

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Historické vědy – Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Soňa Bendíková

KÓTOVÉ Z MODRÝCH HOR: MÝTY A POVĚSTI

KOTAS OF BLUE MOUNTAINS: MYTHS AND LEGENDS

Disertační práce

Vedoucí práce: prof. PhDr. Jaroslav Vacek, CSc.

Praha 2012

„Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia ani k získání jiného nebo stejného titulu.“

V Praze dne 21. března 2012

Soňa Bendíková

Abstrakt

Předkládaná disertační práce s názvem *Kótové z Modrých hor: Mýty a pověsti* pojednává o etniku Kótů, kteří žijí v jihoindickém pohoří Nílgeri. Práce se zabývá kótskou orální tradicí tohoto kmene v kontextu změn regionu v posledních dvou stech letech. Kótové v minulosti žili v symbióze s několika dalšími místními kmeny, se kterými vytvořili unikátní systém výměnného obchodu a služeb. Až do příchodu usedlíků z údolí v počátku 19. století byl tento mikroregion izolovaný. V posledních dvou stech letech s příchodem obyvatel z údolí a Angličanů do regionu došlo k výrazné proměně oblasti Modrých hor ve všech sférách života: ekonomické, společenské, kulturní i ekologické.

Cíle této práce jsou dva:

a) interpretovat výsledky terénního výzkumu a analyzovat nahrávky pozůstatků orálního dědictví kmene čítajícího kolem dvou tisíc obyvatel v kontextu změn v oblasti,

b) zjistit, zda a jak se tyto změny odrazily v kótské lidové slovesnosti.

Práce je založena zejména na terénním výzkumu, který jsem prováděla mezi Kóty a dalšími nílgerickými etniky v letech 2001, 2003 a 2007. V roce 2007 se terénní výzkum soustředil primárně na hledání a sběr příběhů v konkrétní kótské vesnici Kolmél. Důvodem bylo, že v této vesnici před více než sedmdesáti lety sesbíral kótské příběhy významný lingvista M. B. Emeneau a publikoval je jako čtyřdílný svazek *Kota Texts* (1944 a 1946). Nabízelo se tak srovnání starého a nového materiálu.

Tuto práci jsem napsala na základě nahrávek příběhů a dalšího filmového, fotografického a textového materiálu nasbíraného při práci v terénu. Abych mohla odpovědět na otázku, kterou si v úvodu práce kladu, provedla jsem analýzu sebraných příběhů a dalšího materiálu a jejich srovnání s dostupnou odbornou literaturou, obzvláště s *Kota Texts*.

Při rozboru nově sebraných textů jsem dospěla k závěru, že příběhy, které jsem nahrála, jsou odlišné od těch, které jsou publikovány v Emeneauových *Kota*

Texts. Zároveň můj rozbor dokazuje, že nově sebrané příběhy nejsou nové, pouze je můžeme považovat za nově nalezené. Neobsahují žádné moderní historické události a informace, které by odrážely změny v regionu. Vzhledem k tomu, že vyprávění příběhů již není součástí kótské kultury, je nalezení a zaznamenání příběhů možné považovat za přínos této práce.

Abstract

The dissertation *The Kotas from the Blue Mountains: Myths and Legends* deals with the tradition of the Kota tribe living in the Nilgiri mountain range in southern India. The work discusses the oral tradition of the tribe on the background of the regional development in the last two centuries. The Kotas used to live symbiotically with a few other local tribes with whom they developed a unique system of barter trade and services. The microregion remained isolated until new settlers started to arrive from the valley (in the beginning of 19th century). The arrival of the people from the valley and of the English people in the course of the last two hundred years caused a significant change of all aspects of life in the Blue Mountains: economic, social, cultural and ecological.

This work has two aims:

- (i) to interpret the results of my fieldwork and to analyze the recordings of the remnants of the oral heritage of the tribe with approximately 2,000 members, and to do it on the background of the changes in the area; and
- (ii) to determine whether and how the Kota verbal arts has reflected those changes.

The work is based on the results of my field trips to the Kota and other Nilgiri tribes in the years 2001, 2003 and 2007. In 2007 my fieldwork was primarily focused on the collection of local stories in the Kota village of Kolmel. It was inspired by the fact that more than 70 years ago, M. B. Emeneau, a prominent linguist, collected Kota stories in this village, and then published them in his 4-volume *Kota Texts* (1944 a 1946). I expected that this would provide an opportunity to compare the old recordings with a new material.

In this work I have used the recorded stories and the additional film, photographic and verbal material collected during my field research. In order to answer the question asked at the beginning of this abstract I have analysed the collected stories and the additional material and compared them on the basis of the available theoretical literature, and in particular in the context of Emeneau's *Kota Texts*.

After having analysed the newly collected stories, I can conclude that the stories recorded during my trip are different from those collected by Emeneau in the *Kota Texts*. At the same time my analysis shows that the stories collected by me are new findings, which are not recent creations and which predate Emeneau's *Kota Texts*. It is because they do not refer to any modern historic events or any other recent changes in the area. Given the fact that story-telling is no longer a part of the present-day Kota culture, finding and recording the stories itself is a significant result of my work on this topic.

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla vyjádřit své díky všem, kteří mi při psaní této práce pomohli:

vedoucímu práce prof. PhDr. Jaroslavu Vackovi, CSc., za odborné rady, čas a přátelský přístup,

prof. Kamilu Zvelebilovi za inspiraci a lásku k Modrým horám,
své rodině za dlouhotrvající podporu, pomoc, lásku a trpělivost,

Richardu Strabbergerovi za jazykovou korekturu textu,

svým přátelům za morální podporu,

Néhrúovi za přátelství a obrovskou pomoc při zpracování textů

a všem Kótům za vřelé přijetí, pomoc a pohostinnost.

a-n ko-vguļođe iŧvidmi kekasvidinmi nenčam entl entl sandoşma-yŧ olo.

Pro Ninu

Obsah

0	Úvod	11
0.1	Téma a cíl práce	11
0.2	Členění práce	12
0.3	Dosavadní výzkumy oblasti	13
0.4	Terénní výzkum a metody zpracování nasbíraného materiálu	16
0.5	Informanti	23
0.6	Transkripce a zkratky	24
0.6.1	Seznam použitých fonémů	25
1	Aspekty kótské kultury	29
1.1	Úvod	29
1.2	Pohoří Nílgiri a jeho obyvatelé	29
1.2.1	Geografické a klimatické podmínky Nílgiri	29
1.2.2	Historický vývoj a ekonomické podmínky Nílgiri	32
1.2.3	Globalizace a modernizace	35
1.2.4	Kmenová společenství Nílgiri	37
1.2.4.1	Todové	39
1.2.4.2	Badagové	43
1.2.4.3	Irulové	44
1.2.4.4	Álu Kurumbové a Pálu Kurumbové	47
1.3	Kótové dříve a dnes	50
1.3.1	Etymologie slova Kóta, kótština	51
1.3.2	Tradiční vesnice a obydlí	52
1.3.2.1	Kolmél	55
1.3.3	Sociální struktura	56
1.3.3.1	Rodina <i>kuřm</i>	56
1.3.3.2	Vesnická rada <i>ku-řm</i>	57
1.3.4	Náboženství Kótů	59
1.3.4.1	Bohové	59
1.3.4.2	Chrámy a kněží	61
1.3.5	Strava	64
1.3.6	Obřady životního cyklu	64

1.3.6.1	Narození dítěte a obřady s tím spojené	65
1.3.6.2	Obřad dovršení zralosti	66
1.3.6.3	Sňatek a rozvod	67
1.3.7	Kótský pohřeb	69
1.3.7.1	Kótský pohřeb <i>pač ta·v</i>	69
1.3.7.2	Kótský pohřeb <i>varl ta·v</i>	70
1.3.8	Výroční obřady	72
1.3.9	Tradiční výměnný obchod a jeho vývoj	77
1.3.10	Předměty výměnného obchodu.....	82
1.3.11	Služby	85
2	Kótské příběhy	88
2.1	Úvod.....	88
2.1.1	Teoretická východiska.....	88
2.1.1.1	Typologie příběhů	91
2.1.1.2	Prvky narativního textu.....	92
2.1.1.3	Motivy.....	95
2.1.1.4	Vypravěči a stylistické prostředky	98
2.1.2	Kdy se příběhy vyprávěly	101
2.2	M. B. Emeneau a <i>Kota Texts</i>	104
2.2.1	Život a dílo M. B. Emeneau	104
2.2.2	<i>Kota Texts</i> jako východisko pro komparaci a analýzu.....	108
2.2.3	Informant Sulli a reformistické hnutí	109
2.2.4	Otázka původnosti kótských textů.....	112
2.2.5	Hledání stvořitelského mýtu	113
2.3	Příběhy sebrané v roce 2007	114
2.3.1	Třídění textů	115
2.3.2	Srovnání mého sebraného materiálu s <i>Kota Texts</i>	116
2.3.3	Jazyk.....	118
2.3.4	Příběhy zaznamenané v <i>Kota Texts</i>	123
2.3.4.1	Kotérvikin	123
2.3.4.2	Jak kótský lid přišel do vesnice Kolmél	128
2.3.4.3	Jak dva Todové zabili kótského chlapce	130

2.3.5	Příběhy, které nejsou součástí Kota Texts	132
2.3.5.1	Příběhy o Kótech	133
2.3.5.2	Příběhy o nílgirských kmenech	138
2.3.5.3	Příběhy s Angličany	142
2.3.5.4	Příběhy s postavami, které nepocházejí z Nílgeri	143
2.3.5.5	Zvířecí příběhy	145
3	Závěr	148
3.1	Transformace kótské kultury a nílgerického mikroregionu	148
3.2	Výsledky této práce	149
3.3	Další možnosti výzkumu	151
3.4	Shrnutí	152
4	Přílohy	153
4.1	Seznam literatury	153
4.2	Kótské příběhy	160
4.3	Slovníček	228
4.4	Informanti	235
4.5	Kótské vesnice	236
4.6	Fotografická příloha	237

0 Úvod

0.1 Téma a cíl práce

Tato disertační práce se zabývá etnikem Kótů, které žije v oblasti Nílgeri¹ ve státě Tamilnád v jižní Indii. Až do příchodu anglických obchodníků byla horská oblast izolována od okolních vlivů. Do doby, než byl tento region „objeven“, existoval zde uzavřený společenský systém, ve kterém se vytvořily unikátní socioekonomické vztahy. Tato práce vychází z terénních výzkumů, které jsem prováděla v červenci a srpnu 2003 a v červenci a srpnu 2007 a jejichž cílem bylo poznat hlouběji etnikum, jeho život na poli společenském, kulturním a hospodářském, zdokumentovat změny, kterými prošlo, a v neposlední řadě zaznamenat orální dědictví.

Výsledkem terénních výzkumů, obzvláště posledního, je tato předkládaná práce. Hlavním cílem práce je utřídit sebrané příběhy Kótů, provést srovnání příběhů sebraných před sedmdesáti lety M. B. Emeneauem² s příběhy sebranými v roce 2007, pokusit se o jejich rozbor a vystopovat, zda a jak se změny ve společnosti odrazily ve vyprávěních v poslední době. Příběhy jsou posléze rozebrány z hlediska stylistického, obsahového a z hlediska motivů. Tato práce není čistě lingvistická, nicméně předpokládám, že v budoucnu budu texty hlouběji zkoumat i z hlediska jazykového.

Sebraný materiál obsahuje nahrávky, videozáznamy, fotografie a poznámky. Část materiálu jsem použila už dříve pro napsání diplomové práce Kótové z Modrých hor, v níž jsem utřídila své poznatky o životě Kótů a nastínila některé změny, jimiž etnikum prošlo během posledních zhruba sta let. Nicméně změny probíhají v regionu dodnes, jsou stále rychlejší, a proto se k nim v této práci ještě vrátím. Shromážděný materiál je unikátní zejména proto, že většinu nahrávek jsem pořídila s jedním

¹ V této práci užívám volně oba názvy, Nílgeri (z angl. Nilgiri) a Modré hory. Angl. podoba Nilgiri je přepis tamilského *nīlakiri*. Původ tohoto slova je však čistě sanskrtský, *nīla* = modrý, *giri* = hora (Zvelebil 1982, s. 15), odtud český název Modré hory.

² Murray Barnson Emeneau (1904–2005) byl americký indolog a lingvista, autor velkého množství publikací a spoluautor etymologického slovníku drávidských jazyků. Mimo jiné se zabýval příběhy a písněmi Todů a Kótů.

z posledních Kótů, který si příběhy pamatoval, a který v roce 2011 zesnul, panem S. Rámanem.

0.2 Členění práce

Tato práce je rozdělena do dvou hlavních oddílů, které jsou dále členěny na kapitoly a podkapitoly. První oddíl pojednává o kótské kultuře, druhý oddíl se zabývá vlastními příběhy.

V části *Úvod* stručně popisují dosavadní terénní výzkum oblasti (kap. 0.3) a vlastní terénní výzkum (kap. 0.4) včetně metody zpracování nashromážděných dat. Jednu část věnují informantům (kap. 0.5), bez nichž by tato práce nemohla vzniknout.

V oddílu 1, *Aspekty kótské kultury*, se věnují popisu oblasti Modrých hor. Považuji za nezbytné představit nejen nílgirský region, ale také etnika, která zde žijí, a to ze dvou důvodů:

a) pro pochopení unikátnosti sebraného materiálu je potřeba představit si celý mikroregion v kontextu historických událostí,

b) literatura týkající se této oblasti je na našem území bohužel velmi těžko dostupná.

Obsahem kapitoly nazvané *Kmenová společenství Modrých hor* (1.2.4) je stručné představení etnik, která měla v minulosti úzké vazby na etnikum Kótů. V kapitole 1.3, *Kótové dříve a dnes*, popisují Kóty. Jednotlivé podkapitoly se věnují různým aspektům života kótského etnika. Na počátku vysvětlují etymologii slova Kóta, následují kapitoly o tradičním obydlí, stravě, náboženství, obřadech a tradičním výměnném obchodu, který byl ve své době unikátní a dodnes přitahuje pozornost mnoha badatelů.

Celým textem prochází linie, která se týká změn, jež ovlivnily všechny kmeny v regionu, a tudíž i Kóty poté, co do regionu začali proudit noví usedlíci.

Druhý oddíl tvoří jádro mé práce. Kapitola 2.1.1 představuje teoretická východiska pro rozbor textů, jednotlivé části jsou věnovány typologii příběhů, jednotlivým prvkům narativního textu, stylistickým prostředkům a nejpoužívanějším motivům. Část 2.2 shrnuje život a práci indologa a lingvisty M. B. Emeneaua, který sebral kótské texty před více než sedmdesáti lety. V tomto oddílu práce také seznamuji čtenáře s Emeneauovým stěžejním dílem *Kota Texts*, které mě inspirovalo ke zkoumání této tematiky a vedlo k napsání práce. Na to navazuje kapitola 2.3,

kteřá se ve velké míře opírá o terénní výzkum a je věnována materiálu nasbíranému v roce 2007. V této části se zabývám samotnými příběhy, jejich setříděním, analýzou a komparací s Emeneauovými texty. Některým příběhům se z důvodů uvedených níže věnuji podrobněji.

Závěr obsahuje tři podkapitoly. První se týká shrnutí změn v mikroregionu Nílgiři a jejich působení na jednotlivá etnika. Není opomenut vliv modernizace a globalizace, fenoménů, které v poslední době hýbou světem. Druhá podkapitola je věnována dalším možnostem výzkumu u kmene Kótů. Kromě sběru dalších příběhů v ostatních vesnicích je zde také nastíněna možnost zajímavého lingvistického bádání o kótštině. Poslední část shrnuje všechna fakta získaná při terénním výzkumu v Modrých horách v roce 2007 a věnuje se nově sebraným příběhům, jejich třídění a analýze.

V části *Přílohy* je uveden kompletní seznam příběhů v přepisu do latinky s překladem. Dále je součástí příloh slovníček kótských a dalších výrazů použitých v práci, a to s uvedením čísla příslušného etymonu ve srovnávacím slovníku drávidských jazyků (DEDR) či s odkazem na jiný slovník, a seznam nejdůležitějších informantů s krátkými životopisy. Nepostradatelnou přílohou je i rozsáhlá fotodokumentace. Jako zvláštní přílohu uvádím nahrávky příběhů na CD.

0.3 Dosavadní výzkumy oblasti

Nílgiřský region přitahoval pozornost již od chvíle, kdy sem začali přicházet první obchodníci z údolí. Kmenová společenství, mezi nimiž byly odedávna úzké ekonomické a společenské vztahy, žila v poklidné symbióze po mnoho staletí. První písemný záznam o nílgiřském regionu nacházíme v nápisu v kannadském jazyce; nápis pořídil generál Punisa Dandanájaka během vojenské výpravy do Nílgiři v roce 1117, kterou inicioval král Višnuvardhana³ z dynastie Hójašálů. „Roku 1117: „Punisa, ministr války a míru pána našeho velekrále Višnuvardhany Hójašály, k úžasu i zděšení dohnal Tody a vniknuv do Modrých hor Níla, obětoval jejich vrcholky bohyni

³ Král Višnuvardhana (1108–1152) byl sjednotitel Hójašálské říše na území dnešní Karnátaky. Přestože byl v té době na území jeho státu majoritním náboženstvím džinismus, král konvertoval k višnuismu.

Lakšmí Vítězné [...] 'Nápis číslo 38 z Čámradžnagaru.' (Zvelebil 2003, s. 7; Zvelebil 2002, s. 17) Další zmínku o Nílgeri máme od italského jezuita Giacoma Fenicia, který připlul do Indie roku 1584. Na žádost biskupa z Angamáli (Aṅkamāli) se vydal z Kalikatu (angl. Calicut, mal. Kōlikōṭe) do Modrých hor, kde údajně našel společenství syrských křesťanů, kteří zde podle zvěstí měli žít: našel zde Tody, kteří na něj svým vzhledem udělali velký dojem. Také ho okouzila krása přírody.

1. dubna 1603 napsal v dopise svému představenému: „Díky Bohu, vrátil jsem se bezpečně z Todamaly, po úporné námaze a zcela neuspokojen.“ (Zvelebil 2002, s. 17) Feniciovi se totiž nepodařilo Tody obrátit na křesťanství. Nicméně popsal kmenové vztahy mezi Tody a Badagy stejně, jak je našel o tři staletí později známý etnograf W. H. R. Rivers (tamtéž, s. 8).

Původní obyvatelé Nílgeri žili po staletí bez písemné tradice, a nemáme tudíž o jejich historii žádné informace. V některých textech se sice objevily drobné zmínky, nicméně komplexní obraz o regionu nám podali až badatelé počátkem devatenáctého století. S rozvojem obchodních cest se stále více lidí dostávalo do míst, která byla neznámá a exotická a která nabízela dobrodružství a nové objevy. Modré hory se staly cílem mnoha cestovatelů, básníků i dobrodruhů a vedle nich přicházeli i misionáři. Ti všichni podávali informace o původních obyvatelích ve zprávách, zápiscích a dopisech. Koncem devatenáctého století, a hlavně počátkem století dvacátého se o oblast začali zajímat také antropologové s odbornými znalostmi, kteří zahájili seriózní výzkum.⁴

⁴ Tito vědci a mnoho dalších se věnovalo a dosud věnuje etnologickému a lingvistickému výzkumu nílgerické oblasti a jejich obyvatel:

Edgar Thurston (1855–1935), britský muzeolog a etnograf, pracoval jako ředitel Madras Government Museum v koloniální jižní Indii. Napsal sedmidílné dílo *Castes and Tribes of Southern India* a několik studií o mnoha kmenech; publikoval je v *Madras Government Museum Bulletin*.

William Halsey Rivers (1864–1922), britský lékař a psycholog se zájmem o cestování a antropologii, který vydal obsáhlé dílo věnované Todům. V Nílgeri pobýval několik měsíců v letech 1901 a 1902.

David Mandelbaum (1911–1987), americký antropolog, který společně s Emeneauem studoval nílgerické kmeny. Soustředil se na vztahy mezi Kóty a Tody.

Murray Barnson Emeneau (1904–2005), americký lingvista, který sesbíral množství příběhů a písní Todů a Kótů.

Kamil Zvelebil (1927–2009), český indolog, který věnoval část své vědecké kariéry studiu kmene Irulů a jejich jazyka.

První krátká zmínka o Kótech se objevuje v knize Williama E. Marshalla, který popisuje socioekonomické vztahy s Tody:

“Similarly, another native tribe – the Kota – not so advanced as the Badaga, but more laborious, and thus skilled, than the Toda, followed the fortunes of this simple people on retirement to the Nilgiris; possibly influenced, amongst other motives, by knowledge of the fact that the live male buffalos, the carcasses of the females, and the skins and horns of both, were to be had almost gratis, so long as they maintained adherence to their old friends. [...] And to permit skins and horns of vast herds – whose sale would have brought a very welcome addition to their revenue – to be removed as return payment for a little trumpery Kota music, and primitive ironmongery? What the buffalo is to the Toda, so is the Toda to these lightly superior tribes - the milk-cow.” (Marshall 1995, s. 80)

E. Thurston (1987, IV, s. 3–31) věnuje Kótům podstatně větší část textu ve čtvrtém svazku obsáhlého díla *Castes and Tribes of Southern India*. V *Madras Government Museum Bulletin* je Kótům věnována kapitola v prvním svazku, který vyšel poprvé v roce 1896. (Thurston 2004, s.185–216)

Kóty zmiňuje mnoho autorů zabývajících se tématem Modrých hor a jejich etniky. Vždy je to však v souvislosti s etnikem, na které se soustřeďují. Do hloubky se kótskému etniku věnovali David Mandelbaum a Murray Barnson Emeneau, kteří prováděli terénní výzkum v regionu v první polovině dvacátého století. Výsledky svých bádání publikovali v mnoha člancích. Emeneau sebrané příběhy publikoval jako čtyřdílné *Kota Texts* (Emeneau 1944, 1946), které obsahují také kapitulu o zvycích a rituálech. Ze současných badatelů je to muzikolog Richard Wolf, který se věnuje kótské hudbě: v roce 1997 napsal disertaci na téma kótské hudby v rituálu (Wolf 1997). V roce 2005 vydal knihu *The Black Cow's Footprint* (Wolf 2005). Jde o

Paul Hockings (1935), americký antropolog, který se specializuje na etnikum Badagů.

Anthony Walker (1940), antropolog, který se zabývá studiem etnik v jižní Indii, severním Thajsku a dalších místech Asie.

Dieter Kapp (1941), německý lingvista, který se mimo jiné specializuje na jazyky Kurumbů.

Christiane Pilot-Raichoor (1951), francouzská lingvistka, která se věnuje především jazyku a orální tradici Badagů a Kurumbů.

Richard Kent Wolf (1962), americký etnomuzikolog, který se zabývá jihoasijskou hudební tradicí a mimo jiné také kótskou hudbou.

první obsáhlejší publikaci týkající se Kótů. Na trhu však stále chybí komplexní monografie o tomto etniku, jako je například kniha o Todech A. R. Walkera *The Toda of South India* (Walker 1986), která by se podrobně zabývala všemi stránkami života kmene. Jak už bylo řečeno, předkládaná disertace se opírá o terénní výzkum, nicméně obzvláště informace uvedené v části 1.2 a částečně v části 1.3 jsem čerpala do velké míry ze zde uvedených zdrojů a z dalších zdrojů uvedených v příloze *Seznam literatury*. Pro kapitulu 2.2 jsem z pochopitelných důvodů použila jako hlavní pramen čtyři díly Emeneauovy knihy *Kota Texts*. Také jsem se inspirovala díly nejvýznamnějších antropologů, jako je Lévi-Strauss, Geertz či Eliade, která jsou uvedena v příloze *Seznam literatury* (viz část Přílohy).

Pokud čerpám informace odjinud než ze svého terénního výzkumu, vždy odkazuji na zdroj informací.

0.4 Terénní výzkum a metody zpracování nasbíraného materiálu

V posledních letech jsem několikrát pobývala v Modrých horách (vždy v létě 2001, 2003, 2007) a cestovala jsem po vesnicích, kde dosud žijí původní kmeny. Delší dobu jsem strávila právě u kmene Kótů. Nejprve mne zaujali svou vyspělostí, a pak jsem si začala všimnout, jak se změnil život tohoto kmene, který jsem doposud znala jenom z informací dostupných v literatuře. Protože, jak už bylo řečeno, dosud nebylo napsáno žádné souborné dílo, které by se tímto kmenem zabývalo, rozhodla jsem se ve své diplomové práci shrnout informace z dostupné literatury a data získaná při pobytu v Nílgeri. V diplomové práci jsem také poukázala na změny, ke kterým došlo během posledních dvou set let.

Při návštěvách v kótských vesnicích mě zaujala ještě jedna věc. Podle výpovědí informantů se zdálo, že by si Kótové mohli dosud pamatovat staré příběhy, které jsem znala z *Kota Texts* M. B. Emeneaua. Občas zmínili o jednom hrdinovi, občas to vypadalo, jakoby znali příběh, který jsem jim dle *Kota Texts* vyprávěla. Uvědomila jsem si, že by bylo zajímavé zjistit, do jaké míry si příběhy pamatují a zda a jak se tyto příběhy změnil od doby, kdy je ve svých čtyřech svazcích *Kota Texts* sebral M. B. Emeneau. Zároveň mne zaujala myšlenka na další zkoumání: pokud takové „nové“ příběhy v paměti Kótů dosud existují, je třeba je najít, nahrát, sepsat a uchovat.

Moje láska k regionu a práce v něm započala v roce 2001. Odjížděla jsem do této oblasti plna očekávání, jelikož jsem o Nílgiri již přečetla velké množství knih a článků. Také jsem absolvovala přednášky hostujícího profesora K. Zvelebila, který o Nílgiri vyprávěl s nadšením, láskou a vášní. Předpokládala jsem sice, že Nílgiri bude jiné, než jak nám je představil, protože tam pobýval naposledy před mnoha lety, přesto jsem byla velmi překvapená, jak rozdílná je současná skutečnost. Tody pasoucí na pláních své buvoly bych hledala marně. Náhoda tomu chtěla, že jsem se při první návštěvě regionu seznámila s několika Kóty, se kterými mě dodnes pojí přátelství. Při svém prvním pobytu v Nílgiri jsem se začala věnovat práci s Kóty, o kterých jsem v dostupné literatuře našla poměrně málo informací. Nejprve jsem se zaměřila na poznávání života kmene v celonílgirském kontextu, to znamená, že jsem si prostudovala dostupnou literaturu o regionu a navštívila i vesnice jiných etnik žijících v oblasti, obzvláště Irulů, Badagů a Kurumbů.

