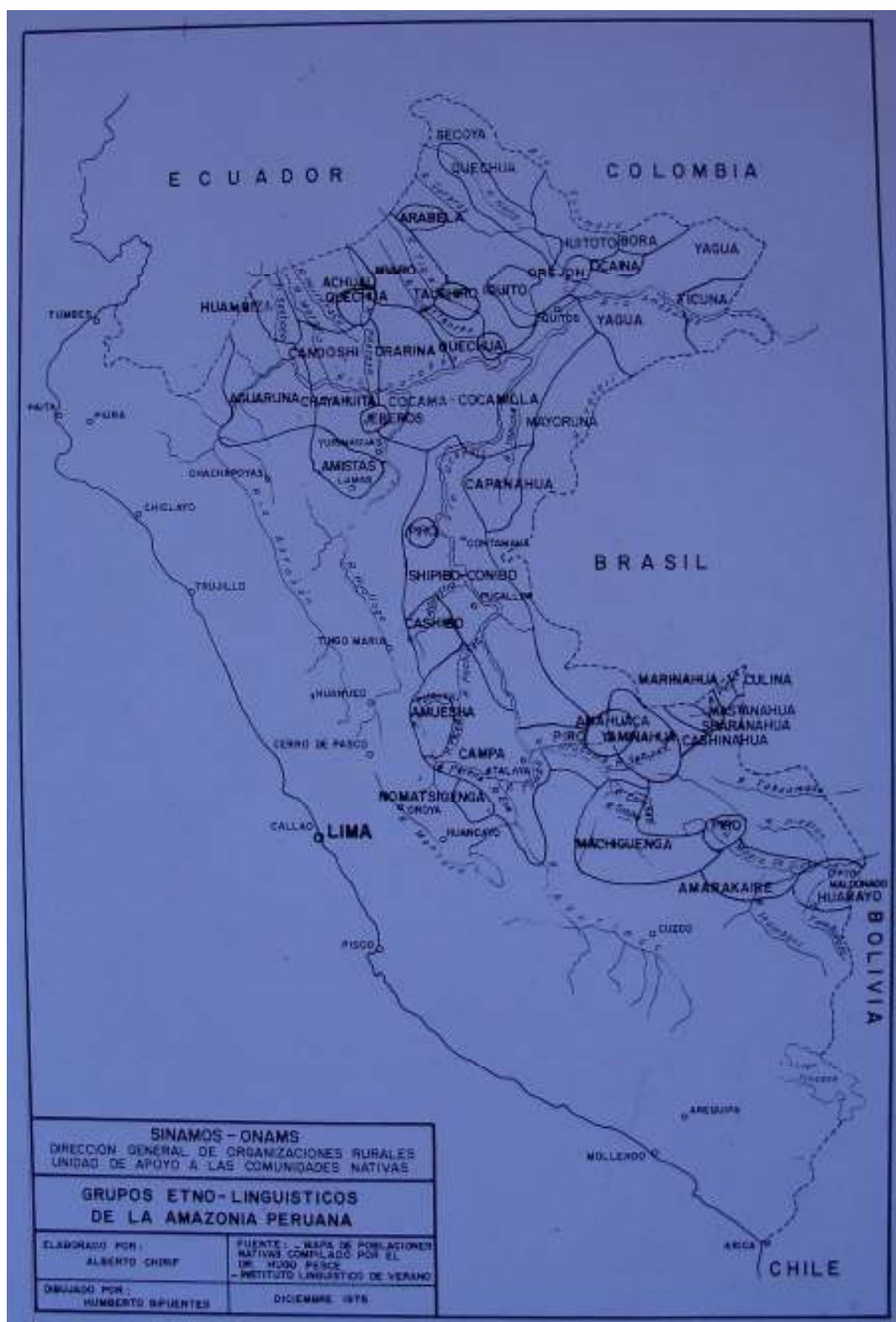
		d) Toyoeri		90	1	Madre de Dios.
6.	PANO	27 Cashibo-Cacataibo	Uni	3 200	12	Aguaytía, Shamboyacu a Sungaroyacu.
		28 Shipibo-Conibo		25 000	120	Ucayali a přítoky.
		29 Amahuaca	Yora	2 000	5	Curanja, Inuya, Sepahua a Mapuya.
		30 Sharanahua				
		a) Sharanahua	Sharanahua	1 600	5	Purús a Acre.
		b) Marinahua	Marinahua	90	1	Curanja, Purús a Acre.
		c) Chandinahua				
		d) Mastanahua	Junikuín	280	1	Purús.
		31 Cashinahua	Nuquencaibo	400	1	Purús.
		32 Capanahua		2 500	4	Curanja a Purús.
				900	5	Buncuay a Tapiche.
		33 Yaminahua		900	5	Purús, Curiuja, Piedras, Mapuya, Huacapishtea.
		34 Mayoruna	Matsés	2 200	3	Yaquerana a přítoky.
		35 Isconahua	Iscobaquebu	120	ND	Callarí (integrováni se Shipiby).
		36 Morunahua		180	ND	Cabeceras del Embira.
		37 Mayo-Pisabo		100	ND	Mezi Tapiche a Blanco.
		38 Cujareño		120	ND	Cujar.
		39 ?		250	ND	Río Panagua (Park Manu).
7..	TACANA	40 Huarayo-Ese Ejja		1 400	8	Madre de Dios a Tambopata.
8.	TUCANO	41 Piojé (Secoya)	Pay	700	6	Yubineto, Angusilla a Santa María.
		42 Angoteros		150	2	Horní Napo.
		43 Orejón nebo Koto	Maai	400	5	Napo, Algodón, Yanayacu, Sucusari a Putumayo.
9.	TUPI-GUARANI	44 Cocama-Cocamilla		35 000	100	Huallaga, Dolní Marañón, Dolní Ucayali, Amazonka, Nanay.
		45 Omagua		180	ND	San Joaquín de Omagua.
10.	ZAPARO	46 Arabela	Tapueyocua	350	2	Arabela.
		47 Iquito		350	2	Horní Nanay.
		48 Andoa		80	1	Pastaza.
11.	PEBA YAGUA	49 Yagua	Nihamwo	6 000	40	Amazonka (od Nanaye po Atacuari).
12.	QUECHA	50 Quechua del Pastaza	Inga	4 500	20	Pastaza, Lago Anatico.
		51 Lamistas	Llakwash	22 000	25	Departamento de San Martín-Prov. de Lamas.
		52 Quechas del Napo	Santa Rosinos	18 000	50	Napo (žijí i v Madre de Dios, přišli sem s obchodníky s kaučukem)
		53 Quechuas del Tigre	Alamas	4 500	7	Tigre, Curaray a Arabela.
13.	BEZ KLASIFIKACE	54 Urarina Itucali		5 000	28	Corrientes, Urituyacu, Tigrillo, Chambira a Tigre.
		55 Ticuna	Duuxugu	5 200	20	Callaru, Amazonka, Bufeococha, Cushillococha.
		56 Taushiro	Ite' chi	25	2	Tigre a Corrientes.
	<b>Celkem</b>			<b>304 620</b>	<b>1 402</b>	