V roce 2003 jsem se zabývala hlavně sběrem informací o běžných stránkách života kmene Kótů, jako jsou svátky, obřady, rodinné zvyklosti a podobně. Navštívila jsem šest ze sedmi kótských vesnic, abych zmapovala společné kulturní a sociální prvky a poznala odlišnosti mezi jednotlivými vesnicemi. Nepodařilo se mi navštívit sedmou vesnici Kaláč (Kalāc, tam. Kūtalūr Kōkāl), a to vzhledem k její velké vzdálenosti. Během svého pobytu jsem se spojila se dvěma organizacemi, které se věnují práci s místními kmeny a jejichž pracovníkům vděčím za mnohé. Tribal Research Centre (TRC) je státní organizace, která spadá pod Tamil University v Taňdžávúru (Taňjāvūr, angl. Tanjavur) a která se zaměřuje na archeologický a antropologický výzkum kmenové oblasti. Sídlí ve vesnici Mutorai Palada, vzdálené 10 kilometrů od vesnice Úty (tam. také Utakai, Utakamaṅṅalam, angl. varianty Udhamamandalam, Utakamund, Ootakamund nebo zkráceně a nejčastěji Ooty).⁵

⁵ Ani jeden z těchto názvů není původní. „The site which is now Ootacamund was first mentioned, spelled Wotokymand, in a letter published in March 1821 in the *Madras Courier* (so Price; Grigg says *Madras Gazette*), to the effect that a party, members not identified, had encamped there on the night of February 22nd. There is also the remark that this party was following the route taken by another party a year earlier in February 1820.“ (Emeneau 1994, s. 406)

V roce 2003 jsem byla ubytována v místní ubytovně, což mi umožnilo používat místní knihovnu a pomoc zaměstnanců v čele s ředitelem, který mi trpělivě odpovídal na mé otázky. Požádal také jednoho ze zaměstnanců – Kótu Kumarana –, aby mě doprovodil do některých kótských vesnic, což mi velmi pomohlo při navazování kontaktu s lidmi ve vesnicích.

Druhou organizací je Nilgiri Adivasi Welfare Association (NAWA) v Kótagiri (Kōttakiri, angl. Kotagiri). Tuto organizaci založil v roce 1958 Dr. Narasimhan. Je to rozvojová organizace, jejímž cílem je pomáhat kmenovému obyvatelstvu. Provozuje mobilní lékařskou jednotku, jejímž prostřednictvím se dostává lékařská péče do odlehlých vesnic, dále nemocnici, školu, školky a další zařízení. Podporuje tradiční řemesla kmenů, pomáhá zakládat svépomocné skupiny, díky čemuž se skupiny vesničanů ekonomicky emancipují, vede vzdělávací programy a další. Díky projektovému manažerovi panu Vijayakumarovi a lékařům jsem se mohla přidat k mobilní lékařské jednotce a navštívit mnoho vzdálených a odlehlých vesnic různých kmenů. To mi umožnilo udělat si obrázek o životě etnik a srovnat jejich způsob života s životem v kótských vesnicích.

V roce 2007 jsem se vydala na další terénní výzkum do Modrých hor, tentokrát se smělým cílem natočit příběhy Kótů. Můj čas v Indii byl limitován, a tak

Dle Emeneaua (tamtéž, s. 409–411) dostalo město jméno zkomolením badagského názvu pro todskou osadu, která se nacházela na místě zvaném Stonehouse Hill. Stonehouse byl první dům anglického stylu a dal jej postavit první výběřčí daní (angl. *collector*, zaměstnanec prezidence, který byl pověřen správou daní na úrovni okresů) John Sullivan v roce 1822. Vzhledem k tomu, že todština je velmi složitý jazyk, většinou se jako dorozumívací jazyk používala badagština. A to nejen mezi Badagy a Tody. Díky tomu existuje badagský název téměř pro každé významné todské místo. Původní todské jméno zní *patīr* (*pat* = vlastní jméno, *tīr* = bažina). Todové také někdy nazývali místo *patx*. Zkomolením pak nejspíš vznikl badagský název *hotege*, který Angličané vyslovovali s „wo“. Odtud pak Wotokymand, Wuttacamund, Whotokaymund, Whotakaymund, Oatacamund a Wootaycamund. Mand a mund jsou nesprávné verze badagského názvu pro todskou osadu *mandu* (tod. *mod*).

Dříve se místo nazývalo také *Oṭṭaikalmandu*, což je tamilská verze todského názvu. Price (Price 2000) na stranách 14–15 uvádí, že jde pravděpodobně o zkomoleninu místního názvu centrální části nilgirske náhorní plošiny, nebo název vysvětluje jako složeninu z tamilských slov (*oṭṭai* = jediný, jeden, TL, *ka/* = kámen) s významem „vesnice jediného kamene“. Tato etymologie je dle Emeneaua nesprávná.

jsem se po krátkém váhání rozhodla soustředit se na jedno místo, na vesnici Kolmél (Kolmél, angl. Kollimalai), a jít tak ve stopách profesora Emeneaua, který zde prováděl svůj výzkum postupně v letech 1936 až 1938. Výběr vesnice Kolmél byl potenciálně velice důležitý. Pokud by se podařilo nějaké příběhy zachytit, mohla bych provést srovnání toho, co sesbíral Emeneau, a toho, co, jak jsem doufala, sesbírám já.

Během svého pobytu ve vesnicích Kolmél a Úty jsem stejně jako jiní badatelé narážela na mnohá úskalí. Po celou dobu svého pobytu v Kolmélu jsem řešila, jak příliš nenarušit život vesnice. Bylo to obtížné, protože vesnice jsou velmi malé, všichni jsou v podstatě příbuzní a zpráva o Evropane, která pobíhá od domu k domu a shání jakési příběhy, se rychle rozkřikla. Přitom jsem stále myslela na to, jak neporušit společenská pravidla. Přiznávám, že vědomě jsem porušovala jenom jedno pravidlo, a to po celou dobu pobytu: kótské ženy chodí ve vesnici výhradně bosy. Vzhledem k tomu, že v Nílgiri bylo v té době sotva šestnáct stupňů, nenašla jsem odvahu chodit bez bot. Samozřejmě jsem to řešila s informanty, ale podle všeho pro návštěvníky platí výjimka.⁶

Při svém pobytu v Nílgiri jsem bydlela v příjemném malém hotýlku v Úty. Do vesnice Kolmél jsem téměř denně dojížděla minibusem. Cesta trvá asi půl hodiny a je celkem příjemná. Občas se ale stalo, že autobus jednoduše nepřijel, a tak jsem někdy čekala i dvě hodiny v naději, že dorazí. Některé dny jsem trávila s Néhrúem a jeho přáteli v Úty v různých restauracích. Diskutovali jsme o různých aspektech kótského života. Několikrát jsem navštívila i ostatní kótské vesnice. Vše by bylo jednodušší, kdybych mohla bydlet přímo ve vesnici Kolmél. To ale možné nebylo.

Při dlouhodobém pobytu a terénním výzkumu bydlel Richard Wolf (viz poznámku 4) přímo v Kolmélu. Podle mého informanta Néhrúa se Richard stal

⁶ Po celou dobu svého pobytu v Modrých horách jsem se snažila co nejvíce se přizpůsobit místnímu obyvatelstvu. Oblékala jsem se do tamilského čudidaru (tam. *cuṭitā*). Oblečení může být velmi snadným prostředkem, jak prolomit bariéry. Problém byl nicméně v tom, že Indové jsou zvyklí i v poměrně chladném počasí chodit bosí a pro udržení tepla v těle používají spíše přikrývku hlavy než dobrou obuv. Pro mne to byl velký problém. V kótských vesnicích mi byla neoficiálně povolena výjimka k nošení obuvi, a protože jsem neuměla dobře si zavázat kótský oděv, chodila jsem i tam v čudídaru, což Kótky ocenily. Samozřejmostí pro mne bylo společné stravování se ženami, vsedě a pouze pravou rukou.

postupně regulérním občanem kótské vesnice a účastnil se veškerého společenského a rituálního života. Dokonce prý byl účastníkem hlavní výroční slavnosti Kambatrája, což je naprosto unikátní, uvědomíme-li si, že na tuto slavnost je povolen vstup pouze Kótům. Některým Kótům se to nelíbilo, a tak po jeho odjezdu bylo rozhodnuto, že v kótské vesnici již žádný cizinec nesmí bydlet.

Jako dvě hlavní metody terénního výzkumu jsem zvolila zúčastněné pozorování a interview. Zúčastněné pozorování jsem jako metodu využívala hlavně při svých prvních pobytech v kótských a ostatních kmenových vesnicích. Cílem tehdy bylo poznat co nehlouběji jednotlivé aspekty života etnik. Poté následovaly rozhovory, které mi pomáhaly některé věci si ujasnit. Před samotným výzkumem jsem si připravila seznam témat, která mne zajímala a která jsem potřebovala objasnit. Otázky jsem si předem připravovala pouze rámcově. Při rozhovorech jsem dávala záměrně přednost spontaneitě, aby se co nejvíce zachovala autentičnost výpovědí. Otázky jsem musela často opakovat a pozměňovat, abych se přesvědčila, zda mi informant rozumí a zda já rozumím jemu. Stejně otázky jsem často kladla nezávisle na sobě více informantům, abych se přesvědčila o správnosti získaných informací. Otázky, na které jsem nedostala uspokojivou odpověď, jsem musela i několikrát přeformulovat. Přitom bylo potřeba vcítit se do mentality etnika, aby nedocházelo k nepochopení, které by mohlo vést až k tomu, že bych nezískala žádné informace.

Interview probíhala ve dvou lokalitách. V největší míře v autentickém prostředí kótských a dalších vesnic. Zde se jednalo hlavně o témata týkající se např. běžného života, rituálů, obřadů a sociálního systému. Další byly rozhovory mimo vesnice; ty probíhaly v Úty v luxusních restauracích či barech s movitými Kóty. Tématy těchto rozhovorů byla hlavně ekonomická situace, problematika vystěhovávání kótských vesnic, politika a všeobecné společenské změny ovlivňující Kóty. Velmi často byli účastníky Kótové, kteří žijí mimo kótské vesnice, ať už kvůli práci, či kvůli vzdělání svých dětí.

Příběhy a vyprávění jsem nahrávala na diktafon. Poté jsem strávila více než týden v domě své informantky a tlumočnice Victorie v jedné osobě a příběhy jsme překládaly přes tamilštinu do angličtiny. Často bylo potřeba, abychom si úryvek poslechly mnohokrát vzhledem k tomu, že hlavnímu vypravěči S. Rámanovi bylo

velmi často špatně rozumět (mimo jiné proto, že byl vzhledem k pokročilému věku téměř bezzubý). Také jsme občas narazily na nejasnosti v reáliích či výrazech, a musely jsme si je proto vysvětlovat. Po celou dobu nám pomáhala Ratnamala, matka informantky Victorie. Ta povzbuzena naší prací na překladech také spontánně vyprávěla dva příběhy a popsala několik obřadů a rituálů.

Po návratu z vesnice jsem vždy nahrávky a fotografie třídila podle tématu, zpracovávala jsem si poznámky a připravovala si doplňující otázky a témata na další den.

Ačkoli jsem se předem spojila se svými přáteli a domluvila se s nimi, za jakým účelem přijedu, prvních několik týdnů jsem strávila vysvětlováním, co jsem přijela do vesnice dělat a proč. Při té příležitosti jsem musela navštívit téměř každou domácnost. Donekonečna jsem ukazovala fotografie své rodiny a vyprávěla, co se za poslední léta, kdy jsem v Modrých horách nebyla, přihodilo. Vypila jsem stovky šálků (kterým zde říkají poindičtým slovem *tam/la*)⁷ kávy a čaje a snědla kila sušenek a ohromné množství výtečné rýže s fazolemi, což je nejobvyklejší kótské jídlo. Společenskou konverzaci jsem pochopitelně využívala jako nenásilný prostředek pro výzkum. Přitom jsem se pokoušela navázat rozhovor na téma příběhů. Velmi dlouho neúspěšně. Nikdo neznal jména postav z Emeneauových příběhů. Občas vysvitla naděje, to když někdo zvolal, že o daném hrdinovi slyšel. Bohužel si ale nikdy nikdo příběh nevybavil. Často doporučili souseda nebo někoho dalšího, ale ani u těchto lidí jsem nebyla úspěšná. Během té doby mi moji kótské přátelé dodávali optimismus a intenzivně sháněli někoho, kdo by mohl staré kótské příběhy znát.

Nakonec našli jednoho starce, který byl ale nemocný, a tak jsem několik dalších dní čekala, až se uzdraví alespoň do té míry, aby mohl vyprávět. Nakonec jsem pana S. Rámana navštívila a strávila u něj několik nezapomenutelných dní. Příběhy mi vyprávěl ze svého lůžka, umístěného v temném koutě pokoje, přitom neustále silně pokašlával a pokuřoval nejlevnější indické cigarety. Jeho vyprávění vzbudilo zájem i mezi vesničany, a tak přicházelo poslouchat stále více lidí. Několik si jich dokonce vzpomnělo na další příběhy, panu Rámanovi je připomněli a ten je pak vyprávěl. Pan Ráman si nakonec vzpomněl na 15 příběhů a vyprávění. V jeho domě

⁷ typický indický pohár, nejčastěji z nerez; z anglického *tumbler*, sklenice

jsem pořídila i nahrávku jedné verze příběhu o Kotérvikinovi, který vypravoval jeho syn Durjódanan (Duryodanan).

Další čtyři vyprávění se mi podařilo nahrát v domě kněze *mundka·no·n-a* (od *mund* = první, vpředu, DEDR 5020 (a)) ve vesnici Porgár (Porgār, tam. Putu Kōtagiri). Za normálních okolností bych se ke knězi nesměla přiblížit, natož navštívit jeho dům, ale opět napomohla náhoda a štěstí. V ten den se ve vesnici Kolmél konal svátek Rangaráman (tam. Raṅkarāmaṅ) v hinduistickém chrámu, který stojí těsně za hranicí vesnice. Jde sice o oslavu hinduistického božstva, ale Kótové si vytvořili vlastní pravidla uctívání (kap.1.3.4), a tak stejně jako při kótských svátcích je nutné dostavit se ke chrámu v tradičním oděvu a naboso. Jelikož jsem se měla zúčastnit, byla jsem oblečena do tradičních šatů. Po skončení rituálů byla naplánována cesta do vesnice Porgár, kde jsem měla navštívit rodinu dívky, kterou sponzoruji. Ani nevím, koho to napadlo, ale vyrazila jsem tak, jak jsem byla původně oblečená do chrámu. Bylo to spíše úsměvné, ale nakonec mi to pomohlo dostat se do domu kněze. Tam je totiž vstup dovolen výhradně v tradičním oděvu. Podle této situace lze usuzovat, že oděv je v tomto případě důležitějším kritériem než kótský původ, což je zajisté zajímavé.

Jeden příběh vyprávěl Ravi Kambattan z vesnice Porgár, můj přítel a jeden z prvních Kótů, se kterými jsem spolupracovala.

Celkem se podařilo pořídít nahrávky 23 kótských příběhů či vyprávění různé kvality a délky a několik popisů kótských rituálů a obřadů. Dalších 5 textů jsem zaznamenala při práci na prepisech a překladech s informantem Néhrúem; ty jsou v angličtině, viz níže. Je nutné zdůraznit, že to, jak mi informanti příběhy vyprávěli, není tradiční způsob, jakým se příběhy dříve šířily mezi Kóty (kap. 2.1.2). V tomto případě šlo spíš o jakési oprašování paměti čistě pro účely mých nahrávek. Nicméně věřím, že i tak má moje práce význam, minimálně proto, aby se v daném prostředí uchovaly střípky kulturního dědictví Kótů.

Největší část práce na prepisech a překladech byla provedena v České republice s pomocí mého kótského přítele a informanta Néhrúa, který kvůli tomu přijel z Velké Británie, kde žije. Všechny příběhy jsme společně prepisovali do latinky pomocí tamilského písma. To se ukázalo jako velmi praktické pro zápis drávidské kótstiny. Každý text jsme pak doslovně překládali a nakonec jsem věty

převyprávěla tak, aby dávaly smysl a zároveň aby byla zachována autentičnost textu. Při mravenčí práci na prepisech jsme diskutovali o různých tématech kótského života a Néhrú mi vyprávěl pět příběhů. Tyto příběhy nemají lingvistickou hodnotu, protože jsou vyprávěny v angličtině. Nepopíratelně mají informační hodnotu a v textu této práce jsem je také využila. Pro úplnost jsou uvedeny v příloze s českým překladem.

Všechny příběhy a texty, které jsou v této práci zpracovány a zmíněny, jsou uvedeny v příloze *Kótské příběhy* v prepisu do latinky a v českém překladu a ve zvukové podobě v původním kótském znění na přiloženém CD. Překlad textů není doslovný, jelikož by se tím snížila srozumitelnost. Nicméně jsem se při převypravování snažila zachovat v co největší možné míře styl mluveného slova. V některých případech jsem pro lepší porozumění doplnila nevyřčené slovo, které jsem uvedla v závorce. Některé kótské termíny, které buď považuji za etnograficky významné, či pro které je těžké najít český ekvivalent, jsem záměrně ponechala v původním znění. Tento termín je vždy psán kurzivou a v poznámce následuje český překlad či vysvětlení.

V části *Fotografická příloha* jsou snímky, které představují kmenové obyvatelstvo Modrých hor, Kóty a jejich kulturu, a dále fotografie, které se váží k příběhům. To je vždy upřesněno v závorce u popisku. Pokud není uvedeno jinak, fotografie jsou pořízeny autorkou.

0.5 Informanti

Během tří pobytů v Nílgiri jsem poznala mnoho lidí, ale pouze někteří byli vhodní jako informanti. Přehled všech mých nejdůležitějších informantů i s jejich krátkým životopisem uvádím v příloze Informanti. Většinou jsou to lidé vzdělaní, kteří snadno chápou požadavky evropského „badatele“. Samozřejmě jsem narážela na časové možnosti svých potenciálních informantů. Někteří se stali mými informanty pouze na několik dní, velmi často o víkendech.

Jako nejvhodnější se nakonec ukázali sourozenci Néhrú a Victoria, kteří se mi mohli věnovat téměř po celou dobu mého pobytu v Nílgiri. S Néhrúem jsem se náhodou seznámila již při svém prvním pobytu v Nílgiri. Tehdy jsme s dvěma kolegyněmi cestovaly po Modrých horách, abychom si odpočinuly od horka a vlhka nížin, kde jsme v té době studovaly tamilštinu na Tamil Summer School v Pondičery

(tam. Putuccēri, angl. Pondicherry). Díky Néhrúovi jsem mohla poprvé navštívit kótskou domácnost a nahlédnout zblízka do života kótského etnika. V jeho domě jsem poprvé jedla jedno z nejběžnějších, i když ne tradičních jídel, rýži s fazolovým kari. Pobyt v domě byl velmi příjemný i díky Néhrúově matce Ratnamale, která se k nám chovala s tradiční pohostinností. Seznámily jsme se také s Néhrúovou sestrou Victorií, které všichni říkají Bomme (tam. *pammai*, panenka) a která byla mojí důležitou informantkou a překladatelkou při výzkumu v roce 2007.

Nejvýznamnějším informantem byl pan S. Ráman, který si pamatoval příběhy a který mi je trpělivě vyprávěl do diktafonu. Nicméně bez pomoci a podpory mnoha obyvatel vesnice Kolmél by pan Ráman jako vypravěč nikdy nebyl objeven.

V této práci jsou po dohodě s informanty uvedena jejich skutečná jména včetně stručných informací o nich, uvedených v příloze. Tato práce neobsahuje žádné citlivé informace, které by mohly mé informanty jakkoli poškodit.

0.6 Transkripce a zkratky

Pro účely této práce je použit český přepis u všech místních názvů. Při prvním výskytu názvu uvádím v závorce ekvivalent v původním jazyce.

V případě kótských vesnic uvádím kótské jméno v českém přepisu. Každá kótská vesnice má také tamilský název, který Kótové používají při hovorech s lidmi mimo kótskou komunitu. Informanti při rozhovorech se mnou používali volně názvy kótské i tamilské. Nechci mást čtenáře více názvy stejné vesnice, a proto používám jeden. V příloze Kótské vesnice je tabulka s kótskými a tamilskými názvy vesnic a s jejich přepisem do češtiny.

U vlastních jmen používám transkripci do českého jazyka a při prvním výskytu slova v textu uvádím v závorce původní znění.

U kótských a jiných termínů jsem použila následující systém: slovo v původním jazyce je psáno kurzivou a v závorce následuje při prvním výskytu v textu český překlad s číslem etymonu dle DEDR, pokud tam byl nalezen. Při přepisu slov byl použit jako standard DEDR s jednou výjimkou: v DEDR je v kótštině používán grafém c. Při terénním výzkumu jsem si několikrát ověřila, že v kótštině je výslovnost vždy s nebo č. Stejně je to uváděno i v *Kota Texts*. Při zápisu těchto konsonantů se budeme držet této publikace jako standardu.

Pokud není v textu uvedeno jinak, jedná se vždy o termín kótský. V příloze Slovníček je kompletní seznam těchto slov s překlady dle DEDR a dalších slovníků.

V práci jsou použity tyto zkratky:

angl. = anglicky

bad. = badagsky

hin. = hindsky

ir. = irulsky

kan. = kannadsky

kot. = kótsky

kur. = kurumbsky

lat. = latinsky

mal. = malajálamsky

obl. = oblique, nepřímý pád

san. = sanskrtsky

tam. = tamilsky

tod. = todsky

dosl. = doslova

DEDR = Dravidian Etymological Dictionary

McG = The Oxford Hindi–English Dictionary

MW = A Sanskrit–English Dictionary

TL = Tamil lexicon

BED = A Badaga–English Dictionary

0.6.1 Seznam použitých fonémů

Přehled kótských hlásek byl sestaven s použitím článku M. B. Emeneaua (1967, s. 64) a na základě diskusí o kótštině s mým informantem Néhrúem. Popis se v některých bodech liší od seznamu fonémů M. B. Emeneaua. Tam, kde je patrný rozdíl, je to označeno. Změna může být důsledkem časového odstupu mezi Emeneauovým výzkumem, který probíhal koncem třicátých let minulého století, a výzkumem mým, který probíhal v roce 2007, či odrazem jiného dialektu. To lze považovat za další téma, které by si zasloužilo lingvistický výzkum v terénu.

Vokály

krátké

a

i

u

e

o

kótské „dlouhé“ – vokály prodloužené v čase, vyslovují se spíše jako akcent, stejné v todštině,

a·

i·

u·

e·

o

dlouhé pro ostatní indické jazyky (kromě kótsčiny a todštiny)

ā [á]

ī [í]

ū [ú]

ē [é]

ō [ó]

Konsonanty v kótsčtině

V kótsčtině se nerozlišuje intervokalická výslovnost konsonantu jako v tamilštině, proto se konsonanty nezdvoují s výjimkou situací, kdy se konsonant zdvojeně skutečně vyslovuje.

Neznělé okluzivy

k velára

ʈ retroflexní

t dentála

ʈ alveolára

p labiála

Znělé okluzivy

g	velára [g]; Emeneau uvádí, že jde o afrikátu či frikativu
ɖ	retroflexní
d	dentála
ɗ	alveolára
b	labiála

Nazály

ŋ	velára
ɳ	retroflexní
n	dentála před dentální okluzivou, dentála nebo alveopalatála před sibilantou a afrikátou
m	labiála

Laterály

l	alveolára
ɭ	retroflexní

Frikativy

v	labiála; Emeneau uvádí, že jde o labiodentální frikativu
s	alveolára

Vibranty

r	alveolára
ɽ	retroflexní, v kóštšině se alternuje s ɖ, nejčastěji v dialektech

Afrikáty

č afrikáta; frikativa s a afrikáta č jsou volné varianty, rozdíly jsou evidentní hlavně v dialektech

j	palatála [dž]
---	---------------

Aproximanta

y	palatála [j]
---	--------------

Další hlásky, které se vyskytují v textu

ë	výslovnost mezi e a i
ɮ	retroflexní frikativa
c	okluziva
x	[x] frikativa

š frikativa
r alveolární okluziva
ŋ alveolární nazála

1 Aspekty kótské kultury

1.1 Úvod

V této části práce nejprve popíši v míře nezbytně nutné geografické, klimatické a ekonomické podmínky regionu Modrých hor (1.2.1). Pro pochopení, jakými změnami prošel celý region v poměrně krátkém časovém období, je důležité provést exkurz do historie oblasti; ten je obsažen v podkapitole *Historický vývoj a ekonomické podmínky Nílgiri* (1.2.2). Následuje krátká podkapitola *Globalizace a modernizace* (1.2.3), která se zabývá těmito termíny v souvislosti k nílgirskými kmeny. V sekci *Kmenová společenství Nílgiri* (1.2.4) představuji některá (z hlediska této práce významná) etnika zde žijící a v obsáhlejší kapitole *Kótové dříve a dnes* (1.3) představuji Kóty, jejich náboženství, významné obřady, společenský život a vztahy s ostatními kmeny a další kulturní a společenské aspekty. Vždy se snažím zdůraznit rozdíl mezi tím, co bylo v minulosti, a tím, jaká je aktuální situace.

1.2 Pohoří Nílgiri a jeho obyvatelé

1.2.1 Geografické a klimatické podmínky Nílgiri

Pod názvem Nílgiri je třeba rozlišovat dvě různé věci: pohoří Nílgiri a distrikt Nílgiri,⁸ který je rozlohou menší. Pro účely této práce rozumím pod názvem Nílgiri oblast samotného pohoří, kde žijí kmeny, o kterých pojednává tato práce. Pokud budu mít na mysli distrikt Nílgiri, v textu to bude jasně uvedeno.

Administrativně patří distrikt Nílgiri o rozloze 2 549 km² do státu Tamiládu jako jeho nejmenší distrikt. Má pouhých 762 141 obyvatel (Census of India 2001). Dělí se na čtyři taluky (okresy) – Kótagiri (Kōttagiri, angl. Kotagiri, 1 984 m n. m.), Kúnúr (Kūṅṅūr, angl. Coonoor, 1 858 m n. m.), Úty (2 240 m n. m.) a Gudalúr (Kūṭalūr, angl. Gudalur, 1 072 m n. m.). V roce 2001 měl distrikt Nílgiri 28 373 obyvatel registrovaných kmenů, tedy 3,7 % z celkového počtu obyvatel distriktu. Census of India 2001 dále uvádí, že celková kmenová populace Tamilnádu je 651 321 osob.

⁸ Distrikt je územně správní jednotka svazového státu, která se dále skládá s taluků, okresů. Vrchním správcem distriktu Nílgiri je *collector*, v současné době paní Archana Patnaik.

Správním střediskem distriktu Nílgi je Úty, sídlo vrchního správce kraje, a pro své klima také oblíbené místo rekreace a centrum vzdělávání.

Pohoří Nílgi je širší oblast, která se rozkládá na území tří jihoindických států, Tamilnádu, Kéraly a Karnátaky, a to tam, kde se stýkají pohoří Západní Ghát a Východní Ghát. Rozlohou je srovnatelné s Lucemburskem, hovoří se zde čtyřmi hlavními literárními drávidskými jazyky a zhruba dvaceti kmenovými jazyky a dialekty. Žije zde více než dvacet kmenových společenství, takzvaných *scheduled tribes*,⁹ což vytváří ekonomickou, sociální a kulturní rozmanitost regionu.

Slovo Nílgi¹⁰ je složeninou dvou sanskrtských slov *níla* neboli modrý a *giri* čili hora. Název „Modré hory“ pochází pravděpodobně od obyvatel nížin, a to buď proto, že se nad horami tvoří namodralý opar, nebo proto, že zde roste vřesovitá rostlina *Strobilanthes Kunthiana* (lat.), zvaná *kuriñci* (tam., DEDR 1849 (a)),¹¹ která přibližně jednou za dvanáct let zabarví svými modrofialovými květy nezalesněná místa severních a východních svahů pohoří Nílgi. Nejvyšší horou Nílgi je Dodabeta (tam.

⁹ Článek 366 (25) indické ústavy (Constitution of India) definuje „*scheduled tribes*“ (registrované nebo soupisné kmeny) jako „kmeny nebo kmenová společenství nebo části takových kmenů nebo kmenových společenství či skupiny obsažené v takových kmenech nebo kmenových společenstvích, které se dle článku 342 považují pro účely této ústavy za registrované kmeny“.

Článek 342 předepisuje proces, jakým se „*scheduled tribes*“ určují: Prezident může s ohledem na svazový stát či svazové teritorium po konzultaci s vládou navrhnout kmeny nebo kmenová společenství nebo části takových kmenů nebo kmenových společenství, které budou pro účely ústavy považovány za „*scheduled tribes*“. Parlament poté kmenové společenství zákonem zahrne do seznamu registrovaných kmenů.

Indická ústava poskytuje komplexní rámec pro sociálně-ekonomický rozvoj registrovaných kmenů a pro prevenci jejich zneužívání jinými společenskými skupinami. Kritéria, která jsou směrodatná pro určení kmenového společenství: odlišná kultura, geografická izolace, omezené kontakty s okolní společností a zaostalost. Tato kritéria nejsou sice zakotvena v ústavě, ale jsou respektována. Byla zahrnuta například v definici obsažené v *Census of India 1931* ještě před vznikem Indické republiky, ve zprávě z prvního zasedání *Backward Classes Commission 1955* a v dalších dokumentech. Počet registrovaných kmenů je dle *Census of India 2001* 663.

¹⁰ V literatuře jsou Modré hory zmiňovány v mnoha variantách: Nilgiris, Nilagiris, Neilgherry, Nilgerry, Neilgherries, Nilguerries, Neelagharry, Neilgherry.

¹¹ Kuriñdzi je ve starotamilské sangamové literatuře jedna z tzv. „literárních krajin“, jejíž hlavní charakteristikou je horský keř, druh vřesu, *Strobilanthes kunthiana*. Je to konvenční označení horské oblasti, v jejímž prostředí se odehrává příběh předmanželské lásky.

Totṭapeṭṭā, angl. Doddabetta, 2 636 m). Mezi další významné vrcholy z pohledu místních kmenových společenství patří Kolaribeta (angl. Kolaribetta, 2 628 m), Mukúrti (tam. Mūkkaṛutti, angl. Mukurthi, 2 554 m), Nótišy (angl. Snowdon, 2 530 m) a Rangabottu (angl. Rangaswami Peak, 1 786 m). V oblasti pramení nebo jí protéká několik významných řek: Bhaváni (angl. Bhavani), Mójáru (angl. Moyar), Pajkára (angl. Pykara) a Mullijáru (angl. Mulliyar). Všechny přírodní útvary hrají coby součásti mýtů důležitou úlohu v náboženském a společenském životě původních nílgirských obyvatel.

V Nílgiri má rok čtyři období: období jihozápadního monzunu (červen–září), kdy prší téměř každý den několik hodin, období severovýchodního monzunu (říjen–listopad), chladné období, kdy téměř neprší (leden–únor), a období tepla (březen–květen). Denní teploty jsou v regionu téměř stále stejné, od 16 do 22 °C, v teplém období dosahují maximálně 25 °C. V noci jsou teploty obvykle kolem 10 °C, s výjimkou chladného období, kdy mohou klesnout i k nule. V Nílgiri nesněží, ale objevují se přizemní mrazy (Lengerke 1977).

Nachází se zde na poměrně malé rozloze deset ekotypů, které můžeme utřídit do 4 základních vegetačních typů (Lengerke, Blasco 1989, s. 52): vlhké, stále zelené lesy svahů a nižších poloh (do 1 800 m), suché opadavé lesy a křoviny (do 1 100 m), šóly¹² neboli lesy náhorní plošiny (1 800 – 2 000 m) a louky a pastviny náhorní plošiny (nad 2 000 m). Každý z vegetačních typů se vyznačuje specifickými klimatickými podmínkami, půdou, flórou a faunou. Roku 1986 bylo Nílgiri vyhlášeno první biosférickou rezervací UNESCO v Indii, The Nilgiri Biosphere Reserve. Zahrnuje oblast o rozloze 5 670 km² na území Západního Ghátu, jež se vyznačuje velkou biodiverzitou a diverzitou kulturní a sociální.

Můžeme tady najít 3 700 druhů rostlin a 684 druhů obratlovců, z nichž 156 se nenachází jinde než zde. Největším živočichem je slon, kterého je možné potkat v lesích i na cestách, dále se zde vyskytuje tygr, levhart, medvěd, jelen skvrnitý,

¹² Název šóla pochází z tam. *cōlai* – lesík, zahrada, DEDR 2891. Tento typ lesa se nachází nejčastěji v nadmořských výškách nad 2 000 metrů. Vyznačuje se nízkou teplotou mezi 10–15 °C a občasnými mrazíky. Specifické pro tuto endemickou oblast jsou poměrně nízké stromy, dorůstají zde do výšky pouhých 20 m, na sušších místech a místech vystavených větrům pouze do 10 m. Také velikost listů je menší než obvykle.

ohrožený druh buvola gaura (tam. *kaṭamāṇ*, TL), divoká koza tahr (tam. *varaiyāṭu*, TL), divoké prase, šakal, velké množství opic a mnoho druhů menších živočichů, např. zajíc, divoký pes, různí hadi a ptáci. Významný pro kmeny je jelen sambar, který byl ještě donedávna loven a který je dnes chráněn.¹³

1.2.2 Historický vývoj a ekonomické podmínky Nílgeri

William A. Noble v článku *Nilgiri Prehistoric Remains* (Noble 1989, s. 101–132) předpokládá, že v Nílgeri žili lidé již v době neolitu. K těmto závěrům vedou nálezy pohřebišť a dalších důkazů lidské přítomnosti, jako jsou dolmeny, megality, keramika, bronzové nádoby nalezené v hrobech, železné nástroje. Dochovaná pohřebišť pocházejí z období 100–1100 po Kr., dolmeny, často s malbami a vytesanými výjevy lidí a zvířat, pocházejí z doby po roce 1200 po Kr. a jejich výstavba trvá dodnes. Nicméně archeologické výzkumy v Nílgeri nejsou příliš intenzivní. Z období před příchodem Evropanů nemáme žádné zprávy.

Až do roku 1602 do Modrých hor s největší pravděpodobností nevstoupil žádný Evropan, alespoň o tom nemáme žádné zmínky. Prvním Evropanem, který navštívil oblast, byl údajně italský kněz Fenicio. Počátkem 16. století oblast patřila pod správu hinduistického státu Vidžajanagaru. Vládcí Vidžajanagaru byli přemoženi muslimskými vládci z Dakšinu, kteří zde vládli od roku 1565. Počátkem 17. století přešla oblast Nílgeri pod správu sultánů z Majsúru (angl. Mysore, tam. Maicūr). Sultán Hajdar Alí a jeho syn Típú vystavěli v oblasti několik obranných pevností. Poté, co Típú Sultána roku 1799 porazili Britové v bitvě u Šrírangapattamu (angl. Seringapatam), přešla správa Nílgeri pod britskou Východoindickou společnost.

Anglický výběrčí daní John Sullivan zakoupil v roce 1822 od Todů půdu u původní todské vesnice Patxmod.¹⁴ Na místě dnes nazvaném Ootacamund si postavil dům nazvaný stonehouse, první dům evropského stylu v oblasti. V jeho sousedství byl postaven vládní dům. Úty se stalo první horskou stanicí v Indii. Příjemná teplota v Nílgeri byla pro britské úředníky a vojáky lákadlem. V roce 1852 se

¹³ V roce 1940 byla založena přírodní rezervace Mudumalai Wildlife Sanctuary jako první rezervace v jižní Indii. Rozkládá se v severní a severozápadní části pohoří Nílgeri. Je pokračováním národního parku Bandipur National Park (Karnátaka). Rozloha rezervace je 321 km², protéká jí řeka Mójáru.

¹⁴ Tento zastaralý název todské vesnice pochází z badagštiny. Todsky je název správně *patīr* nebo *patmod* (*pat* + *mod* = mund), v těchto názvech je *pat* vlastní jméno (Emeneau 1994, s. 410).

Nílgiri stalo strategickým místem pro armádu. Ve městě Wellington byla postavena vojenská základna. Stále více Britů se sem stěhovalo a s tím bylo spojené i vybudování infrastruktury. Začaly se stavět horské silnice. V letech 1891 až 1908 probíhala výstavba železnice spojující údolní městečko Méttupálajam (Mēṭṭuppālaiyam, angl. Mettupalayam) s Kúnúrem a s Úty.¹⁵ Od 8. července 1870 do roku 1937 bylo Úty letním sídlem administrativy Madraské prezidencie, která sem vždy na půl roku přestěhovala své úřady.

Britové objevili v Nílgiri vhodné klima a půdu pro pěstování evropského ovoce a zeleniny, a hlavně pro pěstování komerčních plodin, jako jsou káva a čaj. Káva se zde začala pěstovat v roce 1838 a čaj v roce 1846 (Hockings 1980, s. 149). Za prací a penězi do hor přicházelo mnoho přistěhovalců a také mnoho místních obyvatel začalo pracovat jako pomocné síly v zemědělství. Před rokem 1821 žilo v Modrých horách převážně kmenové obyvatelstvo. V roce 1921 tvořilo již pouze čtvrtinu obyvatelstva a poměr mezi kmenovým obyvatelstvem a novými usedlíky stále vzrůstá (Hockings 1989, s. 363). S nárůstem počtu obyvatelstva se půda stávala vzácnější a rostla její hodnota. Proto v roce 1863 britská vláda zakázala extenzivní stěhovavé zemědělství.¹⁶ Oblast se dále rozvíjela, vznikala obchodní centra, rozvíjela se turistika a do malé míry i průmysl.

Zavedení pěstování nových plodin, jako je káva, čaj a zelenina, ale také nových stromů, například ovocných stromů, stříbrného dubu, chinovníku a eukalyptu,

¹⁵ V květnu 2005 byla trať zapsána na seznam světového památkového dědictví UNESCO.

¹⁶ To způsobilo velké problémy mnoha kmenovým společenstvím, obzvláště těm, která se do určité míry věnovala zemědělským činnostem. Todové, kteří stěhovali svá stáda za lepšími a suššími pastvinami na východ v období jihozápadního monzunu, kdy byly západní svahy smáčeny přívalem deště, se měli přestat stěhovat. Znamenalo to rapidní pokles počtu buvolů a následné změny v sociálně-ekonomické struktuře kmene. Zákaz extenzivního stěhovavého zemědělství narušil tradiční zemědělské využívání půdy Badagy a Kóty. To se v rámci výměnného systému statků a služeb odrazilo i v životě ostatních kmenů a přispělo to k destrukci výměnného obchodu.

ovlivnilo nejen způsob života místních obyvatel, ale také životní prostředí.¹⁷ Nílgi se v současnosti potýká s mnoha problémy, například s nedostatkem vody, vymíráním živočišných a rostlinných druhů a ústupem typického, stále zeleného horského lesa šóly. Nedostatek vody je způsoben porušením rovnováhy ekosystému, velký vliv má rychle rostoucí eukalyptus a odlesnění ploch kvůli rozšiřování plantáží. Mnozí ekologové nazývají čajové plantáže zelenou pouští, protože v nich nejsou podmínky pro hnízdění a rozmnožování živočichů. V současné době na území Modrých hor operují indické i mezinárodní ekologické organizace, do jisté míry na ochraně prostředí participuje indická vláda, například kampaní Plastic Free Nilgiris.¹⁸

Nílgi je, jak už bylo řečeno, především zemědělskou oblastí, známou hlavně produkcí čaje. Velmi rozšířeným průmyslovým odvětvím bylo zpracování a výroba čaje. Čajových továren je dnes několik set a jsou rozptýleny po celém distriktu. Na rozdíl od čaje se káva pěstovaná v Nílgi zpracovává v údolí ve městech Méttupálajam a Kójambuttúr (Kōyamputtūr, angl. Coimbatore). V posledních letech došlo k velkému propadu cen čajových lístků, což způsobilo ekonomické problémy.

V Nílgi byly založeny i některé průmyslové podniky. Nejdůležitějším podnikem v regionu je výrobní podnik Hindustan Photo Films Manufacturing Company Limited (HPF), který vyrábí různé druhy fotomateriálů pod značkou INDU a který se nachází ve vesnici Indunagar (Intunakar) šest kilometrů od Úty. Závod založený v roce 1965 dnes v důsledku konkurence příliš neprosperuje. V roce 1949 byla založena továrna vyrábějící gramofonové jehly Needle Industries (India) Limited. Nachází se poblíž Úty ve vesnici Ketti (Kētti) a zaměstnává více než 1 000 lidí.

¹⁷ V současnosti se ze zeleniny pěstuje zelí, mrkev, brambory, květák, hlávkový salát, špenát, ředkev, z obilí je to pšenice a proso, také se pěstují různé druhy koření. Ovoce, jako například jablka, hrušky, nektarinky, broskve, švestky, citrony či pomeranče, se dnes pěstuje v důsledku rozšiřování čajovníkových plantáží méně než dříve. Ze stromů se jedná o akácie a eukalyptus, v polovině 20. století byly dovezeny různé druhy jehličnanů. V posledních několika letech se rozvíjí pěstování květin ve sklenících pro export. V Nílgi neexistuje systém zavlažování, veškerá úroda je závislá na deštích.

¹⁸ V rámci této kampaně bylo zakázáno používat plastové obaly na nákupy v obchodech. Obchodníci používají pouze látkové nebo papírové tašky či sáčky. Bohužel stále zůstávají velkým problémem plastové lahve od nápojů.

Později se výroba podniku přeorientovala na výrobu jehel na šití a je v současné době hlavním světovým producentem jehel a podobných výrobků pod značkou PONY. Výrobní kapacita je pět milionů jehel za den. V městečku Aruvankádu (Aruvaṅkāṭu, angl. Aruvankadu) založilo ministerstvo obrany Cordite Factory, kde se vyrábí střelivo. Důležitým odvětvím je výroba eukalyptového oleje. V Úty je zřízeno mlékárenské družstvo, které ve velkém produkuje mléko a mléčné výrobky. V posledních letech se rozvíjí pěstování hub a výroba produktů z nich. Ponds India, Ltd., je hlavním vývozcem hub a produktů z nich.

V Nílgeri je osm vodních elektráren, například na řekách Pajkára a Mójáru, na přehradách Avalanč (angl. Avalanche) a Emerald.

1.2.3 Globalizace a modernizace

Každý kmen je nositelem vlastní kultury, v rámci společnosti svébytné a jedinečné. Ta souvisí s ekonomickým zaměřením kmene, s životním prostředím, ve kterém kmen žije, se sociální strukturou, náboženstvím, rituály a dalším. Jak uvádí Benediktová (2003, s. 48): „Kultura je stejně jako jednotlivec více méně konzistentním souborem myšlenek a činů. V každé kultuře vznikají pro ni charakteristické cíle, které společnosti jiného typu nemusejí nutně sdílet. Lidé každé kultury jednají v souladu s těmito cíli [...]“. Díky své relativní izolaci vytvořily mnohé skupiny obyvatel osobitou a jedinečnou kulturu. V Nílgeri dokonce vytvořily jedinečný kulturní systém kmenových společenství.

Změny v nílgeriském regionu započaly s příchodem obyvatel z údolí počátkem 19. století. Region se pomalu proměňoval, pěstovaly se nové plodiny, zakládaly se manufaktury, obyvatelé z nížin, kteří se sem stěhovali, přinesli nová náboženství, sociální normy a způsob života. Došlo k postupnému zničení ekonomických vztahů mezi původními kmeny, následoval rozpad sociálních vztahů. Mnohá kmenová společenství začala přijímat některé nové kulturní a sociální prvky. Dle difuzionistů se tento proces nazývá akulturace, „kulturní změna, ke které dochází prostřednictvím kontaktů dvou odlišných kultur, jež na sebe vyvíjejí nestejný tlak“. (Soukup 2000, s. 40)

S nově příchozími šla ruku v ruce modernizace a globalizace. Dle definice Giddense (2001, s. 549) je globalizace „rostoucí vzájemná závislost různých národů, států a regionů celého světa“. Tuto definici lze aplikovat v užším měřítku na oblast

Modrých hor. Zde docházelo k vzájemnému prolínání života obyvatel jednotlivých kmenů s prvními misionáři a politiky ze západního světa, později s převážně hinduistickým obyvatelstvem, dnes majoritním. Jak říká Giddens (2010, s. 72), jedním z aspektů globalizace je kulturní globalizace:¹⁹ „Mechanizované komunikační technologie, počínaje prvním zavedením mechanického tisku v Evropě, dramaticky ovlivnily všechny aspekty globalizace. Utvářejí podstatný prvek reflexivity modernity a diskontinuit, které odtrhly moderní od tradičního.“ V prvních fázích novodobého vývoje kmenů se písmo a nové jazyky, které byly na rozdíl od kmenových jazyků literární, staly dorozumívacím prostředkem mezi kmeny a novými usedlíky. S písmem a vzděláním se rozšiřuje přístup k informacím.

Lidé se dostávají k informacím, které by předtím neměli, díky novinám, rozhlasu, televizi a internetu. Globalizační procesy, obzvláště zvyšující se rychlost přenosu informací, související s působením médií, ovlivňují život kmenového obyvatelstva. I lidé z nílgirských kmenů chtějí být součástí moderního světa.

Modernizace způsobila větší rozdíly mezi obyvateli a tyto rozdíly ovlivnily tradiční vztahy uvnitř jednotlivých komunit; zde hovoříme hlavně o kmenech centrální skupiny. Je poměrně snadné porovnat historické informace z literatury se skutečností. Při návštěvě vesnic jednotlivých kmenů je možné pozorovat rostoucí úroveň vzdělání, migraci kmenových obyvatel z původních kmenových osad a vesnic do měst, v rámci některých kmenů existenci bohaté třídy. Jako jakási pozitivní brzda, která zpomaluje ztrátu „tradičního“, působí ženská polovina komunit. Ženy jsou nositelkami tradic. Například u Kótů se ženy ve vesnicích stále oblékají do tradičního oděvu a opouštějí vesnice méně často než muži.

S růstem vzdělání a bohatství roste i sebevědomí. U některých kmenů to nejprve vedlo k opuštění některých tradičních hodnot z různých důvodů, o kterých se hovoří jinde v této práci (nutno podotknout, že u různých kmenů v různé míře),²⁰ u některých kmenů ale následovalo uvědomění si své výjimečnosti a návrat k některým tradičním hodnotám. Velmi výrazný je z tohoto hlediska právě kmen Kótů. Jak je

¹⁹ Giddens (2010, s. 67–73) dále rozlišuje průmyslovou, ekonomickou a vojenskou dimenzi globalizace.

²⁰ Rozdíl je evidentní například v četné konverzi ke křesťanství, ke které docházelo pod vlivem misionářů. Například u Todů je číslo velmi vysoké, minimálně 20 % obyvatel (Walker 1986, s. 58), u Kótů je výskyt velmi ojedinělý (viz podkap. 1.3.3.1).

popsáno v podkapitole 2.2.3, v průběhu první poloviny dvacátého století některé vesnice opustily některé rituály, oslavy či zvyky, ale k některým z nich se v novější době opět postupně navrátily.

Přese všechno, jak mohu posoudit z výsledků terénních výzkumů, zatím nedošlo k úplnému rozpadu širších příbuzenských vazeb, a pokud vznikla nukleární rodina, což je častý jev provázející modernizaci a globalizaci, bylo tomu jen výjimečně a nejčastěji z nutnosti přesunout část velkorodiny (nukleární rodiny) za zaměstnáním či studiem do města.

1.2.4 Kmenová společenství Nílgiri

První zmínky o kmenových společenstvích pocházejí, jak již bylo uvedeno, z roku 1117 po Kr. Nejstarší publikace informující o existenci kmenů a jejich životě pocházejí ale až z počátku 19. století od misionářů a britských úředníků, například *Castes and Tribes of Southern India* od E. Thurstona (2004, 1. vydání 1909) či *A Phrenologist amongs the Todas* od Williama E. Marshalla (1995, 1. vydání 1873). Tyto informace jsou založeny na laickém pozorování z pozice „civilizovaného“ Evropana. Je zřejmé, že ani misionáři ani úředníci nepřístupovali ke kmenovému obyvatelstvu jako rovný k rovnému, a tak jsou jejich úsudky a závěry často poznamenány jistým odstupem, nezdědka nazývají kmeny primitivními, podivnými a necivilizovanými. Přesto jsou informace, které od těchto prvních zpravodajů máme, velmi významné a pozdější antropologové na ně navazují. Zachovali nám totiž popis něčeho, co již dnes do velké míry neexistuje.

Aniž bych chtěla hodnotit přístup těchto prvních informátorů k „nově“ objeveným civilizacím, nevyhnu se historickému exkurzu do antropologie. V celé historii lidstva přibližně až do konce 17. století byla tendence vnímat cizí obyvatele jako „oni“. Toto rozdělení na „my“ a „oni“ můžeme nalézt v mnoha souvislostech. Soukup (2000, s. 9) uvádí několik příkladů: v antickém starověku byli cizinci označováni za barbary, vznik středověkých židovských ghett vyvolával nedůvěru či odpor, objevování nových světů díky zámořským objevům přineslo označení divoch, což byla bytost, která neměla tu správnou víru a měla být převychována. Tito jiní, odlišní, nově příchozí či nově „objevení“ lidé byli posuzováni z pohledu doktríny evropocentrismu, na které stavěli evolucionisté. V jeho pojetí byl způsob života jiných etnik a národů hodnocen na základě srovnání s normami a hodnotami evropské

kultury.²¹ Tento přístup byl změněn koncem 19. století antropologem F. Boasem, který v rámci difuzionistické antropologie rozvinul koncepci kulturního relativismu, podle kterého „hodnoty, normy a ideje mají smysl pouze v kontextu té kultury, která je vytvořila“. (tamtéž, s. 50)

V oblasti Modrých hor žije přes dvacet kmenových společenství. Zvelebil navrhl schematické dělení kmenových společenství v Nílgi na skupinu *centrální a periferní*.²² Centrální skupinu obecně charakterizuje geografickou, sociální a ekonomickou blízkostí kmenů, a to v oblasti náhorní plošiny a přilehlých jižních a východních svahů. Společenství periferní skupiny se nacházejí v oblastech s nižší nadmořskou výškou a s odpovídajícími vegetačními typy na východě kolem pohoří Biligirirangan (angl. Biligirirangan) a Dimbam (angl. Dimbham), na severu v blízkosti Majsúru a na západě v oblast Gudalúru, Vajnádu (angl. Wynad nebo Wayanad) a Malabáru (angl. Malabar). Všeobecně lze říci, že kmeny nemají písmo a že každé kmenové společenství je endogamní. Každý z kmenů měl svoji vlastní původní ekonomickou specializaci a mezi kmenovými společenstvími centrální skupiny existoval propracovaný sociálně-ekonomický systém. Todové chovali buvoly a byli pastevcí, Kótové byli tradiční řemeslníci a hudebníci, Badagové zemědělci, Kurumbové a Irulové sbírali med lesních včel a lovíli divokou zvěř. Navíc každý z kmenů se v minulosti okrajově zabýval dalšími činnostmi: Todové sběrem lesních produktů, Kótové lovem a zemědělstvím, Kurumbové a Irulové drobným zemědělstvím a čarodějnictvím. Kmeny navzájem spolupracovaly a jako celek byla kmenová populace soběstačná ve všech ohledech díky propracovaným vzájemným vztahům a hierarchii. Za zjednodušeným popisem kmenů Modrých hor se skrývají složité sociálně-ekonomické vztahy mezi jednotlivými kmeny a ohromné kulturní bohatství, které bylo téměř úplně zničeno vlivem příchodu obyvatel z údolí. Fungující směnná ekonomika byla narušena a postupně úplně vytlačena penězi, které se do

²¹ Alternativou k tomuto pojmu je etnocentrismus, což je posuzování určité kultury z perspektivy vlastní kultury.

²² Do centrální skupiny patří Todové, Kótové, Álu Kurumbové, Pálu Kurumbové, Mudugové, Badagové a Irulové. Do periferní skupiny zařadil všechny ostatní skupiny Kurumbů, Panijany, Šólegy, Úrálije, Kasaby a další (Zvelebil 2002, s. 32). Původní názvy kmenů jsou uvedeny v kapitolách týkajících se jednotlivých kmenů.

oblasti dostaly s novými obyvateli. Nejprve došlo k narušení ekonomických vztahů, upadal tradiční výměnný obchod a následně byly narušeny vztahy sociální.

Jak již bylo zmíněno výše, kmen Kótů patří do centrální skupiny nílgirských kmenových společenství. Pro přehlednost stručně popíši kmeny z této skupiny, abych na pozadí těchto informací mohla v dalším textu poukázat na změny u Kótů a v celém regionu.

1.2.4.1 Todové

Todové (*Toda*) jsou známi také pod názvy Tuda, Todavans, Toras, Todar. Todové se sami nazývají *o:!* (tod. muž, Toda, DEDR 399), Badagové jim říkají *todava*, Tamilové *tuṭavar*, *tōṭar*. V kótštině jsou Todové jednoduše *ton* (vše DEDR 3504). Toda je poangličtěná badagská verze.

První jakousi etnografickou zmínku o Todech nacházíme v dopise italského misionáře Fenicia, který v něm poprvé popsal tofskou stravu, pohřební a svatební zvyky a hospodářství. Todové se fyziognomickými znaky značně liší od jihoindického drávidského obyvatelstva. Podle teorie z počátku 19. století jde o potomky římské kolonie. V polovině 19. století plukovník Ouchterlony (Ouchterlony 1848, s. 31) píše, že židovský vzhled Todů nasvědčuje tomu, že jde o potomky ztraceného izraelského kmene. Jiná teorie tvrdí, že Todové jsou potomky zběhlých vojáků Alexandra Velikého (Walker 1986, s. 40). Rivers (Rivers 1986, s. 18) píše: „The skin is of a rich brown colour, distinctly lighter than that of most of the Dravidian inhabitants of Southern India.“ Census of India 1991 uvádí počet Todů 1 600.

Todové se od ostatního obyvatelstva Nílgiri liší na první pohled. Jsou vysocí, štíhlé postavy, mají světlou pleť, mohutnou hlavu a dlouhý rovný nos. Muži nosí dlouhé vlasy a plnovous, ženy mají vlasy natočené do loken natužených máslem. Vždy byli považováni za hrdé a uzavřené, jak to vyplývá i z popisu Kamila

Zvelebila.²³ I dnes při setkání s nimi mám stejné pocity, jaké popisuje Zvelebil. Rozdíl je jen v tom, že je nepotkáte na pláních, ale ve městech a vesnicích. Z rozhovorů s nimi bylo zřejmé, že si svou hrdost nadále zachovávají.