Zdroj: AIDSESEP Oficina Regional Iquitos (březen 1993).

Převzato z: Škrabáková, L. Kmen Shipibo z povodí Ucayali, Peru. Animistická víra a šamanismus, Praha 2002.



Etnolingvistické skupiny peruánské Amazonie



Zdroj: Chirif, A., Mora, C. Atlas de las comunidades nativas, Lima 1976.



## **Seznam fotografií**

Foto č. 1: Náčelník a pán maloky Carlos Vasquez.

Foto č. 2: Rosa Andrade Ocagane pomalovaná huiem.

Foto č. 3: Timoteo Andrade Nuñez.

Foto č. 4: Rogelio Andrade Nuñez s připraveným barbascem k rybolovu.

Foto č. 5: „Kokeující“ Fernando Montes se svým synem.

Foto č. 6: Alicia. Údajně poslední příslušnice kmene Resígaro zemřela v roce 2006.

Foto č. 7: Maloka v Nueva Esperanza.

Foto č. 8: Šterbinové bubny manguaré v Nueva Esperanze.

Foto č. 9: Bubnování na manguaré.

Foto č. 10: Tradiční slavnost.

Pozn. Všechny fotografie jsem pořídila během svých výzkumů v srpnu 2005 a prosinci 2007.



Foto č. 1: Náčelník a pán maloky Carlos Vasquez



Foto č. 2: Rosa Andrade Ocagane pomalovaná huitem.





Foto č. 3: Timoteo Andrade Nuñez





Foto č. 4: Rogelio Andrade Nuñez s připraveným barbascem k rybolovu





Foto č. 5: „Kokeující“ Fernando Montes se svým synem



Foto č. 6: Alicia. Údajně poslední příslušnice kmene Resígaro zemřela v roce 2006.





Foto č. 7: Maloka v Nueva Esperanza





Foto č. 8: Šterbinové bubny manguaré v Nueva Esperanze.



Foto č. 9: Bubnování na manguaré



Foto č. 10: Tradiční slavnost