Dříve chodili oblečení výhradně v tzv. *pu-txuly* (tod., DEDR 4361), což je bílá bavlněná deka ručně vyšitá do pruhů se vzory v červené, černé a modré barvě. Každý kus je originál a jde o unikátní technologii reverzní výšivky. Dnes je takto oblečené můžeme spatřit pouze v jejich vesnicích a při různých oslavách. Muži se často podpírají holí.

Todové žijí na poměrně malém území na severozápadě náhorní plošiny nílgirského pohoří do nadmořské výšky 2 000 m. Zde se nacházejí travnaté pastviny porostlé rododendrony, kapradím, vřesem a eukalypty. Veškerý hospodářský, společenský a náboženský život Todů byl založen na buvolích stádech. Kněz a zároveň mlékař, který se staral o stáda buvolů, přeměňoval posvátné mléko v mléčné produkty denní spotřeby a výměny. Celý proces byl náboženským rituálem. Náboženství Todů se skládalo ze dvou složek. Jedna byla rituální, založená na kultu posvátných buvolích krav a mlékáren *poly* (DEDR 4018), které byly zároveň svatyněmi. Komplex mlékárny byl pokládán za božstvo a tvořila jej samotná mlékárna, ohrady pro telata a buvoly, chlěvy, pastviny, napajedla, nástroje, nádoby, lampy, zvonky a další. Kněz mlékař byl vysvěcen na určité období, po které byl ve službě. Dojil krávy, stloukal máslo, podmáslí, vyráběl přetavené máslo *ghī* (hin. přepuštěné máslo, McG), které již nebylo posvátné, a tudíž bylo vhodné k výměně a prodeji. Druhou složkou todského náboženství byli bohové a mýty o nich, modlitby a kletby, legendy a hlavně stvořitelický mýtus.

Mezi Tody existovalo pět klanů, které měly nejposvátnější buvolí stáda a nejsvětější svatyni – mlékárnu *tī* (DEDR 4112). Kněz se nazýval *polo-!* (DEDR 4112). Tyto mlékárny byly institucemi nejvyššího stupně. Byly úplně odděleny od běžného života a jejich kněží žili v izolaci. Rituály probíhající v těchto svatyních byly velmi

²³ „Potkáte Todu, když procházíte travnatou náhorní plošinou ve výši nějakých 2000 m. Už z dálky vidíte vysokou postavu, která kráčí dlouhými, rozhodnými kroky. [...] Toda jde kolem vás se svou dlouhou, vysokou holí, a na rozdíl od Indů z nížin kráčí hrdě, pevně a sotva si vás všimne. [...] Potkáte todskou ženu, oblečenou ve stejném oděvu jako muži, černé vlasy spletené do pěti proudů. Jde stejně rovně a podívá se na vás hrdým, vyzývavým, otevřeným pohledem – ten tam je stydlivý, postranní, kradmý nebo koketní pohled indických žen z nížin.“ (Zvelebil 2002, s. 35)

složitě. Svatyně *ti* jsou kuželovité vysoké stavby. Do současnosti se dochovaly pouze dvě a již nejsou v provozu. Každé posvátné místo, každý posvátný buvol, každý člen kmene má tajné posvátné rituální jméno.

Todové byli vegetariánští pastevci. Převážnou část jejich stravy tvořily mléčné produkty, jako je mléko, máslo a podmáslí, doplněné luštěninami, prosem a rýží. Jedinou výjimkou ve vegetariánství byla konzumace rituálně zabitého telete buvola při pohřbech.

Todská vesnice se nazývá *mund* (*mund* je poangličtěná verze bad. *mandu* = toská vesnice, BED, tod. *mod* = toská vesnice, patrilineární klan, kot. *mand*, DEDR 4777) a skládá se z několika domů a chrámu-mlékárny *poly*. Klasický dům má tvar rozpůleného sudu, je nízký, postaven je z dřevěných prken, bambusu a rákosu, střecha je došková. Chrám je tvarem podobný domu, pouze je větší a stěny jsou zhotoveny z kamenných desek, které nahrazují prkna. Todská žena se v blízkosti chrámu nesmí pohybovat. Todská vesnice se kvůli výstavbě pohodlnějších betonových domů velmi změnila. Pouze chrám si zachoval původní architekturu.

Todové se dělí na dvě endogamní skupiny, přičemž mezi těmito dvěma skupinami je přípustný sexuální styk, nikoli však sňatek. Za manželku se platilo buvol. Díky své výrazné fyziognomické odlišnosti a polyandrii, kterou praktikoval tento kmen běžně ještě v nedávné minulosti, přitahoval pozornost mnoha antropologů. A tak jsou Todové jediným dopodrobna popsáním minoritním společenstvím Nílgiri.²⁴ Polyandrie jde v mnoha případech ruku v ruce s dívčí

²⁴ Polyandrie je forma manželství, v níž může mít žena více než jednoho muže (Giddens 2001, s. 561). Pravděpodobným důvodem bratrské polyandrie u Todů byla snaha nedělit stáda buvolů, která byla tradičně majetkem bratrů. W. E. Marshall popisuje ve své knize z roku 1873 (Marshall 1995, s. 213) polyandrii jako divnou, nicméně u Todů běžnou praxi: „But now, if the husband has brother or very near relatives, all living together, they may each, if both she and he consent, participate in the right to be considered her husband also, on making up a share of the dowry he has been paid. [...] Now if we consider that one or more brothers may each become the husbands of separate wives by virtue of having each paid a dower, and that younger brothers as they grow to age of maturity, and other brothers as they become widowed, may each, either take separate wives or purchase shares in those already in the family, [...]. All the children of these very promiscuous unions are held to be brothers and sisters.“

infanticidou.²⁵ „Jedná se o primární způsob regulace populačního růstu ve společnostech s omezenými zdroji potravy a nespolehlivými antikoncepčními metodami.“ (Walker 1986, s. 208) Dnes tento způsob sňatku pravděpodobně neexistuje. Tato skutečnost byla ovlivněna jednak tím, že indická vláda zakázala zabíjení děvčátek, jednak tlakem nepolyandrického okolí a působením misionářů. Výsledkem byl nárůst podílu žen v todské populaci, a nevěsty tedy byly k dispozici i pro mladší bratry. Walker (tamtéž) uvádí, že v roce 1981 se setkal pouze s jedním případem takového manželství, kdy se o jednu ženu dělili dva bratři.

Sňatek u Todů probíhal až v době, kdy bylo na ženě vidět, že je těhotná. Otcovství se určovalo obřadem, při němž muž položil na břicho těhotné ženy malý luk a šíp. V případě otěhotnění nebylo možné určit biologickou paternitu. Při dalším těhotenství se o otcovská práva takto mohl přihlásit jiný muž. U Todů byly běžné rozvody a únosy žen. Odmítnutí vlastní ženy jinému muži se považovalo za neslušné. Todská žena musela podstoupit rituální defloraci provedenou knězem. V posledních letech mnoho žen z tohoto důvodu konvertovalo ke křesťanství.²⁶

²⁵ Infanticida je zabíjení novorozenců, v případě Todů šlo o zabíjení děvčátek. „Jedná se o primární způsob regulace populačního růstu ve společnostech s omezenými zdroji potravy a nespolehlivými kontracepčními metodami“ (Murphy 2001, s. 37) V případě Todů šlo pravděpodobně o kontrolu růstu populace v lokalitě s omezenou rozlohou pastvin, a tudíž s omezeným počtem buvolích stád. Více Walker 1986, s. 59.

Ještě v 19. století byla u Todů ženská infanticida častá. Jak píše Marshall (1995, s. 210): „Here we note that owing to female infanticide, girls are in great demand.“ Infanticida byla oficiálně zakázána v roce 1819 daňovým výběřčím Sullivanem. Disproporce v poměru pohlaví, která je evidentní až do roku 1951, naznačuje, že tato praktika nebyla opuštěna minimálně do počátku 20. století. Dále viz Appendix 2, Walker 1986, s. 300.

²⁶ První Toda konvertoval v roce 1904, poté ho v roce 1907 následovala skupina pěti mladých žen. „When converts were made, economic difficulties arose since these persons were cut off from the tribal life, both by the tribe and also, though reluctantly, by the missionaries, whose aspiration had been to convert the tribe as a whole and retain the old economic structure while doing away with the religious and the more un-Christian social features of the tribal culture (such, e.g., as polyandry, the low status of women, etc.) and adding agriculture to the pastoral regime.“ (Emeneau 1967b, s. 322)

Todové stáli na vrcholu společenského systému nilgirských kmenových společenství. Byli považováni za pány půdy a zásah do ní byl pro ně tabu. Přesto z původních pastevců jsou dnes mimo jiné i zemědělci. Ženy se zabývají pěstováním zeleniny a čaje, muži dodávají mléko do družstevních podniků. Ženy se navíc za podpory nevládních organizací stále věnují tradiční výšivce. Nevládní organizace od Todek odkupují jejich práce a z vyšíváných látek šijí různé předměty pro turisty. Velká část Todů konvertovala ke křesťanství.²⁷

1.2.4.2 Badagové

Badagové přišli do Modrých hor ve 12. století z Majsúru, tedy z oblasti severně od Nílgeri. Odtud pochází i jejich jméno (kan. *baḍa*, *baḍaga*, tam. *vaṭa* = sever, DEDR 5218, bad. *baḍage*, BED). Jak uvádí Hockings (1980, s. 5), Badagové pravděpodobně prchali před muslimy, kteří vpadli do hinduistického státu Vidžajanagaru a v roce 1565 ho zničili. „The ancestral Badagas, fearing for the safety of their womenfolk, fled to the Nilgiris and adopted a tribal type of dress for both sexes.“

Na půdě, která nebyla využívána Tody a Kóty, zakládali pole a stali se z nich velmi úspěšní zemědělci. Zabývají se především pěstováním brambor, čaje, kávy a zeleniny. Jsou nejpodnikavější skupinou v oblasti zemědělství a i následkem jejich působení docházelo k zániku klasických ekonomických vztahů mezi kmeny. Navíc se z nich rekrutuje střední třída odborníků, jako jsou lékaři, právníci, učitelé, inženýři a úředníci. Jako ekonomicky nejsilnější skupina obyvatel oblasti si nárokovali půdu místních kmenů.

„The Todas who embraced to Christianity, in order to avoid traditional rituals like pre-puberty defloration, social paternity, wife-catching and funeral pattern of sacrificing buffaloes etc., have established their own families away from traditional Todas. The modern distinctive family organisation of the 'Christian Todas' is to a greater extent different from 'Toda Family' in the functions of enculturation and socialization of the child.“ (Parthasarathy 1994, s. 90)

²⁷ Jak tvrdil Emeneauův informant Sulli, Todové jsou velmi přátelští a tolerantní. „My Kota informant, the above-mentioned reformer, has also observed to me rather pathetically that the Todas are a friendly people while the Kotas are quarrelsome [...]“ (Emeneau 1967b, s. 305) To možná zapříčinilo i poměrně vysoké procento konvertitů v tomto etniku (Emeneau 1967c, s. 332), které bylo v osmdesátých letech kolem dvaceti procent. (Walker, 1986, s. 58)

Badagové mají světlou pleť, rovné černé vlasy, ženy bývaly tetovány na čele a hrudníku ve věku vhodném pro sňatek. Tradiční Badagové nosí jednoduché oblečení z hrubé, nejčastěji bílé látky s modrými nebo červenými pruhy, muži nosí turban. Vyznáním jsou šivaisté. Vesnice se nazývá *hatti* (*hatti* = *atti* = badagská vesnice, tam. *paṭṭi* = chlév, osada, vesnice, DEDR 3868), řadové jednopatrové domy jsou postaveny z cihel a kamene, střechy jsou pokryty taškami. Společenství se dělí na devět endogamních podkast (frátrií), z nichž se každá dále dělí na exogamní jednotky.

Badagové by rádi získali status registrovaného kmene, což by jim přineslo stejné výhody, jaké mají ostatní kmenová společenství. Určit jejich přesný počet je problematické, protože Census of India zahrnuje Badagy do kannadsky hovořícího obyvatelstva. Zvelebil (2001, s. 129) uvádí, že se jejich počet pohybuje mezi 125–140 tisíci. Některé současné zdroje uvádějí až 350 000 badagských obyvatel.

Badagština je původně dialekt kannadštiny a v dobách čilého obchodního a společenského styku mezi kmeny v oblasti Nílgiři bývala dorozumívacím jazykem.

1.2.4.3 Irulové

Irulové (*Irula*, tam. *iravular* = horské kmeny, DEDR 519) se také jinak nazývají Irular, Iriligar, Iruliga, Iruvan, Villiar. Irulové tvoří součást velkého kmenového společenství, které čítá kolem 6 000 lidí; Zvelebil (2001, s. 77) uvádí přibližně 8 000 mluvčích irulského jazyka. Irulové centrální skupiny tvoří dvě navzájem exogamní skupiny – Vette Kāḍu Irulové (ir. *Vēṭṭe Kāḍu Irula*, *vēṭṭe* = není jisté, pravděpodobně suchý, DEDR 5320, 5342, nebo vně 5498 (Zvelebil 1982, s. 75), ir. *kāḍu* = lesní mýtina vyčištěná pro obdělávání, pole nebo zahrada v lese, DEDR 1438) a Mele Nāḍu Irulové (ir. *Mele Nāḍu Irula*, *mele nāḍu* = horská země (Zvelebil 1982, s. 65)). Tamilové odvozují jméno Irula od tamilského *iru* = černý, DEDR 2552, což není pravděpodobně spávné. Sami Irulové se nazývají *mulli* (Zvelebil 2001, s. 142), což je odvozeno od *mullai*,²⁸ nebo *ēṛla*, k čemuž se vážou tři různé příběhy, které prof. Zvelebil zaznamenal při výzkumu u kmene Irulů (více viz Zvelebil 1982, s. 65).

²⁸ *Mullai* znamená v tamilštině jasmín (TL) a jako literární symbol sangamové poezie označuje lesní a pasteveckou oblast, jednu z literárních krajin, které tvoří pozadí milostných příběhů. V případě *mullai* jde o rodinný život, starostlivé a trpělivé čekání na manžela nebo návrat milého.

Irulové jsou malého vzrůstu, mají tmavou pleť, plochý nos, černé kudrnaté vlasy. Někteří muži ještě dnes nosí turban, ženy se tradičně oblékaly do pruhu látky uvázaného těsně nad prsy, donedávna se tetovaly na čele. V současné době nosí pouze sárí. Vesnici zvanou *motta* (ir., tamtéž, s. 53, viz DEDR 5120) tvořily domy z bambusu s doškovými střechami, dnes stále více ustupující prefabrikovaným domům betonovým, jejichž výstavba je sponzorována vládou.

Irulové žijí ve vesnicích roztroušených v subtropickém pralese. Původně jsou Irulové lovci a sběrači. Džungle byla rozdělena do částí s centrálním shromaždištěm v každé z nich. Na toto místo přinášeli Irulové a Šólegové²⁹ produkty, za něž dostali zapláceno od zvláštních správců. Dnes jsou Irulové také drobnými pěstiteli zeleniny, luštěnin, ovoce a obilí na malých políčkách, která dříve získávali klučením lesa. V současnosti mnoho Irulů ve dne pracuje na čajových a kávových plantážích či u lesní správy. V noci občas, stejně jako v minulosti, loví ještěrky iguany, veverky, krysy a jiné drobné lesní zvířectvo, které je součástí jejich jídelníčku. V současné době platí zákaz lovu vysoké zvěře, ale při rozhovorech se Irulové přiznali, že ilegálně loví dodnes, hlavně jelena sámbara (tam. *kaṭamāṇ*, lat. *Rusa unicolor*, TL), oblíbenou a zdraví prospěšnou pochoutku. Lov se skládá ze zavedených rituálů: přípravy, samotného lovu a zpracování ulovené zvěře. Po zpracování ulovené zvěře se koná hostina, při které jedí nejprve ženy a děti, až poté muži. Játra zvířete se

²⁹ Šólegové (Čo-Ign, Zvelebil 1982, s. 56) patří mezi periferní nilgírské kmeny. Žijí v džungli na severní straně Modrých hor u hranic s Karnátakou. Původně obývali šólu – les náhorní plošiny, z čehož pochází jejich jméno. Hovoří dialektem kannadštiny. Dříve chodili velmi střídavě oblečení, spali venku okolo ohňů na banánových listech. Jejich původní obydlí jsou velmi jednoduchá, chýše jsou postavené z ohnutých bambusových tyčí, jejichž oba konce jsou zapíchnuté do země, a z vnější strany je takto vzniklá kostra pokryta listy a trávou. Uctívají boha Rangu (tam. *Raṅka*) a předky Kárajů a Bilajů (ir. *Kāraya* a *Bilaya*).

Společenství je rozděleno do pěti klanů (*kulam*, TL), které jsou exogamní. Hlavou komunity je jedžamána (ze san. *yajamāna* = obětník, MW), který v případě sporu rozhoduje spolu s několika staršími muži. Základní surovinou jídelníčku Šólegů je proso, které pěstují na malých políčkách. Jídelníček doplňují nalovenou divokou zvěří. Dále se živí sběrem hlíz (například sladkých brambor jam) a rostlin v džungli, sběrem tamarindu, pryskyřice, medu, jeleních paroží a dalších. V současné době pracují jako námezdní síla na plantážích, pro lesní správu jako sběrači lesních produktů a dřeva a jako hlídači.

rozdělí, část se uvaří a obětuje bohu lovu a část sní lovec sám. K lovu se v minulosti využívali psi, nejrůznější pasti, kameny, klacky a kopí, dnes střelné zbraně.

Co se týče sběru, nejvyhledávanější jsou kromě medu lesních a skalních včel i jedlé kořeny, hlízy a houby. Sběr medu je ritualizován podobně jako u „medových“ Jénu Kurumbů³⁰. Irulové si při výpravě za medem vyrobí žebřík z bambusu či lián, který zhotovují přímo v lese, aby nedošlo k nežádoucímu znečištění. Jeden muž zapálí oheň, aby dýmem vykouřil včely z hnízda, sběrač po žebříku sestoupí k hnízdu zavěšenému pod skalním převisem a odřízne plástek do nádoby z tykve nebo bambusu, kterou mu spustí pomocník po provaze z liány.

Irulové své zesnulé pohřbívají v pozici jógina, tj. vsedě se zkříženými nohama. Poblíž každé vesnice je pohřební místo. Hroby jsou označeny kamenem. Vdovci a vdovy se mohou znovu vdát/oženit. Uctívají Višnu pod jménem Rangasámi.

³⁰ Jénu Kurumbové (Jénu Kurumba) neboli Káttu Nájakové (Kāttu Nāyaka, kāttu = tam. *obl.* les, džungle, DEDR 1438) patří mezi periferní kmenová společenství. Jak napovídá jejich jméno (kur. *jēnu* = med (Kapp, Hockings 1989, s. 248), kan. *jēṇ*, *jēṇu*, *tēṇu*, tam. *tēṇ*, DEDR 3268(b)), žijí se hlavně sběrem medu. Sběr medu je přísně ritualizován. Muži se na výpravu za medem včel lesních a včel skalních vždy alespoň týden předem připravují. Nestýkají se se ženami, spí na nových či čistě vypraných pokrývkách, připravují se i vnitřně pokorou a meditací.

Jénu Kurumbové žijí v odlehlých oblastech v husté džungli v taluku Gudalúr na území rezervace Mudumalai (Mudumalai Wildlife Sanctuary). Původně žili a spali venku okolo ohně. Jejich obydlí jsou postavena hlavně z hlíny a štípaného bambusu. Izolované vesnice tvoří obvykle čtyři až pět domů s doškovými střechami. Přední zeď je někdy nabílená a ozdobená malbami mužů a zvířat. Jsou monogamní, náboženstvím animisté a totemisté, dnes silně hinduizovaní. Svobodné ženy žily společně odděleně v jedné chýši a stejně tak děti a svobodní muži. V případě úmrtí jsou děti spalovány, dospělí pohřbíváni.

Dříve nevlastnili a neobdělávali půdu, ale živil se výhradně sběrem lesních produktů a dřeva a lovem divoké zvěře, což praktikují do určité míry doposud. Někteří z nich obdělávají malá políčka, která původně získávali klučením džungle, dnes je jim půda přidělována vládou. Chovají drobné domácí zvířectvo. Pracují také jako námezdní síla na farmách.

Jénu Kurumbové jsou velmi zdatní krotitelé slonů, a tak někteří z nich jsou zaměstnáni úřadem lesní správy jako hlídači a *mahouti* (z hin. *mahāvaṭ*) v národní rezervaci Mudumalai. Pro svou práci se slony si dokonce vytvořili speciální jazyk. Muži jsou skvělí stopaři, ženy zručné košíkářky. Ženy byly tetovány na čele. Kurumbové jsou malého vzrůstu a tmavé pleti, mají výrazné čelo a vlnité až kudrnaté vlasy.

1.2.4.4 Álu Kurumbové a Pálu Kurumbové

Pod názvem Kurumbové je známo sedm převážně exogamních kmenů, jejichž obyvatelé se zabývali lovem a sběrem. Z centrální skupiny jsou to:

Álu Kurumbové (*Ālu Kurumba*),

Pálu Kurumbové (*Pālu Kurumba*, kur. *ālu*, *pālu* = mléko (Kapp, Hockings 1989, s. 248), kan. *pāl*, DEDR 4096).

Z periferní skupiny jsou:

Jénu Kurumbové (*Jēnu Kurumba*, *jēnu* = med (Kapp, Hockings tamtéž), kan. *jēn*, *jēnu*, *tēnu*, DEDR 3268(a),

Betta Kurumbové (*Bēṭṭu Kurumba*, kur. *bēṭṭa* = hora (Kapp, Hockings tamtéž), kan. *bēṭṭa*, *bēṭṭu* = velký kopec, hora, DEDR 5474),

Mullu Kurumbové (*Muḷḷu Kurumba*, kur. *muḷḷu* = trnitý keř (Kapp, Hockings tamtéž), kan. *muḷḷu* = trn, DEDR 4995),

Úráli Kurumbové (*Ūrāḷi Kurumba*, kur. *ūrāḷi* = vesnický náčelník (Kapp, Hockings tamtéž), z kan. *ūr* = vesnice, DEDR 752),

Mudugové (*Muḍuga*, nenalezeno).

Tyto skupiny identifikovali Kapp a Zvelebil. Dodnes však není dělení Kurumbů ustálené a názory na ně se mezi jednotlivými badateli liší. Tyto kmeny jsou rozptýleny po celém Nílgeri.

Geograficky a společensky blízcí Kótům byli Álu Kurumbové a Pálu Kurumbové. Jak uvádí Kapp (Kapp 1978, s. 512), žijí v devíti usedlostech na horním toku řeky Bhavání. Jsou to hlavně obávaní zaříkávači, léčitelé a kouzelníci. Todové si je najímali, pokud chtěli někomu ublížit, protože Kurumbové jsou údajně schopni přivodit smrt či neštěstí na dálku. Tito Kurumbové vystupují v našich příbězích.

Kurumbové mají kulatý obličej s plochým nosem, výrazné lící kosti, kudrnaté vlasy, velmi tmavou pleť a jsou menšího vzrůstu. Jsou to skuteční lidé džungle nejenom pro svůj vzhled, ale také proto, že se dokonale přizpůsobili životu v nílgerských lesích mezi nebezpečnými zvířaty. Kurumbská vesnice se skládá z patnácti až dvaceti chýší.

Kurumbové se živí sběrem, lovem a pěstováním zeleniny a luštěnin na malých políčkách. V současnosti se často nechávají najímat na čajové a pepřové plantáže. Jsou uzavření a vyhýbají se kontaktům s cizinci.

Kurumbové jsou dodnes mezi kmeny, se kterými jsem se setkala (Badagy, Iruly, Tody a Kóty), považováni za obávané čaroděje a léčitele. Jméno Kurumba stále budí respekt. A to i přesto, že jsou kmenová společenství stále více zapojována do života okolní „civilizace“ a jsou konfrontována s moderním způsobem života a myšlení. Jak uvádí Hockings (1980, s. 123), kmenové obyvatelstvo stále věří v magické schopnosti Kurumbů. Věří, že dokáží zabít na dálku, znásilnit ženu bez jejího vědomí, vyjmout orgány z živého těla, vejít zamčenými dveřmi, změnit se v hmyz nebo savce.

Kurumbové byli tak obávaní, že jejich vesnice byly do konce devatenáctého století cílem útoků, několik jich bylo vypáleno a celé rodiny byly vyvražďovány. Obvykle se stávali oběťmi Badagů za časté účasti Todů. Oba tyto kmeny využívaly Kurumby jako šamany a léčitele. Pokud bylo léčení neúspěšné nebo došlo podle Badagů či Todů k úmyslnému způsobení smrti, byl poškozený takto pomstěn. Kurumbové byli také obviňováni z úmrtí lidí během epidemií. Každá nemoc, náhlá smrt, dobytčí mor a podobně byly přičítány zlé moci Kurumbů.

Při rozhovorech s mladým Badagou, který byl vzdělaný a zaměstnaný ve francouzské pekárně v Úty, jsem nevycházela z údivu. Pětadvacetiletý „moderní“ muž, který se ucházel o zaměstnání v Bengalúru (angl. Bangalore), stále věřil v převtělování duchů a bez jakékoli ironie či nedůvěry mi vyprávěl o nutnosti kurumbského ochránce vesnice.³¹

Kurumbové jsou stále důležitou součástí života Badagů. Každá vesnice dříve měla jednoho zvláštního Kurumbu, který chránil její obyvatele před zlou mocí a kouzly ostatních Kurumbů. Jeho funkce byla celoživotní a přecházela z otce na syna. Tento Kurumba každý rok strávil nějaký čas v badagské vesnici, spal na verandě domu vesnického náčelníka a dostával jídlo. Jeho povinností byla také účast na zahájení výsadby. Jím prováděné rituály byly nutné pro úspěch úrody. Kurumba rozoral první brázdu na poli. Při sklizni jako první sklídl část úrody. Také v kótských

³¹ Tento Badaga také vyprávěl o tom, jak Kurumba posedl jeho přítele, který ztratil vědomí a „vytřeštěně koukal a z úst mu tekla pěna“. Podle symptomů se nabízí vysvětlení, že Badaga pravděpodobně prodělal epileptický záchvat. Nicméně mladý Badaga toto vysvětlení nepřijal a byl si jistý svým názorem.

vesnicích byl vždy Kurumba, který fungoval jako hlídač a měl za úkol chránit obyvatele před magií ostatních Kurumbů.

Pro kmeny poskytovali Kurumbové důležité rituální nástroje, které získávali z produktů, jež se vyskytovaly pouze v jimi obývaných lesích. Například hole, které se používaly při tanci na „druhém“ pohřbu, a stojany, na kterých se při pohřbu obětovali buvoli.

Z velkého množství asi dvaceti kmenů, které obývají rozsáhlou nílgirskou oblast, jsem představila pouze část. Soustředila jsem se na kmeny centrální skupiny, které žijí v blízkosti Kótů a které s nimi měly v minulosti intenzivnější vztahy. Díky tomu o nich nacházíme zmínky v kótských příbězích, které jsou hlavním předmětem této práce.

Kmeny centrální skupiny se všeobecně vyznačují vyšší životní úrovní a mnozí obyvatelé těchto kmenů dnes pracují jako uznávaní zaměstnanci státních a soukromých organizací. Při cestách po Modrých horách jsem navštívila také vesnice některých kmenů z periferní skupiny. Vesnice těchto kmenů se často nacházejí hluboko v džungli, a tak se k jejich obyvatelům jen velmi složitě dostává lékařská péče či vzdělání a informace. Rozdíl v životním standardu mezi těmito kmeny a kmeny centrální skupiny je zřetelný.

1.3 Kótové dříve a dnes

Kótové jsou původně řemeslníci, drobní zemědělci a hudebníci z oblasti travnatých pastvin. Vyskytují se ve všech talukách, největší koncentrace je v taluku Úty. Celé kótské společenství žije v sedmi vesnicích:

Kolmél (kot. Kolme·l, tam. Kollimalai),

Kurgódž (kot. Kurgo·j, tam. Cōlūr Kōkāl),

Kaláč (kot. Kala·č, tam. Kutalūr Kōkāl),

Porgár (kot. Porga·ṛ, tam. Putu Kōttagiri),

Kinár (kot. Kina·ṛ, tam. Kīl Kōttagiri),

Tičgár (kot. Tisga·ṛ, tam. Tirucikāṭi),

Ménár (kot. Me·na·ṛ, tam. Kūnta Kōttagiri), viz přílohu Kótské vesnice.

Kótové věří, že po příchodu Badagů se rozptýlili do sedmi vesnic proto, aby se tak před nimi chránili. Některé rodiny žijí v Úty, Kúnúru, Gudalúru, Wellingtonu a Kójambuttúru. Přesto ale udržují silné pouto se svými kótskými vesnicemi a děti se stále učí kótsčinu jako mateřský jazyk. Až do počátku 19. století žili Kótové převážně izolovaně od lidí z nížin.

Kótové jsou střední postavy, mají světlou pleť měděného odstínu, černé vlnité vlasy, které hlavně starší muži nosí dlouhé, volně svázané do uzlu či rozpuštěné. Ženy si vlasy svazují do typického účesu zvaného *kočkoṭ* (*koč* = svazek z rostlin, DEDR 2050, *koṭ* = chomáč vlasů, DEDR 2049, viz část Fotografická příloha), který vznikne tak, že se dva prameny vlasů zapletou přes podložku z rostliny zvané *maṇḍu* (*maṇḍ* = hlava, DEDR 4682, *pu* = květ, 4345, lat. *Crotolaria formosa*, etym. od kótských informantů). Mají oválnou tvář, rovné vystupující čelo, hnědé, hluboko zasazené oči, menší rovný nos a malou bradu. Ve vesnici se i dnes kótské ženy nejčastěji pohybují v tradičním oděvu zvaném *ki·r* (DEDR 1616) z hrubé bílé látky bez vzoru a ozdob zvané *dubiṭk* (pravděpodobně z hin. *dupaṭṭā* = šál, prostěradlo, obal, McG). Volná látka se uvazuje přes ňadra a okolo pasu. Přes ramena mají přehozen další kus bílé látky *dubiṭk* nebo bílé látky s barevnými pruhy zvané *vara·d* (není v DEDR) nebo v menším provedení *muṇḍ* (DEDR 4947, viz část Fotografická příloha). Ženy musejí chodit po vesnici bosé, nesmí nosit náušnici v nose, ale nosí stejně jako hinduistky prstýnky na noze *meṭṭi* (tam. DEDR 5056). Vdané ženy si musejí zaplétat

vlasý do tradičního účesu *kočkoť* a dívky, které již menstrují, mohou nosit tento účes dobrovolně. Mladé ženy si na cesty mimo vesnici oblékají sárí a splétají si z vlasů cop.

1.3.1 Etymologie slova Kóta, kótština

Jméno Kóta má v nilgírských jazycích různé varianty. Angličané z nich vytvořili mnoho tvarů, například Cohatur, Kohatur, Kotar, Kothur (Wolf 1997, s. 4). Dnes se používá ustálený termín Kota, Kotas (angl. pl.), tamilsky *Kōtta*, někdy s variantou *Kōtta*. Název města Kótagiri se píše s dentálním t – *Kōttakiri*. České Kóta se odvíjí od tamilského výrazu. V této práci budou používány české verze Kóta, Kótové, kótský. Kótové jsou známí také jako Koter, Kotharu, Kothewars (Aiyappan, 1948, s. 118).

Kótové sami se nazývají *ko·v* (Kóta, DEDR 1762). Pokusíme se o etymologický rozbor slova *ko·v*. Dle Aiyappana kořen *ko-* nebo *ku-* znamená hora (tamtéž, s. 118). Dle DEDR 1762 kótský termín *ko·v* označuje muže Kótu, *ko·ty* znamená kótská žena, *ko·v mog* kótské dítě a vesnice se nazývá *ko·ka·l* (*ko·* viz níže, *ka·l* = *v*, kótská vesnice, DEDR 1484)³².

DEDR nabízí několik dalších variant. V tamilštině má *kō* mnoho významů, které jsou pro náš případ relevantní a které by nám mohly pomoci vypátrat etymologii názvu kmene: DEDR 1762 hrnčič, 2178 hora. Pokud by bylo jméno kmene odvozeno z tamilštiny, nabízely by se dle DEDR následující možnosti. Hrnčič by mohl souviset s jedním z kótských tradičních řemesel. Zdůrazněme, že toto hrnčičství je výsadou žen. Mohli tedy Kótové dostat své jméno podle řemesla, které provozují? Další možností je jméno odvozené od slova hora; tedy lidé, kteří žijí v horách. *Tamil lexicon* uvádí pro tamilské *kō* mimo jiné překlad kráva či býk. Toto slovo pochází ze sanskrtského *gō* = vůl, kráva (MW). Jeden ze stvořitelských příběhů (příběh č. 5, *Jak kótský lid přišel do vesnice Kolmél*, v nových textech a příběh č. 2, *How Kiturpayk taught the Nilgiri people and assigned the original villages to the three castes*, v *Kota Texts*, s. 40) vypravuje, jak vznikla kótská vesnice poté, co kráva vybrala místo *ko·ka·l*. Lze usuzovat, že *ko·ka·l* by mohlo být překládáno jako kráva *ko·*, která našla místo pro žití *ka·l*. Wolf uvádí (2005, s. 6), že dle lidové etymologie se slovo pro kótskou vesnici *ko·ka·l* odvozuje jako kravská noha, „cow leg“.

³² Toto slovo je mnohovýznamové a znamená také noha, chodidlo, čtvrt'; DEDR 1479.

Kóština patří spolu s tamilštinou, malajálámštinou, kannadštinou, todštinou, badagštinou, tulu a koḍagu k jihodrávidské podskupině jazyků. Dle M. B. Emeneaua je spíše blízká tamilštině a malajálámštině než kannadštině. Kótové nazývají kóštinu *ko·v ma·nt* (= slovo, jazyk, DEDR 4834), „jazyk kótského lidu“. Kótové mi sdělili, že mezi kóštinou jednotlivých vesnic jsou drobné dialektové rozdíly (viz kap. 2.3.3). Vliv na jazyk má umístění vesnice v regionu a obyvatelé, kteří ji obklopují. Nejčastěji má vliv na kóštinu badagština a todština. Protože jsou Badagové v početní převaze a oblasti Nílgiri ekonomicky dominují, bylo v dobách výměnného obchodu nutné, aby příslušníci všech kmenů hovořili badagsky. Badagsky dodnes hovoří starší generace Kótů. V kótských vesnicích geograficky blízkých vesnicím todským, jako je Kurgódž, hovoří starší a střední generace todsky, ačkoli se traduje, že todštinu ovládají pouze Todové. Díky školství se v oblasti rozšířila angličtina a tamilština. Anglicky hovoří hlavně mladší generace a muži střední generace, kteří na rozdíl od žen měli snadnější přístup ke vzdělání. Kromě dětí do šesti let jsou všichni Kótové minimálně bilingvní. Většina Kótů ovládá tamilštinu, která je hlavním regionálním psaným jazykem a funguje jako místní „lingua franca“.

1.3.2 Tradiční vesnice a bydlí

Jak už bylo řečeno, Kótové jsou soustředěni do sedmi vesnic, které jsou rozptýleny po celém Nílgiri; viz přílohu Mapa Nílgiri. Šest vesnic se nachází na náhorní plošině. Kótskou vesnici zvanou *ko·ka·l* tvoří ulice řadových domů zvaná *ke·r* (*ke·ry*, *ke·r* = ulice, exogamní divize v kótské vesnici, tam. *cēri* = město, vesnice, osada, ulice, DEDR 2007), ve kterých bydlí vždy určitý klan, který je exogamní skupinou. Klan nemá žádné specifické jméno, ale každá ulice *ke·r* má jméno, které usnadňuje orientaci ve vesnici a identifikaci osoby, která z ní pochází. Např. *naryke·r* (*nary* = prostřední ze tří exogamních divizí kótské vesnice, DEDR 3584), *ake·r* (*a-* = to, co je vzdáleno, DEDR 1), *ike·r* (*i-* = to, co je blízko, DEDR 410), *ki·ke·r* (*ki-* = spodní, východní, DEDR 1619), *me·ke·r* (*me·* = horní, západní, DEDR 5086). Pro Kóty má tedy *ke·r* význam hlavně jako označení určité společenské skupiny příbuzných. Dle Mandelbauma je *ke·r* sídlo patrilineárního klanu (Mandelbaum 1938, s. 16).

Protože jsou vesnice rozptýlené na poměrně velkém území, lze mezi nimi nalézt určité rozdíly, a to nejenom jazykové. Některé vesnice jsou tradicionalistické, jiné modernistické. Kurgódž je vesnice, kde Kótové stále udržují určité rituály, jako například druhý pohřeb, uchovávají znalost tradičních řemesel, dodnes se zabývají dojením polodivokých buvolů. Wolf dokonce uvádí, že vesničané udržují do určité míry společenské a rituální vztahy s Tody (Wolf, 1997, s. 6). Bohužel jsem neměla možnost ověřit, zda totéž platí i v roce 2007, tj. o deset let později. Ve vesnici Tičgár dodnes ženy provozují hrnčířství, ale hrnce vyrábějí pouze za účelem použití při kótských slavnostech. Také zde se stále chovají buvoli. Původní sídlo Kótagiri, dnes jedno z horských nílgirských středisek, byli Kótové v roce 1910 nuceni pod nátlakem Angličanů opustit.³³ Lidé se přestěhovali do nové vesnice Aggál, vzdálené 7 km, která byla následně zničena při sesuvu půdy. Po této nešťastné události se vesnice přesunula do blízkosti původního Kótagiri, nazývá se Porgár nebo Putu Kótagiri (tam *putu* = nový, DEDR 4275) a domy zde z velké části postavila vláda. Obyvatelé této vesnice smýšlejí velmi moderně, stejně jako obyvatelé Kolmélu. Ménár leží nejjižněji z vesnic a také nejbližší kótské zemi mrtvých. Tičgár, Porgár a Kinár jsou geograficky blízké a obyvatelé se společně účastní některých obřadů, které nesdílejí s ostatními čtyřmi vesnicemi. Mezi těmito třemi vesnicemi jsou také velmi časté sňatky. Nejhorší osud v moderních dějinách zasáhl vesnici Kaláč.³⁴ Původně největší kótská vesnice se vlivem migrace změnila v malé město Gudalúr a Kótové byli vytlačeni na okraj. Dnes zde žije pouze několik rodin, jejichž počet nestačí na to, aby mohly být prováděny náboženské rituály.

³³ S přesunem vesnice Kótagiri je spojen poněkud kuriózní příběh: „The government built two latrines, one for males, one for females, and the government ordered that the Kotas use them. The priest and headmen and diviners had a council about it, but they wanted to ask the *pembačol*, the woman who becomes possessed to the music of the flute. The woman who was consulted forbade the use of latrines, and when a council of the whole tribe was called, the decision was taken to move the entire village. The proponents of this move tellingly argued that the smell of the new institution would offend the sensibilities of the village gods. To avoid offending either British or divine powers, the whole community was shifted to a new locale.“ (Mandelbaum 1941a, s. 24)

³⁴ Ve vesnici Kaláč jsou podle mého informanta Néhrúa pouze asi tři rodiny. Jeden muž nemá žádné syny, a tak se stěhuje do vesnice Kolmél, protože se tam vdala jeho dcera. Druhá rodina měla jenom jednoho syna a stěhují se k příbuzným.

Kótsky se dům nazývá *pay* (DEDR 3948). Tradiční dům je postaven z cihel, cementu, malty a dřeva, střechu pokrývají došky nebo pálené tašky a nově i vlnitý plech. Po zavedení restrikcí na těžbu dřeva se dřevo z lesů nahrazuje hotovými výrobky, jako jsou okna a dveře, které kupují na trhu, přestože jsou Kótové tradičně velmi zruční tesaři. Domy jsou postaveny v řadách na rovných plošinách. Dům je asi 8 m dlouhý a 7 m široký. Skládá se ze čtyř částí: otevřené verandy *payva-l* (*va-l* = vstup, dveře, DEDR 5354), předního pokoje *kuḍl* (DEDR 1655), zadního pokoje s černou kuchyní *uḷvay* (*uḷ* = vnitřek, v, DEDR 698, *vay* = místo, DEDR 5549) a prostoru pro hygienu *kaḷva-l* (= koupelna, DEDR 1369) v zadní části domu.

Přední pokoj je největší, užívá se ke spaní a k běžnému životu. Po celé jedné straně je ve výšce jednoho metru od podlahy upevněno prkno, které slouží jako postel *palgu* (z hin. *palaṅg* = postel), prostor pod ním zvaný *kata-s* (není v DEDR) slouží jako prostor úložný. Snížením stropu vzniká prostor *aṭṭ* (= půda, podkroví, DEDR 93) pro uchovávání obilí a pro uskladnění náradí, přístupný po žebříku. Kuchyně, do které se vchází přes *kuḍl* (= přední pokoj domu, DEDR 1655), je menší, v části jsou police nebo plošina na ukládání nádobí a v rohu je pec *elka-l* (= ohniště mezi dvěma kameny, DEDR 2857). Jednu její část opět tvoří místo na spaní *gansartil* (není v DEDR). Někdy se kuchyně používá kromě vaření také ke koupání a mytí nádobí. Většina domů má v zadní části místo *kurjl* (= přístřešek, koupelna kótského domu, DEDR 1655), které slouží k praní a hygieně. V dnešní kótské vesnici je možné spatřit i typický indický dům, který je větší, má více pokojů a kromě černé kuchyně zahrnuje i místo na vaření s elektrickým či plynovým vařičem.

Výstavba domu je zahájena v příhodnou dobu, základy se obvykle začínají kopat mezi devátou a desátou hodinou ránní. Z okolí vesnice jsou sneseny kameny do základů a probíhá rituál, při kterém strýc – matčin bratr – vzývá bohy: „Pane, na tomto místě odted' započíná stavba domu, který bude stát čelem k slunci. Ať postupuje dobře s pomocí Lakšmí, Sarasvatí, Paraméšvarí, Ajnóra a Amnór, ó bože!“ (Varghese 1974, s. 114) Základní kámen se pokládá s pomocí kněze. Dřevěné části domů obvykle vyrábějí místní tesaři, pokud seženou materiál, stejně tak došky na střechu. Ty jsou často nahrazeny pálenými taškami, které si Kótové také vyrábějí sami. V poslední fázi je postaveno ohniště. Významnou součástí domácích rituálů je obřad „otevření domu“ *pudpay ukyḍ* (*pud* = nový, DEDR 4275, *pay* = dům, *uky-*, *uk-* = vstoupit, DEDR 4238), kterým se zahajuje užívání nového příbytku. Ráno přijde do

domu kněz a starci z vesnice, každý přinese malý košík s obilím a posvátnými listy. Předají je bratrovi matky a vzývají božstva. Na ohništi, které je poprvé a obřadně zapáleno, ženy připraví pro hosty jídlo z donesených surovin a koná se hostina. Jak vyplynulo z výzkumu, dříve tento obřad doprovázela hudba a tanec.

K základnímu vybavení kótské domácnosti patří rohože na spaní, někdy i nízké malé postele, hliněné nádoby, koše, měděné, bronzové, hliněné a plastové nádoby. V současnosti jsou kótské vesnice elektrifikované, v několika domech je zaveden telefon; dle mého informanta bylo první telefonní spojení zavedeno v roce 1987, a to do vesnice Porgár. K modernímu vybavení patří televizní přijímač, rádio, mobilní telefony, elektrický vařič, a v jednom domě jsem objevila dokonce pračku.

1.3.2.1 Kolmél

Místo našeho terénního výzkumu, vesnice Kolmél, se nachází v malebné lokalitě. Je vystavěna na mírně se svažující ploše obklopené políčky a zalesněnými horami (viz přílohu Mapa Kolmél). Vnitřní část vesnice, která se nazývá *u/gu-!* (*u!* = vnitřek, v, DEDR 698, *gu-!* = suf. pl.), je čistě kótská a má pevně vymezené hranice. Administrativně je ale Kolmél vesnice mnoha komunit a náboženství. V těsné blízkosti žijí Tamilové a další nekótsí obyvatelé zvaní *ka-ro-n* (*ka-r* = džungle bez stromů, neobděláná půda, neoplocené pole, *ka-ro-n* = ten, který nepatří do vlastní rodiny, DEDR 1438), kteří tvoří určitou část obyvatel vesnice, ale nejsou užší součástí kótské vesnice *ko-ka-!*. Živí se převážně prací na kótských polích a drobným obchodem. Nesmějí vstupovat na posvátná kótská místa ve „vnitřní“ části vesnice s výjimkou jediného dne, kdy se při svátku Kambatrája otevírají chrámy.

Kolmél se skládá ze tří hlavních částí zvaných *ke-r*. Nejvýše položena je část *ike-r*, která se dělí na *koryke-r* a *gage-r* (není v DEDR), prostřední je *narykey-r* a nejnižněji stojí část *ake-r*, rozdělená na *ki-ke-r* a *talke-r* (*tal* = hlavní, horní, nad, nadřazený, DEDR 3103). Uprostřed vesnice se nachází posvátné místo *guryva-!*, na kterém stojí tři kolmélské chrámy (*gury* = chrám, DEDR 1655, *va-!* = vstup, dveře); před *guryva-!*-em se nachází prostranství zvané *pača-!* (= otevřená travnatá plocha před kolmélskými chrámy, DEDR 3821). Mezi velmi významné body vesnice patří domy knězů zvaných *doḍvay* (*doḍ* = velký, DEDR 3491, *pay* = dům), dále místo, kam vstoupila dle mýtu kráva a určila lokalitu jako nové sídlo Kótů, tzv. dům vztyčeného kůlu *kab iṭ pay* (*kab* = cukrová třtina, DEDR 1288, dle informanta Néhrúa kúl, *iṭ-* =

postavit, upevnit, DEDR 442, kap. 2.3.4.2), a *de·r kal* (*de·r* = bůh, posedlost média bohem, DEDR 3459, *kal* = kámen, milník, DEDR 1298), který se nachází před domem *mundka·no·n-a z koryke·r, toṇḍat* (není v DEDR) – vyvýšené místo vyznačené kameny, první místo, na které *mundka·no·n-ové* poprvé položí oheň při zahájení slavnosti Kambatrája.

Obyvatelé každé kótské vesnice mají v oblibě určité konkrétní místo, velmi často spjaté se sociálním a kulturním životem. Ve vesnici Kolmél je tímto místem *pača·l* (DEDR 3821), travnatá plocha, která tvoří centrum vesnice a která se nachází před chrámy. Je to místo, kde Kótové odpočívají, povídají si, provádějí důležité rituály a kde si hrají jejich děti.

1.3.3 Sociální struktura

Sociální struktura kmenových společenství má všeobecně tendenci se přizpůsobovat svému okolí. Navíc tyto změny probíhají velmi rychle a často nečekaně. Informace v této kapitole jsou čerpány z literatury a z terénního výzkumu. Ten jsem v Nílgeri prováděla naposledy před pěti lety, a tak je pravděpodobné, že některé údaje v této kapitole již nemusejí být aktuální.

1.3.3.1 Rodina *kuṛm*

Kótská společnost je patrilinéární, způsob bydlení je patrilokální. V domě rodičů zůstává až po zbytek života pouze nejmladší syn se svojí rodinou a po smrti svého otce dědí dům. Starší syn zůstává po svatbě v rodičovském domě pouze do doby, než se ožení jeho mladší bratr. Poté dům se svojí rodinou opouští. Povinností rodičů je postavit každému synovi dům, který navazuje v linii na rodičovský. Dívky se stejně jako v indické společnosti stěhují do domu svého manžela. V každé rodině je nejvyšší autoritou nejstarší muž. Vztah otce a synů je z velké části založen na ekonomické spolupráci. Nejstarší syn přebírá po otcově smrti odpovědnost za rodinu.

Kótové jsou obvykle monogamní, méně častá je polygynie. Pokud žena neporodí syna, muž se může znovu oženit. Svatby se konají v postpubertálním věku. Sňatek je považován za posvátnou povinnost mužských členů domácnosti, svobodný muž je hříšník. Povinná je endogamie v rámci kmene. Varghese uvádí (Varghese 1974, s. 167), že v roce 1958 byl osmnáct měsíců bojkotován kótský mladík, který se oženil s ženou mimo své kmenové společenství. Dnes se používá

mnohem přísnější trest: pokud se Kóta ožení či kótská žena vdá mimo kótské společenství, jsou vyhoštěni a veškeré styky s nimi jsou přerušeny. Pro dotyčné platí přísný zákaz vstupu do kótských vesnic. V současnosti je znám případ Kóty z vesnice Tičgár, která se provdala za křesťanského Tamila a sama ke křesťanství konvertovala. Změnila si jméno z Párvatí na Mary. Sňatky jsou časté mezi obyvateli jednotlivých vesnic. Obvyklé a nezvykle časté, podobně jako u Todů, jsou rozvody.

Nejmenší sociální jednotkou je rodina. Nukleární kótskou rodinu tvoří muž, žena a děti nebo méně často muž, dvě ženy a děti. Rozšířenou rodinu tvoří muž, žena, ženatý syn s rodinou a děti. Ženy mají zodpovědnost za důležitá rozhodnutí týkající se rodinného života. Hrají i aktivní roli v ekonomice, s pomocí různých vládních i nevládních organizací zakládají tzv. svépomocné skupiny Self Help Groups. Jsou aktivní ve všech společenských i náboženských sférách, jsou velmi emancipované.

Vlivem hinduistického okolí a vlivem dalších faktorů, jako je rostoucí vzdělanost a informovanost, se manželství stává stálejším. Lze předpokládat, že se postupně bude měnit i pohled na rozvod a ten tak nebude snadným, a tudíž běžným.

1.3.3.2 Vesnická rada *ku·ṭm*

Hlavním orgánem kótské vesnice je vesnická rada mužů *ku·ṭm* (= schůze, rozmluva, DEDR 1882). Jde o neformální radu starších, která zahrnuje kněze, představeného vesnice a starce. Členy vybírá kněz z různých částí vesnice zvaných *ke·r*. V kótském společenství je tendence řešit spory uvnitř vesnice s pomocí rady *ku·ṭm*. Pokud nastane nutnost řešit problém, *ku·ṭm* zasedá na prostranství před chrámy. Nejčastěji řeší záležitosti týkající se vlastnictví, půjček, pozemků, rodinných sporů, cizoložství, rozvodů, vydává různá povolení, určuje nejpříhodnější dny pro konání různých oslav a druhého pohřbu (viz kap. 1.3.7) a podobně. Rada *ku·ṭm* je zároveň zodpovědná za pořádek v komunitě s ohledem na její nepsané normy. *Ku·ṭm* ukládá za přestupky proti normám trest. Mírnější trest je pokárání a pokuta, přísnější je vyloučení ze společnosti. Vyloučený člověk je bojkotován všemi obyvateli vesnice, nesmí mu být podáno jídlo ani voda, je považován za nečistého a nesmí se účastnit oslav ani jiných společenských akcí vesnice. Pro zrušení trestu musí dotyčný před radou *ku·ṭm* přiznat vinu a přísahat, že se přečin nebude v budoucnu opakovat. Musí také zaplatit pokutu.

Ku·tm je nejvyšší orgán a bez jeho povolení nesmí nikdo řešit přestupky na policii ani u soudu. Rada *ku·tm* stále platí za nejvyšší instanci a její rozhodnutí jsou velmi striktně dodržována všemi členy společenství. Obvykle nikdo, koho se rozhodnutí týká, tomuto rozhodnutí neodporuje. Je zřejmé, že se *ku·tm* těší velkému respektu a je efektivním prostředkem sociální kontroly. Příkladem může být již zmíněný případ Kótky Mary. Navíc je to instituce, která udržuje morálku a která prostřednictvím svých nástrojů, jako jsou pokuty a pokárání, také napomáhá kótskému společenství zachovat si náboženské přesvědčení a praktiky.

Ku·tm se koná buď neplánovaně, to pokud je třeba řešit spory či plánovat dny pro rituály, nebo v případě příprav na výroční slavnost Ajnór Amnór³⁵ v pravidelném termínu po dobu tří nocí. V tomto případě je povolán *te·rka·rn*³⁶ (= médium, DEDR 3459), kterého posedne bůh a jehož se účastníci zasedání dotazují na různé informace ohledně plánované slavnosti. Zasedání svolává vesnický předák *gotga·rn* (= pokladník vesnice, DEDR 2093),³⁷ často na žádost někoho z obyvatel vesnice. Shromáždění se smí účastnit všichni muži rodiny, ale pouze nejstarší muž z rodiny smí promlouvat. *Ku·tm* jedné vesnice se může zúčastnit zasedání rady *ku·tm* jiné vesnice. Pro řešení velkých sporů a celokótských záležitostí zasedá rada *ku·tm*

³⁵ Ajnór a Amnór jsou hlavní kótská božstva. Každý rok se koná ve všech kótských vesnicích slavnost na jejich počest, které Kótové říkají festival Ajnór Amnór nebo festival Kambatrája, viz kap. 1.3.8.

³⁶ Je velmi složité najít přesný český výraz, který by vystihoval podstatu *te·rka·rn*-a. Není to osoba, která by se věnovala magii nebo léčitelství po celou dobu svého působení ve „funkci“ či která by byla stále posedlá bohem. *Te·rka·rn* se stává posedlým bohem a bůh skrz něj promlouvá pouze při určitých příležitostech.

Anglicky se *te·rka·rn* překládá jako diviner. To v češtině znamená senzibil, hadač, prorok či proutkař. Ani jedno z těchto slov poslání *te·rka·rn*-a přesně nevystihuje. Ani slovo duchovní, které by se nabízelo, přesně nevystihuje povahu této osoby, neboť *te·rka·rn* se nevěnuje žádným duchovním záležitostem. Ani šaman není pro tento případ přesný výraz. Šaman má magické schopnosti, stává se posedlým, ale věnuje se především léčitelství, což není náš případ. Snad nejvhodnější je použít slovo médium – prostředník, kterým promlouvá bůh.

³⁷ *Gotga·rn* je vesnický pokladník, stará se o vzácné šperky a mince, které se obětují bohům, zároveň je to politický náčelník, který svolává radu *ku·tm*. Jeho dalšími úkoly je oznamovat úmrtí celé vesnici a spravovat finance plynoucí z poplatků a pokut. Hlavní *gotga·rn* pro všech sedm vesnic sídlí v Ménáru.

všech sedmi vesnic v Kótagiri poblíž chrámu boha Ajnóra a chrámu bohyně Amnór nebo v Úty, kde k tomuto účelu vlastní Kótové dům.

Vzhledem k tomu, že stále větší počet Kótů pracuje a studuje mimo vesnici, region, a dokonce i stát, lze předpokládat, že placení pokut za neúčast na slavnostech vymizí. Pravda je, že i ti, kteří žijí velmi daleko – například jeden můj informant studuje ve Velké Británii –, se snaží každý rok na hlavní slavnost přijet. Nicméně je zřejmé, že mnozí si nemohou volno či prázdniny naplánovat podle potřeb kótské tradice, a tak nemohou být sankciováni.

1.3.4 Náboženství Kótů

1.3.4.1 Bohové

Středobodem kótského sakrálního světa je bůh či bohové. Kótové se nemodlí ke specifickému bohu, ale zmiňují všeobecně „boha“ *de·r* (slovo sanskrtského původu – *deva*) či *dēr/tēr* (slovo drávidského původu, bůh, posedlost bohem, DEDR 3459). Tento bůh má dvě základní formy: mužskou – tj. Ajnór (*Ayṇo·r*), „bůh otec“ – a ženskou – tj. Amnór, „bohyně matka“ (*Amno·r*, *amn* = matka, DEDR 183).

Bůh Kóty stvořil, všemu je naučil, poskytl jim vše k živobytí, naučil je všem řemeslům. Tento bůh je odlišný od hinduistických božstev a je pouze a jenom kótský, u jiných kmenových společenství se nevyskytuje. Bohové nemají antropomorfickou podobu, jakou mají božstva hinduistická, ale jsou vtěleni v přírodě, ohni, kamenech, stromech či nástrojích spojených s lovem a kovářstvím. V těchto podobách bohové obývají domy Kótů, chrámy a kovárny. Bohové jsou ochránci Kótů a bohy plodnosti a Kótové jim vzdávají úctu při každoroční největší slavnosti Ajnór Amnór či pod názvem Kambatrāja (*Ka·mmaṭrayṇ*, otec Kámmatr, *ayṇ* = otec, DEDR 196, či *Ka·mmaṭra·yaṇ*, *a·yan* = z tam. *aiyā* = pán, TL) ve vesnici Kolmél. Tento bůh a jeho formy jsou mezi Kóty z různých vesnic známi pod různými jmény. Navíc každá vesnice má svá božstva specifická, převážně hinduistická.

Kótské náboženství je částečně hinduizované, nicméně podstatná část uctívání stále směřuje k tradičním božstvům kmenovým. Kmenová božstva mají stejně jako hinduistická více jmen, ale nemají tak diferencované funkce.

Ve vesnici Kolmél stojí tři chrámy, chrám boha Ajnóra (někdy nazývaného *Doḍayṇo·r*, *doḍ* = velký), chrám bohyně Amnór a dále chrám boha Kunajnóra; Kunajnór je „malý bůh otec“ (*Kunayṇo·r*, *kun* = malý, DEDR 1646), což je další forma

boha. Tyto formy boha se ve vesnicích Kolmél, Porgár, Kinár a Tičgár nazývají *Ka-mmaṭrayaṇ* nebo *Ka-mmaṭra-yaṇ*. Na hranici vesnice stojí chrám boha Ranganátara (*Raṅgrayaṇ*), *raṅga* je hala pro shromáždění v chrámu (Liebert 1976, s. 236), podrobněji viz příběh č. 22, kap. 2.3.5.4). Poblíž vesnice se nachází chrám bohyně smrti a neštovic Máriaṅman (tam. *Māriyaṅman*, tamtéž, s. 174), kde se Kótové modlí a kde každý rok při festivalu na počest této bohyně provozují hudbu.

Vesnice Kurgódž má tři božstva: Ajnóra, Amnór a Kunajnóra. Dle Wolfa (Wolf 1997, s. 9) existoval ve vesnici původní kamenný bůh *de-r kal* ještě dříve, než byli tradiční kótské bohové převzati z ostatních vesnic. V Emeneauových *Kota Texs* (s. 54-62) je v příběhu *Origin of the gods at Kurgo-j* popsáno, jak tento kamenný bůh *kal de-r* byl přenesen z vesnice Kaláč do vesnice Kurgódž. Obě tyto vesnice jsou dodnes do určité míry propojeny. V obou se na oslavu tohoto boha slaví svátek. Kótové z obou vesnic také uctívají boha lovu *veṭka-r ayaṇ-a* (*veṭ* = sekat, zásek, DEDR 5478) v malajálamském chrámu na okraji Gudalúru. Není bez zajímavosti, že dva klany ve vesnici Kaláč pocházejí z vesnice Kurgódž, třetí pochází z vesnice Ménár. V Kurgódži mají Kótové ještě další dva hinduistické chrámy: jeden je zasvěcen bohyni Sikamn (tam. *Cikamn*) a jeden bohyni Úkéravn (tam. *Ūkēraṅman*), formám tamilské bohyně Máriaṅman (viz výše).

Ve vesnici Kaláč stojí dva kótské chrámy, které jsou ale neudržované, protože zde není dostatečný počet obyvatel, aby byli vybráni kněží, a tudíž aby byly prováděny obřady. Jeden chrám je zasvěcen bohu Ajnórovi, druhý bohu *Karprayaṅovi* (*karp* = temnota, démon, DEDR 1395). Tento chrám je ukrytý tak, aby nebyl vidět a aby bůh neviděl ven. Údajně je toto božstvo tak mocné, že kněz posedlý bohem nemůže promlouvat ve vesnici Kaláč, ale musí jít do vedlejší vesnice, kde se ho Kótové vyptávají v kannadštině a on odpovídá v malajálamštině (Wolf 1997, s. 10).

Ve vesnici Ménár mají chrám boha Ajnóra, chrám boha Kunajnóra a chrám bohyně Amnór. Dále se ve vesnici nachází chrám bohyně Máriaṅman a chrám bohyně Badrakálijaṅman (tam. *Patirakāliyaṅman*) – tedy bohyně Kálí v její dobré a šťastné podobě.

V Tričigádi je postaven chrám boha Ajnóra a chrám bohyně Amnór, které se zde nazývají také Kambatíšvaran (tam. *Kampaṭicuvaraṅ*) a Kambatíšvari (tam. *Kampaṭicuvāri*), což jsou potamilštěná jména, *Īcuvaraṅ* (ze san. *īśvara* = pán, nejvyšší pán, který vládne vesmíru, Liebert 1976, s. 109) je jméno pro Šivu, *Īcuvāri* je

jméno pro Párvatí. Ve vesnici se nachází posvátný kámen ve tvaru obdélníku, symbolizující boha deště Kanátrajna (*Kaṇa-trayṇ*, není v DEDR). Věří se, že tento kámen se stěhuje z místa na místo, viz příběh č. 18, kap. 2.3.5.2.³⁸ Prý to znamená, že bůh Kanátrajn upozorňuje lid na svoji stálou přítomnost. K vesnici patří tři hinduistické chrámy, které se nacházejí v okolí. Jsou zasvěcené bohu Ranganátarovi, bohyni Mágáli (tam. *Māgāli*, podoba Kálí s deseti hlavami, deseti rukama a deseti nohama) a bohu Krišnovi (tam. *Kriṣṇa*).

Stejně tak vesnice Porgár má na svém území dva kótské chrámy a v okolí tři hinduistické chrámy zasvěcené stejnému božstvu.

Ve vesnici Kinár se nacházejí tyto chrámy: chrám kótského boha Ajnóra, chrám kótské bohyně Amnór a tři chrámy zasvěcené hinduistickému božstvu, tedy chrám boha Ranganátara, chrám bohyně Mágáli a chrám boha Munišvaru (tam. *Munīcuvāra*, podoba boha Šivy oblíbená v Tamilnádu, pán *muni*, *muni* = světec, mudrc, věštec, jméno světce prohlášeného za boha (Liebert 1976, s. 184–185)).

1.3.4.2 Chrámy a kněží

Původně chrámy neexistovaly. Nad posvátnými kameny, které nacházíme poblíž dnešních chrámů a které symbolizovaly božstva, byly postaveny doškové přístřešky nebo přístřešky ze suché trávy, které se při výroční slavnosti Kambatrája obnovovaly. Dnešní chrámy jsou jednoduché stavby obdélníkového půdorysu o ploše přibližně 25 m². Nejčastěji jsou pokryté doškovou střechou, přední strana, postavená z kamenných sloupů, směřuje na východ, štít je ozdoben znaky božstva, hlavně železnými luky a šípy. Ty byly prvními zbraněmi, které Kótům bůh poskytl, aby se mohli chránit před útoky (viz část Fotografická příloha). Uvnitř chrámu jsou sloupy či kameny, další sloupy jsou před chrámem. Velmi často slouží k ohraničení posvátné půdy. Na ni smějí ženy vstoupit pouze jednou za rok při slavnosti Kambatrája (viz kap. 1.3.8), muži dvakrát měsíčně, vždy v sobotu a v pondělí bezprostředně po novoluní, kdy konají spolu s kněžími modlitbu. Do samotného chrámu je ženám vstup zakázán úplně, muži jej jednou ročně u příležitosti již zmíněné slavnosti uklízejí.

³⁸ V tomto příběhu informant nazývá kámen *Ka-mmaṭra-yan*, což je jméno boha z vesnice Kolmél. Pravděpodobně jde o záměnu.

Nábožensky i společensky nejdůležitějšími osobami vesnice jsou kněží. V každé vesnici jsou, či by měli být, alespoň tři kněží, *te·rka·rn* a dva *mundka·no·n*-ové. *Te·rka·rn* je médium, prostřednictvím něhož promlouvá bůh a který je také bohem vybírán. Je často posedlý božstvem a v extázi pronáší proroctví a rady, kterých se vesničané striktně drží. Nový *te·rka·rn* je vyhledáván vždy po úmrtí starého *te·rka·rn*-a. Výběr je ritualizovaný a liší se v jednotlivých vesnicích. Účastnit se ho mohou dobrovolně všichni muži starší osmnácti let. Například ve vesnici Kolmél, když je potřeba najít nového *te·rka·rn*-a, každé pondělí v pět hodin ráno muži vstanou a jdou k chrámu, kde se společně modlí. Obřad se opakuje až do té doby, než je nový *te·rka·rn* vybrán bohem. Po celou dobu se nesmí muži stříhat a holiť. Ten, který je nakonec bohem vybrán, se jím stává posedlý. Důkazem je to, že skočí do připravené nádrže s vodou. To je vyvolený *te·rka·rn*. Ve vesnici Ménár skočí posedlý muž do studně. Přestože Kótové neumějí plavat, neutopí se, ale pluje na hladině. Ve vesnici Porgár skočí posedlý muž do říčky, u které se koná rituál. *Mundka·no·n*-ové jsou vybírání posedlým *te·rka·rn*-em. *Mundka·no·n* provádí a vede všechny obětní rituály při slavnostech, lze ho tedy nazvat obětníkem. Jeho přítomnost je nezbytná při slavnosti prvního zasetí a první sklizně (viz kap. 1.3.8), je zodpovědný za dojení krav, je hlavní postavou při svátku mléka (tamtéž) a je udržovatelem ohně, který se používá při slavnostech. Žije v domě zvaném *dođvay*.

Nutnou podmínkou je, aby muž, který se stane knězem, byl ženatý s první manželkou a ta byla naživu. Pokud žena zemře, hledá se nový *mundka·no·n* či *te·rka·rn*. *Mundka·no·n* a *te·rka·rs*, manželky kněží, jsou velmi důležité pro vedení ženských částí obřadů, například při výrobě hrncířských produktů či při tanci během slavností. Nikdy nejsou posedlé bohem.

Poté, co je nový kněz vybrán, opustí své zaměstnání a věnuje se pouze náboženským povinnostem. Funkce kněze je celoživotní a nedědičná. Do domu kněze je povolen vstup pouze v tradičním oděvu. V civilním oděvu je povolen vstup pouze na verandu. Toto nové pravidlo bylo zavedeno v souvislosti se změnou oblékání. V domě každého kněze je vyhrazen zvláštní pokoj pro božstvo, do kterého má přístup pouze kněz a děti do puberty, oblečené do tradičního oděvu. Kněz si nestříhá vlasy, neholí vousy, nosí náušnice, trvale chodí oblečen do tradičního oděvu a bos, i když jde mimo vesnici (viz část Fotografická příloha). *Mundka·no·n* nesmí používat zápalky pro zapálení ohně, ale musí jej zapálit třením dřeva a neustále ho

ve svém domě udržovat. *Te·rka·rn* získává oheň pouze z *mundka·no·n-ova* domu. Kněz se nesmí účastnit badagského a todského pohřbu a přibližovat se k odděleným menstruačním domům. Nesmí opustit vesnici na více než dva dny a jeho dům nesmí být zamčený.

Významní jsou i další rituální specialisté. *Koy!ta·!* (muž, který nosí dokola oheň při obřadech, *koy!* = hořící dříví, DEDR 2158) již dnes ve většině vesnic neexistuje, nicméně v minulosti byl velmi významný. Zapaloval oheň při obřadech a zabíjel a obětoval krávu při pohřbech. *Tic vac mog* (*tic* = oheň, DEDR 1514, *vac* = hůl, DEDR 5552, *mog* = dítě, manželka, DEDR 4616, v překladu dítě, které drží oheň) je dítě, které symbolicky zapaluje pohřební hranici.

Ve všech kótských vesnicích nebo v jejich okolí se nachází alespoň jeden hinduistický chrám. Velmi obvyklé jsou chrámy boha Krišny, boha Ranganátara a bohyně Mágáli; tato božstva Kótové přijali do svého panteonu od okolního hinduistického obyvatelstva. Uctívání hinduistických božstev se vyznačuje synkrezí původního náboženství a hinduismu. Kótové do chrámů nosí klasické obětiny, jako jsou banány, kokosové ořechy, rýži, vonné tyčinky a podobně, a zároveň procesí na cestě ke chrámu doprovází kótská hudební skupina a často se při této příležitosti také zpívá a tančí. Do hinduistického chrámu chodí v tradičním kótském oblečení.

Mimoto Kótové vzývají při různých obřadech hinduistická božstva, jako jsou Lakšmí, Sarasvatí a Paraméšvarí spolu s bohem Ajnórem a bohyní Amnór. Kótové uctívají Lakšmí jako bohyni bohatství, Sarasvatí jako bohyni vzdělání a Paraméšvarí jako dárkyni obživy.

To, že Kótové přijali hinduistická božstva, má podle mého názoru více důvodů. Prvním důvodem byla snaha přiblížit se a zavděčit rostoucí okolní hinduistické populaci a získat si její přízeň a lepší postavení ve společnosti. Dalším důvodem byla pravděpodobně vlna epidemií, která zasáhla oblast na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Tomu by nasvědčovala i zpráva, kterou uvádí Varghese (Varghese 1974, s. 156–157): Na počátku století žil poblíž Tričigádi Malajálamec, který uctíval Mágáli, bohyni neštovic. Po jeho smrti pokračoval v uctívání bohyně jeho sluha. Po sluhově smrti se již nenašel nikdo, kdo by pokračoval. Poté náhle zemřelo několik Kótů na neštovice a *te·rka·rn* v tranzu prohlásil, že Mágáli se na Kóty hněvá, protože ji neuctívají, a že si přeje, aby jí

postavili chrám na místě, kde rostou divoké růže. Podobný výklad můžeme nalézt v příběhu č. 22.

1.3.5 Strava

Mezi základní surovinu kótské kuchyně patřily vždy proso (*vatm* = proso, lat. *Panicum panicum*, DEDR App. 56, a *a·minj* = proso, není v DEDR, tam. *irāgi*, mal. *rāgi*, lat. *Eleusine coracana*, DEDR 812, viz část Fotografická příloha) a pšenice. Produkce těchto plodin byla vždy téměř výhradně určeny pro vlastní spotřebu. Se změnami, které do oblasti přinesli indiští a britští přistěhovalci, došlo i ke změně v jídelníčku. Do hor se dostala rýže, která postupně nahradila proso a obilí. Zároveň čaj a další komerční plodiny vytlačily obilí z polí. A tak ačkoli se proso považuje za delikatesu, dnes se používá pouze při slavnostech a v domě kněží. Za tradiční pokrm Kótové považují kuličky z vařeného *rāgi* namáčené do kari ze sušených fazolí a dalších luštěnin. Součástí jejich kuchyně se stala indická jídla, která, jak se přiznali, mnohým Kótům nechutnají. Oblíbené bylo vždy maso. Původně ulovená lesní zvěř byla postupně nahrazena domestikovanými zvířaty, jako je buvol, kráva, ovce. Protože hlas drůbeže a koz ruší kótské bohy, mohou být chovány pouze mimo vesnici. Nicméně i tak jsou běžnou potravou. Kótové původně nedojili krávy a nekonzumovali mléko. Mléčné výrobky, hlavně přepuštěné máslo *ghī*, dostávali výměnou od Todů.

Je zvykem, že při jídle je první obsluhován muž. Pokud není přítomen, je jeho porce nabrána jako první a uschována. Dříve jedly ženy z jedné domácnosti společně z jednoho talíře, stejně tak muži.

1.3.6 Obřady životního cyklu

Nejčastěji prováděný rituál je denní obětování božstvu. Provádějí ho kněží *mundka·no·n·ové* a *te·rka·rn·ové*. Ti časně ráno vstanou a vykoupou se v chladné vodě. Poté jdou mezi chrámy, posadí se u zdi chrámu, pomodlí se a pokloní do čtyř světových stran. Po modlitbě jdou domů, kde se ještě jednou pokloní domácímu božstvu. Teprve poté mohou komunikovat s ostatními.

Obřady se řídí měsíčními cykly. Každá slavnost se koná určitý počet dní po novu. Nov je pro Kóty den duchů zesnulých, a proto je nevhodný pro provádění rituálů. Naopak pondělí je den vhodný pro rituální úkony, ale půda by měla v tento

den odpočívat. Proto většina Kótů v pondělí nepracuje na polích. V jednotlivých vesnicích se provádějí nejdůležitější obřady životního cyklu a výroční obřady s malými odlišnostmi. Kromě nich má ještě každá vesnice své zvláštní obřady, hlavně svátky hinduistických božstev, kterých se účastní Kótové z ostatních vesnic. Účast na výročních obřadech ve vlastní vesnici byla povinná. Pokud se Kóta bez vážných důvodů nedostavil, obvykle mu byla vesnickou radou *ku-ṭm* uložena pokuta. Výše pokuty se u různých informantů lišila, od symbolických 25 paisů až po násobky 25 rupií, maximálně 125 rupií. Dnes toto platí hlavně pro oslavu Kambatrája a i tam nastalo jisté uvolnění. Pokud například člen komunity pracuje v zahraničí nebo mu zaměstnavatel nepovolí dovolenou, je z těchto sankcí osvobozen.

1.3.6.1 Narození dítěte a obřady s tím spojené

Kótové věří, že důvodem narození dítěte je vůle boha Ajnóra a bohyně Amnór. V době, kdy neexistovala zdravotní péče v blízkosti vesnic, se měsíc před narozením dítěte žena odstěhovala do speciálního domu zvaného *kunpay* (*kun* = malý, *pay* = dům). Tento dům stojí na okraji vesnice a slouží výhradně k separaci žen během období porodu a menstruace. Zde žena pobývala spolu s tchyní až do porodu. Po porodu zůstávala žena v tomto domě až do následujícího úplňku. Návrat ženy s dítětem do mužova domu je spojen s rituálem, při kterém muž přinese z lesa sedm druhů dřeva, položí je před vchod domu a žena s dítětem v náručí je musí překročit. Tento rituál symbolizuje návštěvu dítěte v sedmi kótských vesnicích. Po návratu matka a dítě podstoupí očistnou koupel s pomocí tchyně. Tento rituál se dodržuje i v případě, že žena porodí dítě v porodnici, což je v současnosti obvyklejší. Muž si po dobu těhotenství své manželky nestříhá vlasy a neholí vousy.

Obřad pojmenování dítěte *pēvač* (*pēr* = jméno, DEDR 4410, *vač-* = držet, dát, zplodit, porodit, DEDR 5549) se koná obvykle deset dnů po narození dítěte. Důležité je, aby byl den astrologicky příhodný. Provádí ho buď otcův otec ve svém domě s pomocí matčina bratra, nebo nejstarší mužský člen klanu. Ráno matka dítěte přinese čerstvou pramenitou vodu, polovinu rozlije před domem, dědeček a strýc polijí druhou polovinou vody hlavičku dítěte a poté dědeček hlasitě pronese jméno. Zároveň dá do úst dítěti trochu vařeného prosa. Poté ustříhne dítěti pramínek vlasů, zabalí jej spolu s kravským trusem do listů a zahodí. Následuje hostina pro příbuzné

a přátele. Stejně jako v hinduistické společnosti i Kótové často používají jména božstev. Například ve vesnici Kolmél je velmi oblíbené mužské jméno Kambattan (dle boha Kambatráji) a „klasická hinduistická“ jména.

Kótské ženy kojí často až do tří let věku dítěte. S kojením a prvním krmením žádné obřady spojené nejsou.

1.3.6.2 Obřad dovršení zralosti

Dovršení puberty dívek se stejně jako v celé indické společnosti oslavuje. Běžný věk, kdy kótské dívky začínají menstruovat, je mezi deseti až dvanácti lety. Ještě předtím – mezi osmi až deseti lety – musí dívka absolvovat obřad nazvaný *munmundal uyrđ* (*mun-* = před, přední, DEDR 5020 (a), *mundal* = první nebo předtím, DEDR 5020 (a), *uyrd* = zahodit, není v DEDR), kterým se dostává z dětského věku do věku dívčího. Při obřadu se dívka přestěhuje na tři dni do menstruačního domu *te·lva·l-u* (*te·l* = les, menstruační krev, DEDR 2891, *va·l* = vstup, dveře, DEDR 5354). Musí se obléci do tradičního oděvu. Bratranec přinese z lesa malý stromek rostliny zvané *pi·du·r* (lat. *Cassia tomentosa*, DEDR 4229), čímž prokáže odvahu. Pokud je bratranec ještě příliš malý, přinese mu stromek z lesa jiný muž z rodiny. Se stromkem v ruce dívka svého bratrance třikrát dokola obejde. Jak vyplynulo z rozhovorů s informanty, dříve přinášel chlapec tři bambusové tyče a sladkosti a se slovy „vítej do mého domu“ je předal dívce. Ta ho pak následovala do jeho domu. Čtvrtý den stráví dívka v „domě první menstruace“ zvaném *kunpay* a potom několik dní v domě svého strýce. Nato se „čistá“ vrátí domů. Předání stromku a obcházení chlapce je symbolem zasnoubení. V minulosti obyčejně uzavíraly sňatek děti, dnes to podle mých informací závisí na vůli rodičů a dětí.

V minulosti se při první menstruaci dívka přestěhovala do „domu první menstruace“ zvaného *kunpay*, který z bambusu a listů bylin postavil matčin bratr. Zde pobývala dívka odděleně pět dní. Strýc pátý den *kunpay* zničil a dívka podstoupila očistnou koupel. Po koupeli předal dívce vybraný chlapec, nejčastěji bratranec a zároveň její budoucí manžel, tři hole, se kterými jej třikrát dokola obešla. Potom mu dívka hole vrátila a strávila měsíc v jeho domě, aniž by mezi budoucími manžely došlo k fyzickému kontaktu. Dnes tráví dívky dny své první menstruace v *te·lva·l-u*. Tradice obcházení chlapce dívkou zůstala zachována, nicméně se její význam

v mnoha případech vytratil. Dívka si svého bratrance, kterého při obřadu obešla, za manžela vzít nemusí.

Při každé menstruaci stráví žena tři až čtyři dny v odděleném menstruačním domě zvaném *te·lva·l*. Po dobu menstruace jsou ženy považovány za nečisté, a proto nesmí nic dělat. Čas tráví nejčastěji vyšíváním, hrami a povídáním. Pokud se v menstruačním domě sejde více žen, samy si vaří. Pokud je žena sama, stravu jí nosí ostatní ženy, obvykle příbuzné. Poté se žena vrací domů. Tento den se ještě nesmí ničeho dotýkat a smí vejít pouze do předního pokoje domu. Pokud nastanou určité naléhavé okolnosti a přítomnost ženy v domácnosti je nezbytná, musí žena pobýt v *te·lva·l*-u alespoň jednu noc. Po jeho opuštění nesmí po dobu menstruace hovořit s muži. Po skončení menstruace nesmí žena sedm dní do domu kněze.

1.3.6.3 Sňatek a rozvod

Sňatky se dnes domlouvají v pozdějším věku snoubenců než v minulosti a často jde o sňatky z lásky. Pravidlem je, že si chlapec nebere dívku ze stejné *ke·r*. Všeobecně dávají otcové synů přednost dceři manželčina bratra, tj. křížové sestřenici.³⁹ Pokud není k dispozici, pak dceři otcovy sestry. Při výběru partnera mají mladí poměrně velkou volnost, navrhovaného partnera mohou odmítnout. Rodiče chlapce navštíví rodiče dívky, a pokud se všichni shodnou, dívka při této příležitosti musí otevřeně vyjádřit svůj souhlas. Chlapcovi rodiče přislíbí zaplatit *kaṭpaṇm* (*kaṭ-* = zavázat, postavit, DEDR 1147, *paṇm* = peníze, tam. *paṇam*) symbolickou částku 1,25 rupie na důkaz dohody. Dříve se nabízeli buvoli. Při určování svatebního dne se Kótové původně řídili měsícem. Dnes, jak mi bylo několikrát potvrzeno, konzultují datum s astrologem.

Svatební obřad *madv* (= badagský svatební obřad, DEDR 4694, Kótové z Kolmélu převzali tento termín pravděpodobně z badagštiny) je jednoduchý obřad bez přítomnosti hudby a v podstatě odpovídá faktu, že instituci manželství se

³⁹ Jak vyprávěl můj informant Néhrú: „[...] my mom married father and my aunt, father's sister, married my mom's brother [...].“

u kótského etnika neklade nepřilíš velká váha či důležitost.⁴⁰ Neznamená to ale, že partneři mohou volně porušovat pravidla manželství. Vlivem hinduistického okolí, které naopak klade na svatební obřad až nepřiměřeně velkou váhu, i zde se situace mění. Není výjimkou, že proběhnou obřady dva, kótský, a pokud je rodina movitější, pak i slavnostnější a okázalejší v hinduistickém stylu.

V den svatby budoucí tchyně uplete nevěstě svatební účes, tradiční *kočkoť*. Ženich přijde do domu nevěsty a k nohám jejího otce položí symbolických dvacet pět paisů jako *kaṭpaṇm*. Spolu s dívkou pokleknou před rodiče a dostanou požehnání od obou otců. Ženichův otec prohlásí: „Ať se vám žije a daří dobře, necht' žijete stovky let, i když vám vypadají zuby, ať máte alespoň dva slavné syny, kterým se bude dařit.“ Tímto aktem se stávají manžely. Poté tchyně dívce uváže okolo krku náhrdelník zvaný *kargma·ly* (*karg* = druhy trávy, lat. *Andropogon foulkesii*, DEDR 1397 (a), *ma·ly* = věnec, není v DEDR, tam. *mālai*, TL), zhotovený z černých korálků navlečených na vlákno rostliny. Po hostině, při níž novomanželé poprvé jedí společně z jednoho talíře, ženichova skupina požádá o svolení nevěstiny rodiče, aby mohli dívku odvést. Před vstupem do mužova domu se manželé oblečou do nového tradičního oděvu a poté společně vstoupí pravou nohou. Součástí celého obřadu je též procesí žen v čele s nevěstou, která přináší na hlavě první džbán vody do svého nového obydlí. V chlapcově domě stráví novomanželé první svatební noc. Věno není součástí kótské tradice.

Méně časté jsou sňatky po útěku milenců. Ti mají právo tvrdit, že jsou manžely, ale chlapec musí předat *kaṭpaṇm*. Dívčina matka musí dívce uvázat náhrdelník *kargma·ly*.

Rozvod *viṛs* (= nechat odejít, opustit, rozvést se, DEDR 5393) je velmi jednoduchý. Pokud žena muži z různých důvodů nevyhovuje, muž si jednoduše vyžádá *kaṭpaṇm* od tchána, oznámí, že ženu nechce, a prohlásí: „Tcháne, rozvádím se s tvou dcerou, podej mi ruku a požehnej mi.“ Poté skloní hlavu a tchán mu požehná se slovy: „Přijímám svoji dceru.“ (Varghese 1974, s. 150) Žena se pak vrací

⁴⁰ Jak již bylo řečeno, Kótové jsou velmi zdatní a vážení hudebníci. Hudba doprovází významné obřady a slavnosti. To, že hudba není součástí svatebního obřadu, je příznačné. Na rozdíl od svátků na počest božstva či svátků konaných u příležitosti pohřbu je tento obřad méně významný. To právě vystihuje absence hudebního doprovodu. Všimněme si, že u hinduistických svateb je tomu naopak, hudba je významnou součástí obřadu.

k otci. Pokud rozvod iniciuje žena, její otec musí vrátit během tří dnů zeťovi *kaṭpaṇm*. Z tohoto důvodu často ženy používají následující taktiku: utečou od muže do otcova domu a vyčkají, až o rozvod požádá manžel. V tomto případě je na tchánovi, kdy vrátí *kaṭpaṇm*. Rozvod je platný ihned po zaplacení. Do té doby se nemohou manželé znovu vdát a oženit. Žena po rozvodu nemá právo na své děti. Pokud je ale dítě malé, může muž povolit výchovu u ženy. Rozvody jsou v kótské společnosti časté. Běžné jsou jeden až dva za život a často se vyskytují i případy osmi až desíti rozvodů. Jako kuriozita jsou zmiňovány případy šedesátiletého muže, který měl za sebou dvacet tři manželství, a pětáctičetileté ženy, která absolvovala dvacet manželství (tamtéž, s. 149). K rozvodu *viṛs* dochází obvykle z důvodu opilství, neplodnosti a cizoložství, ale také z banálních důvodů, jako je hádka, nepochopení a podobně. Na rozdíl od okolní „nekmenové“ společnosti u Kótů není rozvod příčinou sociální degradace ženy.

Jak již bylo zmíněno výše, dochází v této oblasti ke změnám. Další významnou změnou je samotný svatební obřad. Bohatí Kótové mají zájem o svatbu podobnou té hinduistické, která je velmi okázalá a také nákladná. Již došlo k situaci, kdy zasedala rada *kuṭm*, aby rozhodla o žádosti snoubenců provést hinduistický svatební obřad. Rada *kuṭm* rozhodla v neprospěch rodiny, ale ta přes zákaz zorganizovala svatbu dle hinduistických zvyklostí. Lze předpokládat, že tak došlo k prolomení další bariéry v kótských pravidlech.

1.3.7 Kótský pohřeb

Význam úmrtí mezi Kóty je demonstrován dvěma pohřby. Při prvním pohřbu se spalují ostatky zesnulého, což je běžné ve většině společností. Významnější je druhý pohřeb, *varl ta·v* (*varl* = suchý, DEDR 5320, *ta·v* = smrt, DEDR 3068), kterým se pozůstalí a celá vesnice loučí s duší zemřelého, jež po obřadech opouští svět duší a překračuje pomyslnou hranici do ráje. Tento pohřeb je spolu s oslavou boha Ajnóra a bohyně Amnór nejdůležitějším obřadem Kótů.

1.3.7.1 Kótský pohřeb *pač ta·v*

První pohřeb se nazývá *pač ta·v* (*pač* = zelený, DEDR 3821), „zelený“ pohřeb. Název se odvozuje od zelených stonků rostlin, které jsou připevněny k nosítkům. Úmrtí se oznámí do všech kótských vesnic a v minulosti i badagskému obchodnímu

partnerovi. Ten musel přinést takzvané pohřební peníze a buvola a předat je obřadníkovi *koy/ta/-ovi*, který pak buvola rituálně obětoval. Kótové věří, že buvol doprovází zesnulého a poskytuje mu živobytí po dobu, kdy duše zesnulého prodlévá v místě pohřebiště, a to až do té doby, kdy je proveden druhý pohřeb. Při výzkumu se ukázalo, že dnes se oběti buvolů při zeleném pohřbu nepraktikují.

V případech úmrtí všichni Kótové zůstávají ve vesnici a pomáhají pozůstalým. Umírajícímu se do úst nalije očišťovací mléko a voda. Po smrti je zesnulý ozdoben a oblečen do nového oděvu a turbanu. Za doprovodu hudby je na slamníku přenesen ven na nosítka s baldachýnem a slunečníkem, který je symbolem prestiže. Po přenesení se všichni přítomní dotknou zesnulého čelem a následuje tanec. V případě, že zesnulý zahynul tragicky nebo je v předpubertálním věku, Kótové netančí. Poté je zesnulý nošen v procesí a doprovázen příbuznými. Cesta je poházena směsí trávy a kravského trusu. Na místě zvaném *ta·v saṭa* (*saṭa* = zvuk jako prasknutí, DEDR 2296) se procesí zastaví a nosítka se položí na zem. Zesulé ženě zde rozlámou náramky a rozvážou náhrdelník *kargma·ly*.

Poté v průvodu pokračují pouze muži na pohřební místo *du·* (dutina v zemi, ve které se na místě spáleniště připravuje pohřební hranice, DEDR 3375). Zde chlapec zvaný *tic vac mog*, který přinesl v nádobě oheň z domu zesnulého, obejde třikrát hranici, přičemž drží v ruce posvátnou travu a suchý kravský trus. Potom se postaví k hranici zády a hodí přes hlavu na mrtvolu zapálenou větev. Poté muži zapálí hranici a spálí tělo zesnulého. Druhý den nejstarší syn zesnulého vybere z hranice zbytky kostí. Ty jsou označeny jménem zesnulého a v nádobě či zabalené v látce uchovány na zvláštním místě. Jedno je asi kilometr vzdálené od vesnice Kolmél. Ostatky jsou zde schovány ve skulinách ve skále, zakryty kameny a připraveny na obřad druhého pohřbu, tedy na pohřeb *varl ta·v*. Po celou dobu konání pohřbu *pač ta·v* doprovázejí jednotlivé rituály hudebníci. Tento den se v minulosti pořádala hostina z rituálně zabitého buvola, muži nocovali v domě zesnulého a dvě noci se vyprávěly příběhy a zpívaly písně pro zmírnění bolesti a smutku pozůstalých.

1.3.7.2 Kótský pohřeb *varl ta·v*

Druhý pohřeb, *varl ta·v* („suchý“ pohřeb), je rituálním rozloučením se všemi zesnulými, jejichž ostatky byly nashromážděny během doby od konání předchozího suchého pohřbu. Tento rituál doprovodí duše zemřelých, které dosud prodlévaly

v místě pohřebiště, do „mateřské země“ (*amvna:ʔ*) nebo do „oné země“ (*a na:ʔ*), která se nachází na západní hranici Nílgiri a Kéraly. Zároveň jde o oslavu života a božstev, o opětovné nastolení rituální čistoty, která je potřebná pro svátky božstev. Dříve se mohly svátky božstev konat vždy až poté, co byl proveden druhý pohřeb. Proto se dodnes tento rituál koná v listopadu a prosinci, tj. před největší slavností Kambatrája. Označení suchý pohřeb má tento rituál proto, že jsou spalovány suché fragmenty kostí, a také proto, že jídlo, které se symbolicky konzumuje, se připravuje z praženého suchého prosa.

Konání obřadu *varl ta·v* se liší v jednotlivých vesnicích. V Kolmélu se začal konat druhý pohřeb před několika lety po padesátileté pauze a v současné době někteří obyvatelé této vesnice bojují o opětovné zavedení všech rituálů s tímto pohřbem spojených. V Kináru se konal *varl ta·v* naposledy před devatenácti lety. Obvykle se suchý pohřeb koná v periodách dvou nebo tří let a den určuje rada *ku·ʔm* dle fází měsíce. Ve vesnicích Kurgódž, Tičgár a Ménár se koná ve vhodný den poté, co umře jeden z kněží nebo jeho manželka. Během jednoho dne se spálí ostatky všech zesnulých. Mnoho moderních Kótů však zastává názor, že druhý pohřeb je neekonomický a způsobuje zbytečný zármutek. Proto některé vesnice na delší dobu tento zvyk opustily. V jejich případě se na základě konsenzu stává člověk rituálně čistým tři měsíce poté, co se konal *pač ta·v*.

V den předcházející pohřbu Kótové před domem každého zesnulého, na kterého budou vzpomínat, poházejí proso *vatm*, modlí se a večer tančí okolo ohně. Mrtví se do prosa převtělí a dostanou tak konkrétní podobu. Každý zúčastněný vyjádří úctu zesnulým tím, že se prosem v dlani dotkne čela. Tento rituál je doprovázen hudbou. V den určený pro konání pohřbu vyrobí muži nová nosítka a na nich přenesou ostatky na místo spáleniště *du·*. Nosítka jsou ozdobena předměty, se kterými byl spojen život zesnulého. Celá vesnice se zde sejde a zemřelí jsou některými pozůstalými znovu oplakáváni. Za každého zesnulého muže je zhotovena hůl, za každou ženu je vyroben slunečník. Ty jsou položeny na pohřební hranici a spolu s ostatky z prvního pohřbu jsou spáleny. U spáleniště lidé vaří pokrm z prosa, tančí a zpívají smuteční písně. Nocují venku pod přístřešky.

Následující den se koná hostina a manželé zesnulých se oblečou do nového oděvu a tančí. Původně se tento den zabíjel jeden buvol za každého zesnulého. V současné době oběťují buvolky pouze ve vesnicích Ménár a Kurgódž, a to pouze

jeden až pět kusů, podle aktuálního bohatství vesnice. Následuje den tance mužů a další den ženy zpívají smuteční písně. Obřad trvá celých pět dní. Až po tomto pohřbu končí pro pozůstalé období smutku a vdova/vdovec se mohou dva dny nato znovu vdát/oženit. I na tento obřad jsou obvykle pozváni badagští obchodní partneři. Kótové z ostatních vesnic se tohoto obřadu účastní jako společenské události.

Při obou kótských pohřbech vedou a provádí rituály děti. Kótové věří, že děti jsou odolné vůči nemocem, které způsobily smrt. Na rozdíl od nich kněží prý odolní nejsou, a tak se pohřbů účastní povětšinou jako pozorovatelé. Při prvním pohřbu se kněží nezapojují. Při druhém pohřbu se účastní pouze několika málo rituálů, například jako první konzumují obřadní jídlo, dávají požehnání dětem, zahajují tance.

1.3.8 Výroční obřady

Slavnost boha Ajnóra a bohyně Amnór, ve vesnici Kolmél nazývaná Kambatrája, je pro Kóty nejvýznamnější událostí roku. Jak napovídá název, jde o oslavu dvou hlavních božstev, božstev plodnosti. Kótové v tyto dny oslavují také život a jednotu vesnice. Slavnost se koná každý rok ve všech vesnicích ve stejnou dobu, určenou podle úplňku měsíce. Obyčejně svátek připadá na měsíce prosinec a leden. Po dobu konání oslav je s výjimkou jediného dne všem lidem kromě Kótů zakázán vstup do kótských vesnic.

Během slavnosti je vesnice považována za duchovní místo, její obyvatelé po tuto dobu dodržují rituální čistotu a střídmost, zdržují se pohlavního styku, konzumace opiátů, ostrého koření, oblékají se do tradičního oděvu, chodí bosí (přestože jde o měsíce prosinec a leden v horách!), vaří pokrmy z prosa, fazolí a soli, které tvořily typický původní jídelníček, a pro přípravu jídel používají pouze domácí suroviny. To vše je výrazem respektu a uctívání bohů. Kótové uctívají bohy každým jednotlivým činem, a to po celou dobu konání slavnosti. Uctívání zvané *de-r gesd* v překladu znamená „dělání boha“ (*de-r* = bůh, *ges-* = dělat, DEDR 1957).

Svátek Kambatrája začíná první pondělí po prosincovém novoluní, trvá třináct dní a každý den se konají přesně stanovené obřady. Povinné obřady jsou následující: koupel mužů, příprava tradičního jídla muži u chrámu, otevírání a čištění chrámů, hudba a tanec. Obřady se provádějí ve všech vesnicích ve stejné posloupnosti, ovšem v různých dnech a s různými odlišnostmi. Jako příklad uvádím

detailní popis této slavnosti ve vesnici Kurgódž s variantami ve vesnicích Porgár a Kolmél tak, jak mi to vyprávěli informanti.

Významnou součástí slavnosti je výroba tradičních hliněných nádob. S výjimkou vesnice Kolmél je v každé vesnici několik hrnčiček: v Kurgódži 4, v Kaláči 1, v Porgáru 2, v Kináru 2, v Tičgáru 5 a v Ménáru 2; celkem 16 (Pandey 2001, s. 28). Přesto je výroba hliněných nádob součástí tohoto svátku pouze ve čtyřech z nich, ve vesnicích Kinár, Kurgódž, Porgár a Tičgár. Výroba je ritualizována od dobývání hlíny přes její přípravu až po vytvoření nádob na kruhu a po jejich vypalování. Rituály často doprovází hudba. Významnou úlohu při rituálech má *mundka·no·!*, manželka kněze *mundka·no·n-a*, která například zahajuje motykou dobývání hlíny, teprve po ní ostatní ženy kopnou do půdy a symbolicky tak otevrou zem. Následuje zpracování a příprava hlíny, poté samotná výroba nádob v následujícím pořadí: tvarování, sušení, leštění, zdobení, vypalování. Celý proces trvá několik dní. Nádobky jsou vyráběny k různým účelům. Některé slouží k očištění vesnice před oslavou; při této očištění ženy používají typický dezinfekční prostředek, kravský trus rozpuštěný ve vodě. Velké nádoby se širokým hrdlem se používají pro uskladnění potravin a obilí, nádoby s úzkým hrdlem slouží k nošení a uchování vody a menší nádoby k uchování mléka a podmáslí. Vyrábí se také nádoby pro běžné použití v domácnosti, jako jsou hrnce na vaření, talíře a hrnky. Při oslavách se používají nové nádoby k přípravě svátečních pokrmů a k nošení přepuštěného másla *ghī* do chrámů. V neposlední řadě jsou hliněné nádoby jediným nádobím, které se smí používat k vaření v domech kněží.

Prvních osm dní slavnosti se každý večer tančí a zpívá na veřejném prostranství okolo ohně. Oheň přinesou z domu kněze *mundka·no·n-a* a udržují jej po celou dobu konání svátku. Oheň je projevem božství. Devátý den (ve vesnici Kolmél šestý den) se jdou muži společně vykoupat do řeky. Devátý den se muži z Porgáru vydávají na úklid chrámů v Kótagiri, obřad se nazývá „otevření chrámů“. Desátý den (v Kolmél sedmý den) probíhá ceremonie „otevření chrámů“, kterou provádí *mundka·no·n*. Je to jediný den, kdy mají muži přístup do chrámů a ženy na posvátnou půdu v okolí. Kótové považují chrám za příbytek bohů a ti nesmějí být během roku rušeni. Po otevření chrámů se všichni společně modlí. Jde o manifestaci jednoty kótského kmene. V okolí chrámu se tento den tančí. Vaří se tradiční pokrm

pongāl (tam. *poṅkaḷ*),⁴¹ který se u Kótů nepřipravuje z rýže, ale z prosa, jež si Kótové velmi cení a které původně tvořilo hlavní složku jejich jídelníčku. Tento pokrm se připravuje při všech důležitých oslavách.

Jedenáctý den se opět vaří *pongāl*, tentokrát vaří muži v nově vyrobených hrncích na posvátné půdě u chrámů a jídlo pak odnášejí do vesnice ženám. Muži večeří a tančí u chrámu a pak přenocují ve stanech. Informanti mi vyprávěli, že si velmi užívají pocit pospolitosti. Prý tu noc skoro nespí a vyprávějí si historky a vtipy. Dříve se zde vyprávěly příběhy. Do vesnice mají tento den povolen přístup návštěvy. Probíhá společný tanec a veselí. V minulosti se této i jiných oslav účastnili Badagové, Todové, Kurumbové a Irulové. Todové přicházeli s darem – přepuštěným máslem *ghī*–, za který na oplátku dostávali obilí. Před vesnicí na todské procesí čekali dva kóťští kněží s hudebním doprovodem a Tody obřadně vítali. Poté, co si vyměnili produkty, a poté, co Todové popřáli prosperitu a dobrý chov buvolů, vydali se na cestu zpět.

V Kolmélu se přijímají návštěvy dvanáctý den a tento den je věnován bohu Kunajnárovi. Dvanáctý a třináctý den se opět oslavuje tancem. Svátek končí zpěvem žen. V Tičgáru, Porgáru, Kináru a Kurgódži muži zvedají na malíčkách velké balvany *de·r kal*, které jsou uloženy poblíž chrámů. Zvedání kamenů má pro Kóty velký význam. Pokud zvednou kameny nad ramena, znamená to, že jsou v přízni bohů. Pokud kameny nezvednou, je to pro vesnici špatné znamení. Ženy, které mají v době konání oslav menstruaci, se mohou zúčastnit poté, co stráví jeden den mimo vesnici.

Slavnost *pālvač* (*pāl* = mléko, DEDR 4096, *vač* = držet, dát, zplodit, porodit, DEDR 5549) se koná obvykle v dubnu. Kněz *mundka·no·n* chová několik krav a buvolů, které dojí a který z mléka vyrábí podmáslí. V určený den následující po novu postaví *mundka·no·n* a jeho žena nádobu s mlékem uprostřed domu. Pokud se Kótové chovali po celý rok správně, zjeví se bůh. Projevem přítomnosti boha je to, že mléko zkvasí a vytvoří pěnu, a vznikne tedy podmáslí. Jednou ročně uvaří kněz a jeho žena proso s tímto podmáslím a pokrm nabídne všem obyvatelům vesnice. Ti se sejdou v domě kněze.

⁴¹ Základem je rýže vařená v mléce s třtinovým cukrem. Obvykle se přidává různé koření.

Kótové také slaví svátky prvního zasetí a první sklizně. Svátek prvního zasetí se koná obvykle v květnu. Ráno muži pronesou u chrámu modlitbu, která zní: „Necht' naše obilí roste jako kypící mléko, necht' je dostatek deště, ó bože!“ (Varghese 1974, s. 130) Potom se odeberou na pole, kde nejprve kněží a poté nejstarší muži každého domu obřadně zasejí první hrst devíti druhů obilí. Pole se zorá a následuje opět modlitba: „Pane! Bohyně země! Ať nám dá sklizeň obilí!“ (tamtéž) Ženy připraví sváteční pokrm pongal z prosa a všichni společně hodují. Sklizeň se zahajuje obřadně oslavou obvykle v únoru nebo v březnu. Ráno se všichni společně pomodlí před chrámem. Potom se nejstarší muži domácnosti a kněží odeberou na pole, kde seberou první část sklizně. Z ní pak ženy připravují pongal a všichni společně se modlí za další přízeň božstev: „Bože, všemocný, ať je úroda hojná.“ (tamtéž)

V různých vesnicích se také konají různé svátky, při kterých se oslavují hinduistická božstva. Do dané vesnice se v době slavnosti sjíždějí Kótové z ostatních šesti vesnic. V Porgáru se v září koná slavnost boha Krišny. Provádí se oběť v Krišnově chrámu a hoduje se. Celá vesnice se baví hrou, při níž se muži snaží dlouhou bambusovou tyčí rozbít tři malé nádoby s mlékem a s několika rupiemi zavěšené na vysoké dřevěné bráně.

V Tičgáru, Porgáru a Kináru se každý březen koná slavnost bohyně Mágáli neboli MáháIAMman. To je bohyně neštovic, u které si Kótové obětinami a modlitbami vyprošují milost. Počátek uctívání této bohyně spadá do období epidemií z konce devatenáctého a počátku dvacátého století. Při tomto svátku se obětuje v chrámu bohyně Mágáli, který je poblíž každé z výše uvedených vesnic. K chrámu nesou muži na hlavě speciální obětinu – pyramidy z květin naaranžované do hliněných nádob zvaných *karga* (od tam. *karakam* = ozdobená nádoba na vodu, která se nosí v procesí na usmíření určitého božstva, TL). Stejně jako každá oslava je i tento svátek spojen s hodováním.

V Kolmélu se na přelomu února a března koná slavnost boha Ranganátana. V chrámu poblíž vesnice se provádí púdža, lidé tančí, zpívají a hrají hry.

Na přelomu února a března, osm dní po novu, se koná slavnost bohyně Májiamman. Při tomto svátku navštíví Kótové dva chrámy zasvěcené této bohyni: jeden ve vesnici Masinagudi a druhý poblíž vesnice Bókkapuram. Obě tyto vesnice obývají další kmenová společenství, jmenovitě vesnici Masinagudi obývají Jénu Kurumbové a vesnici Bókkapuram Kasabové, a i tyto kmeny tuto bohyni uctívají.

Vesnice jsou vzdálené od Úty asi 30 km a nacházejí se na úpatí pohoří Nílgeri. Oslavy trvají tři dny a při této příležitosti se scházejí Kótové ze všech sedmi vesnic. V minulosti byla povinnost dostavit se na místo pěšky. Podle informanta ale dnes mnoho Kótů využívá moderní dopravní prostředky. V pátek se slavnostně otevírá chrám bohyně Márijamman v Masinagudi. Kótové provedou púdžu a večer tančí a zpívají okolo ohně. Přenocují v okolí chrámu. Ráno se vydají do Bókkapuramu, kde otevírají druhý chrám, a opět se tančí, zpívá a hoduje v okolí chrámu. Opět přenocují u chrámu. V neděli ráno se vydají na cestu zpět do svých vesnic.

Ve vesnici Porgár se od roku 1947 nekoná druhý pohřeb (tamtéž, s. 412). Kótové z této vesnice přestali také tančit při prvním pohřbu, jelikož jim to dle mého informanta připadá nedůstojné. Vliv na tuto změnu mělo jistě reformistické hnutí (viz kap. 2.2.3).

Nezbytnou součástí nejvýznamnějších kótských obřadů je hudba a tanec. Obojí umění dostali Kótové od boha. Kótové jsou velmi hudebně nadaní a jejich hudby si vysoce cení i v profesionálních kruzích. Zatímco hra na nástroje je výsadou mužů, písně skládají a interpretují muži i ženy. Hudební nástroje si muži sami vyrábějí a učí se na ně hrát pouze pomocí sluchu od svých starších spoluobčanů. Více o kótské hudbě viz kap. 1.3.10.

Stejně jako hudba i tanec vyjadřuje různé emoce a zároveň je napomáhá navodit. „Původně byly všechny tance posvátné, jinak řečeno měly mimolidský vzor: Tímto vzorem mohlo být například totemové nebo emblémové zvíře. Člověk napodoboval jeho pohyby proto, aby magickým způsobem přivolal jeho konkrétní přítomnost, zvětšil jeho počet nebo aby se mohl ve zvíře přetělit. [...] Cílem tance bylo například získat potravu, uctít mrtvé, zajistit správný chod Kosmu; v jiných případech mohl tanec také pouze provázet iniciace, magicko-náboženské obřady, svatby atd. [...] Tanec napodobuje vždy archetypové gesto nebo připomíná mytický moment, ať již představuje pohyby totemového nebo emblémového zvířete, pohyby hvězd; nebo ať sám o sobě tvoří rituál (kroky v bludišti, skoky, pohyby prováděné s obřadními nástroji atd.). Jedním slovem je opakováním, a tudíž reaktualizací ‚oné doby‘.“ (Eliade 1993, s. 25)

Podobně jak tvrdí Eliade, i kótský tanec má rituální význam. Tanec při druhém pohřbu symbolizuje návrat vesnice do stavu vhodného pro oslavy a pro uctívání

božstev. Je projevem vítězství života nad smrtí a vyjadřuje úctu duším zemřelých. Při ukončení druhého pohřbu je tanec velmi veselý a lidé se jeho prostřednictvím navracejí do stavu radosti a štěstí. Tanec při slavnosti Ajnór Amnór napodobuje například sklizeň, kterou dává bůh každoročně Kótům, práci s různými nástroji, které jsou Kótům vlastní, a podobně. Gesta mají vždy význam a jsou prováděna jako poděkování bohům za prosperitu v uplynulém roce.

Kótský tanec je specifický tím, že se tančí v kruhu, muži a ženy tančí vždy odděleně (viz část Fotografická příloha).

1.3.9 Tradiční výměnný obchod a jeho vývoj

Jak bylo uvedeno výše, tradiční obchod a sociální vztahy mezi nílgirskými kmeny byly unikátní. Z tohoto důvodu považujeme za důležité podat základní informace o fungování tohoto systému. Kromě historie a předmětů těchto vztahů se pokusíme zdokumentovat i zbytky zdejšího výměnného obchodu.

Vztahy mezi kmeny se odrážejí i v příbězích. V kótském stvořitelském mýtu Kóta, Toda a Kurumba pocházejí z bratrů, v todském mýtu stvoří bohyně *Tôkišy* tři příslušníky těchto kmenů tak, že udeří holí do země.

Velmi případný je popis dané situace z pera K. Zvelebila (2002, s. 9–10): „Tohle místo už nikdy nezažije svoje znovuzrození,“ řekl mladý Kóta a z jeho hlasu zaznívalo cosi neodvolatelného, tragická rezignace. To, co řekl s takovou určitostí o starém Aggálu, platí bohužel do jisté míry o celých Modrých horách. [...] Modré hory sice byly indickou vládou zvoleny za první indickou rezervaci biosféry pod záhlavím programu UNESCO (Člověk a prostředí) ve snaze zachovat příklady charakteristických ekosystémů, ale rozpad a zánik takzvaných ‚primitivních‘ kmenových společenství pod tlakem ekonomicky a technologicky vyspělejší civilizace, pod tlakem statisícového přílivu obyvatelstva z okolních (i vzdálených) nížin, a v rámci pokračujícího mýcení lesů a pralesů a stále rozpínavějšího zakládání čajovníkových a kávovníkových plantáží, polí brambor a jiných importovaných plodin zaviňuje dezintegraci a nakonec i zánik kmenových skupin a společenství. Tento proces pokračuje nemilosrdně dále a zdá se nevyhnutelný a konečný.“

Kótové byli ostatními nílgirskými kmenovými společenstvími, jmenovitě Tody, Kurumby a Badagy, považováni za nečisté a nedotýkatelné, a tudíž je stavěli na dno místního společenského žebříčku.⁴² To bylo dáno jednak stravovacími návyky, jednak profesním zaměřením kmene. V Indii je kdokoliv, kdo má co do činění se smrtí, považován za nečistého a oni byli jako muzikanti nedílnou součástí pohřbů ostatních kmenů. Zároveň kdokoli, kdo pracuje s kůží, je nečistý – a Kótové vyráběli z kůží bubny. Navíc kovářské řemeslo, kterým Kótové vládou, je výsadou nejnižších kast. V historických pramenech se píše s velkým opovržením o tom, že Kótové pojídají zdechliny buvolů a krav. Tento zvyk již dávno opustili, mnozí dokonce tvrdí, že zdechliny Kótové nikdy nejedli, nicméně svoje současné postavení a respekt okolního obyvatelstva si museli tvrdě vydobýt, a to přesto, že sami se nikdy nepovažovali za podřízené ostatních kmenů. Naopak si byli dobře vědomi, že bez jejich spoluúčasti a mnohých produktů by ostatní nemohli realizovat své rituály.

Ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století začali Kótové usilovat o změnu v kmenové hierarchii. Uvědomovali si, že s nimi ostatní špatně zacházejí, a také jejich zboží bylo nahrazováno levnějším zbožím z údolí. Nesměli chodit do školy a měli zákaz chodit k čajovým stánkům, kde se nejčastěji setkávali Badagové. Jako odpověď na to odmítli Todům a Bedagům poskytovat své hudební služby. Byli také ovlivněni „westernizací“ společnosti a hinduistickým okolím. Mnoho mladých Kótů se spojilo a pod vedením Kóty Sulliho (viz kap. 2.2.3) založilo frakci, která podporovala synkretické kótsko-hinduistické náboženství. Dokonce přinesli hinduistické božstvo do kótské vesnice a zasloužili se o výstavbu hinduistického chrámu zasvěceného bohu Ranganátanovi ve vesnici Kolmél (viz kap. 2.3.5.5). Také v oblasti rituálů přišli tito mladí s mnoha novátorskými návrhy. Jedním z nich bylo zrušení druhého pohřbu, tedy pohřbu *varl ta-v*. Jako důvod uváděli zbytečné finanční náklady, zbytečný zármutek (mrtví jsou po dlouhé době znovu oplakáváni) a společenskou nevhodnost oběti buvola. Můj informant z Porgáru Ravi uváděl stejné důvody, proč se v jeho vesnici druhý pohřeb nekoná.

⁴² Od roku 1955 jsou Kótové chráněni dokumentem Untouchability (Offences) Act, nicméně kmeny do velké míry vzdorují oficiálnímu právnímu systému.

Kótové jsou původně tradiční a zruční řemeslníci a muzikanti. Poskytovali své výrobky Badagům, Todům, Kurumbům a Irulům. Hudební „služby“ poskytovali hlavně Todům a také Badagům při pohřbech a slavnostech.

Todové na jednu stranu považovali Kóty za sobě podřízené, protože je využívali jako hudebníky na pohřbech. Na druhou stranu zároveň považovali pohřební obřad bez kótské hudby za nekompletní. Kóta dříve zdravil Todu z povzdálí s úctou s oběma rukama zvednutýma k obličeji. Dnes je tento zvyk opuštěn. Toda si nikdy nevzal od Kóty jídlo ani nevstoupil do kótské vesnice a nespal v ní, protože Kótové konzumují maso a jsou tak pro něho nečistí. Výjimkou je vesnice Kaláč, ve které podle legendy pobýval todský hrdina *Kwatēn* (Walker 1986, s. 30). Kóta naopak nesměl vstoupit do todské vesnice a nesměl se přiblížit k todskému chrámu. Todové přicházeli jednou ročně při slavnosti Kambatrája ke kótské vesnici, přinášeli darem *ghī* a přáli Kótům prosperitu, úrodu a dobrý chov buvolů. Pokud navštívil Kóta todskou vesnici, kam byl zván jako obchodní partner jednou ročně, dostal kromě daru ve formě *ghī* také rýži, zeleninu a palmový cukr, ze kterého si sám uvařil jídlo v hrncích přinesených z domova, a to pak snědl na okraji vesnice, aby jí svojí přítomností neznečistil.

Podobné chování můžeme sledovat i u Badagů. Badagové byli do tradičního výměnného systému zapojeni později, nicméně se celý systém dobře adaptoval a nebyl v počátcích výrazněji narušen. Také Badagové navštěvovali slavnosti v kótských vesnicích a navíc se účastnili tance a veselí. Stejně jako Todové považovali Kóty za rituálně nečisté, a tak nepřijímali pohoštění. Při návštěvě Kótů v badagské vesnici vidíme opět nadřazené chování ze strany Badagů, které vyplývá ze sociální hierarchie mezi kmeny. Badaga také pohostil Kótu, ten ale musel jíst ze zvláštního nádobí a směl pobývat pouze na verandě domu. Nesměl vstoupit do badagského chrámu.

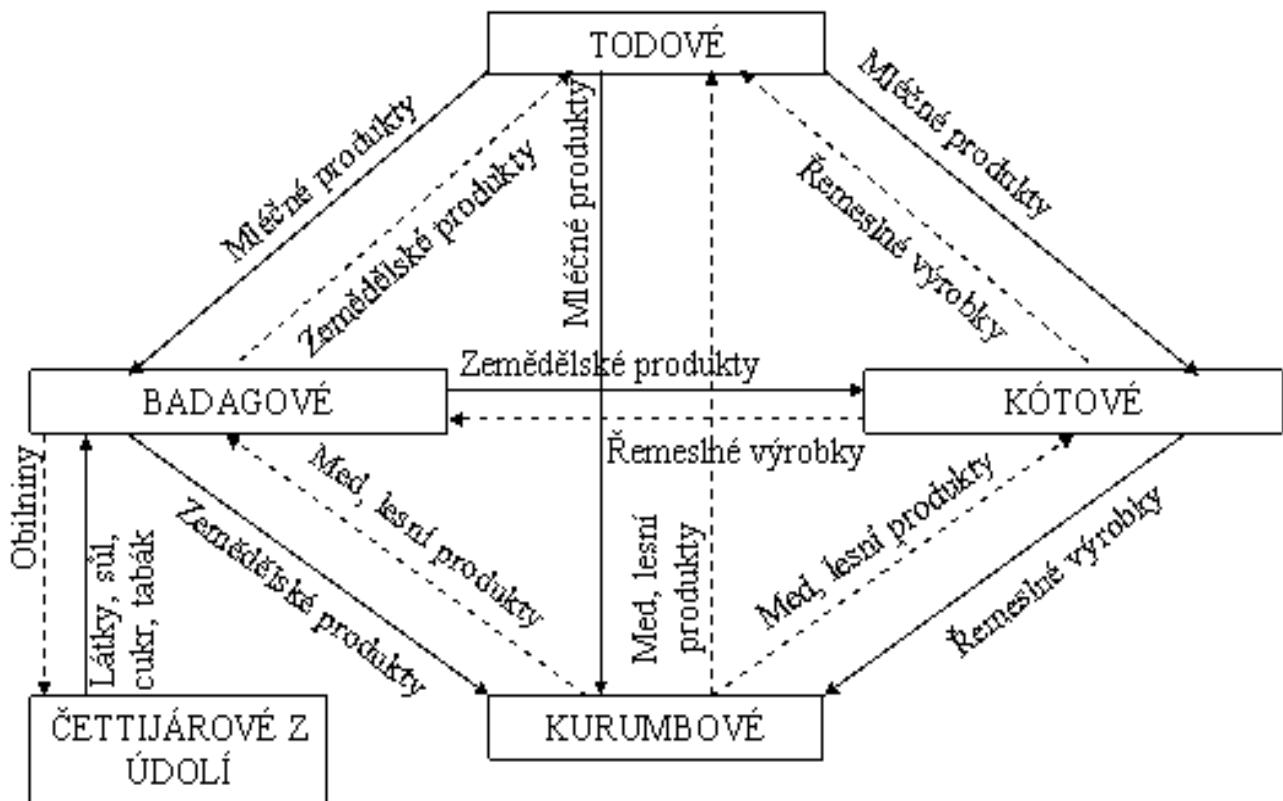
Díky většímu rozsahu služeb a výrobků, které Kótové mohli poskytnout Badagům, byly ekonomické a obchodní vztahy s nimi bližší a komplexnější než s ostatními kmeny. Na obou stranách byly vztahy dědičné po mužské linii a byly založeny na vzájemných závazcích konkrétních badagských a kótských rodin. Badaga nikdy neměnil kótského obchodního partnera, pokud s tím nevyslovila souhlas vesnická rada na svém zasedání, což se však stávalo zřídka. Obchody probíhaly pouze prostřednictvím mužské části populace. Vzhledem k nepoměrnému

počtu obyvatel jednotlivých kmenů musela jedna kótská rodina uspokojit poptávku padesáti až sta badagských rodin. S rostoucím počtem Badagů nebylo možné tyto vztahy nadále udržet.

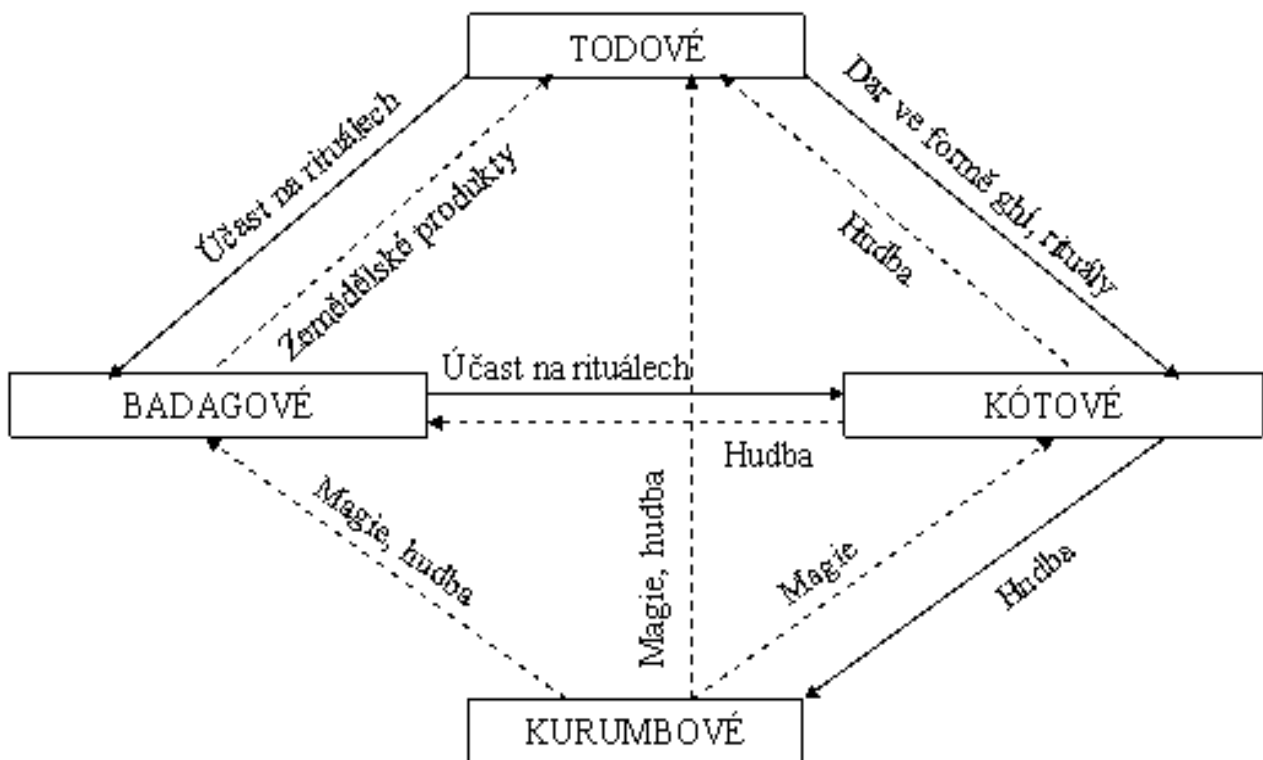
Vztahy mezi kmenovými společenstvími centrální skupiny názorně popisuje následující schéma:⁴³

⁴³ Hockings, 1980, s. 100, a Zvelebil, 2001, s. 148

Ekonomické vztahy



Společenské vztahy



Jak je vidět ze schématu, vztahy jsou velmi logicky rozvržené. Vzhledem ke geografii nílgirských hor a ke složení obyvatelstva a jeho specializaci, kterou je možné považovat za typ společenské dělby práce, jsou také velmi propracované. Ekonomické vztahy jsou na rozdíl od společenských vztahů reciproční a je zřejmé, že odměnou za poskytování služeb byly často produkty. Tyto vztahy se s příchodem britského obyvatelstva do hor na počátku devatenáctého století a se zaváděním typických prvků tržního prostředí, jako jsou tržiště a peníze, začaly kolem poloviny devatenáctého století nejprve přeměňovat, postupně slábly a ve třicátých letech dvacátého století až na výjimky zcela zanikly (Hockings 1980, s. 100).

V následující podkapitole představíme nejvýznamnější **výrobky a služby**, které byly předmětem směny.

1.3.10 Předměty výměnného obchodu

I. Kótské výrobky

Jak už bylo uvedeno výše, jsou Kótové jediní tradiční řemeslníci v Modrých horách. Umění řemesla a hudby, zpěvu a tance byla Kótům dána bohem Ajnórem. Proto jsou všechny tyto dovednosti spojeny s rituály. Z řemesel ovládají kovářství, zlatnictví, stříbrotepectví, hrnčířství, tesařství, koželužství, výrobu lan a deštníků. Vzhledem k tomu, že jsou jediným kmenem v Nílgiri, který se zabývá řemeslem, bývali pro existenci ostatních kmenů nepostradatelní. Ve své době měli Kótové na tato řemesla monopol v celých Modrých horách. Podle řemesla, které Kótové ovládali, byli rozděleni na sociální třídy. Nejvýše postaveni byli kováři, následovali je tesaři, dále hrnčíři a naposled zemědělci. Se změnou ekonomického prostředí došlo i ke změně v hierarchii. Dnes jsou nejvýše postaveni zaměstnanci (nejčastěji státní zaměstnanci), následují zemědělci, dále kováři a jako poslední jsou bezzemci, kteří se nechávají najímat na práci ať už Kóty, nebo Badagy.

Kótských vesnic je pouze sedm, ale jsou v oblasti poměrně pravidelně rozmístěné tak, že byly vždy přístupné pro Badagy a Tody. Průměrná vzdálenost mezi jednotlivými vesnicemi je patnáct kilometrů (viz přílohu Kótské vesnice). Obchodní partneři z ostatních kmenů tak měli relativně blízko do „své“ partnerské kótské vesnice.

Kovářství

Každá vesnice měla původně tři až čtyři kovárny. V každé z nich se používaly typické původní měchy, kladiva a kleště. Do současnosti se počet kováren zredukoval. Měla jsem možnost navštívit kovárnu ve vesnicích Kolmél, Tiřgár a Kurgódž a ve městě Kótagiri. Pouze dvě kovárny ale byly v provozu, v Kurgódži a v Kótagiri. Kovárna v Kótagiri patří k vesnici Porgár, která se nachází v těsné blízkosti města. Kótové z této vesnice otevřeli kovárnu ve městě, aby se tak přiblížili tržní poptávce. Výroby se účastní tři muži, jeden obstarává měch, druhý samotné kování a třetí žhaví železo a dává instrukce. V kovárně v Kótagiri jsem byla svědkem výroby nožů a mačet pro rituální obětování zvířat při hinduistických svátcích. Bylo mi řečeno, že v současnosti vyrábějí pouze pro vlastní potřebu nebo na objednávku, protože o jejich náradí není na trhu příliš velký zájem. To byl také důvod, proč dvě zmiňované kovárny nebyly v provozu. Rituální nástroje si hinduisté objednávají proto, že jsou ručně vyrobené, a tudíž vhodné k náboženským účelům.

Kótští kováři vyrábějí užitkové i rituální předměty, různé typy nožů, páčidla, motyky, krumpáče, srpy, kosy, kladiva, železné nádoby, pánve, kastroly, radlice, luky, udidla, šípy s kovovými hroty a další. Výjimečnou zručnost prokazovali kováři při výrobě zlatých a stříbrných šperků (viz část Fotografická příloha), které byly určeny převážně pro todské a kótské ženy. Dnes je možné tyto šperky vidět ve výlohách mnoha zlatnictví v Úty, kam je dali do zástavy Todové. Dříve poskytoval každý kovář opravy svých výrobků zdarma, dnes za peníze.

Železná ruda se vyskytuje v několika oblastech pohoří Nílgi, například v okolí Tellanvédu, Karudugalai a Masinagudi. Množství železné rudy obsažené v nerostu je přibližně 35 až 38 % a zásoba v každé oblasti je kolem sto tisíc tun. Ačkoli se železná ruda v Modrých horách vyskytuje, vzhledem k náročnosti těžby neměli Kótové pro své řemeslo dostatek surového železa. A tak se železo dováželo z údolí; hlavně z oblasti kolem Kójambuttúru přiváželi čettijárové (tam. *ceṭṭiyār*, jihoindická kasta kupců) a Badagové železné tyče, které stejně jako ostatní zboží z údolí byly předmětem výměnného obchodu.

Hrnčířství

Údajně se umění hrnčířství naučily kótské ženy od Kurumbů (Hockings 1980, s. 103). V kótské společnosti je hrnčířství výsadou žen. Muži pouze pomáhají při těžkých pracích, jako je výroba hrnčířského kruhu a dobývání hlíny. Kromě nádobí určeného pro kótskou domácnost a kótské rituály vyráběly ženy hliněné nádoby a posvátné nádoby pro todské mlékaře a dále olejové lampy a dýmky.

Vesnice Tičgár je jediná, kde se vyrábí hrnčířské předměty téměř trvale nebo velmi pravidelně. Nachází se zde státem sponzorované a provozované hrnčířské centrum Red Pottery, které nabízí stipendia. Centrum bylo otevřeno v roce 1962 a umožňuje každý rok několika lidem vyučení hrnčířskému řemeslu.

Koželužství

Kótové se zabývali i tímto pro okolní společnost znečišťujícím řemeslem. Vydělávali buvolí kůže a z nich vyráběli sedla, uzdy, řemeny, boty, vaky na vodu, sítě, které se používaly k lovu, a bubny. Není bez zajímavosti, že zatímco Badagové se bez problémů dotýkají kůže na svých bubnech, hrát na kótské bubny je pro ně ponižující a znečišťující. Proto Badagové nikdy nekupovali kótské bubny, ale pouze kůže na vlastní výrobu bubnů.

Tesařství

Kótové jsou velmi zruční tesaři. Při návštěvě kótské vesnice je možné spatřit mnoho velmi kvalitních a dekorativních výrobků místních tesařů, na které jsou právem hrdí. Mezi výrobky patří vyřezávané dveře, okna, nábytek, nádoby, nástroje pro mlékařství, násady ke kovářským výrobkům a další. Kótští tesaři byli důležitými pomocníky při stavbě badagských domů. Do počátku dvacátého století pokrývaly badagské střechy došky, poté byly nahrazeny taškami.

II. Výrobky ostatních kmenů, dovoz z údolí

Badagové byli co do objemu obchodů největšími partnery Kótů. Po příchodu do Modrých hor začali obdělávat pole a poměrně rychle se stali největšími zemědělskými výrobci v regionu. Jejich produkce převyšovala spotřebu, a tak se nadbytek stal předmětem výměnného obchodu. Nejčastěji šlo o obilí a zeleninu.

Badagové jsou nejen schopní zemědělci, ale také obchodníci. Byli napojeni na skupinu čettijárů. Od nich získávali pestrý sortiment v horách nedostupného zboží. Mezi takové zboží patřil hlavně cukr a sůl, látky, surové železo, tabák a některé potraviny z nížin. Za zboží poskytovali Badagové nejen vlastní nadprodukcí obilí, ale v roli prostředníků také výrobky ostatních nílgirských kmenů.

Todové jako tradiční pastevci měli velmi omezenou nabídku. Převážně šlo o mléčné produkty, a to navíc pouze o ty, které byly rituálně zbaveny posvátnosti.

Kurumbové a Irulové se výměnného obchodu příliš neúčastnili. Nabízeli pouze med, nasbírané lesní produkty a košíkářské výrobky, Kurumbové také své magické schopnosti, vše výměnou za obilí, nádobí a nástroje.

Ve druhé polovině devatenáctého století se do Modrých hor dovážel také betel, kokosy, mandle, kurkuma, koriandr a další koření, sušené ovoce, pšenice, olej, hrách, citrusy, ryby, drůbež, ovce, dobytek, palmové víno *toddy* (angl.), střelný prach, nábytek. Evropské výrobky dovážené do hor koncem devatenáctého století zahrnovaly víno, lihoviny, pivo, potravinářské zboží, svíčky, nádobí, sklo, železářské zboží, obuv, knihy a papírnické zboží.

1.3.11 Služby

Poskytování a výměna služeb byly nepravidelné a méně intenzivní než výměna výrobků. Nicméně služby byly mnohem důležitější, neboť byly součástí náboženského a rituálního života kmenů. Šlo nejčastěji o účast na různých rituálech a slavnostech, pomoc při sklizni, magii. Zde se zaměříme na hudbu, jelikož byla výsadou Kótů. Hudební služby byly významné při pohřbech, svatbách či jiných důležitých oslavách.

Kótská hudba

Kótové jsou proslulí hudebníci Modrých hor. Hudba je nezbytným prvkem všech jejich náboženských svátků a obou pohřbů. „Kot! music and dance are central to Kota ritual, and despite the lack of ‘everydayness’, Kotas consider them central to

their culture generally.“ (Wolf 2001, s. 384) Na rozdíl od hinduistické společnosti není hudba součástí kótské svatby, obřadu pojmenování ani jiných rodinných oslav. Kótové nezpívají ani při práci na poli.

Kótská hudba se dělí na dva typy podle účelu, pro který je provozována: božskou *de·r* (bůh) a smuteční *ta·v* (smrt). Toto označení zároveň určuje, při kterém konkrétním rituálu bude hudba použita a jakou událost bude doprovázet. Každý z úkonů a rituálů, které se provádějí během různých oslav a pohřbů, je spojen s určitou melodií. Například jde o různé druhy tance, otevření chrámů, zapálení ohně, ohlášení úmrtí, rozsypání prosa před domy zesnulých při druhém pohřbu, vynášení zesnulého z domu, procesí k pohřební hranici, snímání šperků vdově, zapálení pohřební hranice, rituální obětování buvola (melodie zaznívá i v případě, že se tento rituál již neprovozuje) a svolávání lidí před výpravou za dobýváním hlíny. Hudba napomáhá navodit atmosféru a podněcuje různé žádoucí emoce. Smuteční hudba pomáhá truchlícím prožívat smutek a Kótové věří, že to duši ulehčuje cestu do dalšího světa. Božská hudba navozuje pocity splynutí s bohem a uvědomění si jeho přítomnosti. Kótové při oslavách hinduistických božstev, ale i při příležitostech světských, jako jsou různá představení mimo kmenovou komunitu, používají zvláštní melodie. Tyto melodie jsou odlišné a jsou ovlivněny hinduistickou hudbou.

Nejvýznamnějším hudebním nástrojem je pro Kóty *ko!* (= klarinet, DEDR 1818) se dvěma píšťalami a šesti otvory. Tento nástroj doprovází dva bubny nazvané *par* (DEDR 4032) a jeden malý buben *tabaṭk* (= velký plochý buben, DEDR 3082). Součástí hudební skupiny je dále lesní roh *kob* (DEDR 2115), který má tvar písmene S nebo C (viz část Fotografická příloha), a činely *ja·lra·v* (džálráv). Mosazný lesní roh *kob* ohlašuje důležité okamžiky během rituálů. Pro zdůraznění důležitých momentů, jako je úmrtí, se používá také velký kuželovitý buben. Dechový nástroj *ko!* je určen především pro významné události, jako jsou pohřby a uctívání bohů. Pro menší oslavy používají Kótové bambusový klarinet *pula·ṅg*, který slouží i hráčům na *ko!*, a to k pravidelnému cvičení. Dříve se běžně používaly bambusové nástroje, které bývaly páleny na pohřební hranici spolu s ostatky zesnulého. Dnes hru na tyto nástroje ovládá jen několik Kótů. Muži jsou instrumentalisté, ženy kromě tance ovládají také zpěv náboženských písní *de·r pa·ṭ* (*pa·ṭ* = píseň, DEDR 4065) a smutečních písní *a·ṭ!* (DEDR 347).

Kromě hraní na vlastních oslavách a pohřbech byli kótsští hudebníci pravidelně najímáni ostatními kmenovými společenstvími Modrých hor, hlavně Badagy a Tody. Dnes je to spíše výjimkou. Jeden asi sedmdesátiletý Badaga mi vyprávěl, že si pamatuje dobu, kdy kótsští hudebníci chodili hrát na badagské pohřby. Bývalo pozváno několik skupin a hudebníci dokázali hrát nepřetržitě i tři dny. O kvalitě hudby se vyjadřoval s velkým respektem. Badagové hudebníkům platili a poskytli jim pohoštění. Ve třicátých letech dvacátého století došlo ke sporu v badagské komunitě ohledně přítomnosti kótských hudebníků na pohřbech. Křesťanstvím ovlivněná reformistická frakce měla pocit, že tanec a hudba při pohřbech jsou nedůstojné, protože jde o radostné projevy. Konzervativní frakce naopak chtěla zachovat všechny součásti pohřebního rituálu. Měla za to, že takový pohřeb je součástí kmenové tradice a že její opuštění je pro zesnulého potupné a ohrožuje jej. Tento spor se odrazil také na přístupu Kótů k Badagům a důsledek byl takový, že ani jedna strana již neměla na další spolupráci zájem. Tradičně založení Badagové si poté najímali hudebníky irulské, kurumbské nebo tamilské.

Přítomnost kótských hudebníků byla vždy nutná při todských pohřbech. Dnes je situace podobná jako u Badagů. Místo Kótů hrají najatí tamilští, irulští nebo kurumbští hudebníci, v některých případech došlo k opuštění tohoto zvyku úplně.

Výše uvedené faktory, se kterými souviselo zavedení peněz do tradiční směnné ekonomiky, postupně vedly ke zničení původních obchodních a sociálních vztahů mezi místními kmenovými společenstvími.

2 Kótské příběhy

2.1 Úvod

Příběhy jsou součástí orální tradice, nositeli kulturního dědictví a informací o minulosti, společenským fenoménem, který sdružuje a sblížuje lidi z určité společenské skupiny. Pokud jde o tak specifickou kulturu, jako je kótská, kulturu, která se v posledních dvou letech vlivem velkých změn prostředí výrazně proměnila, je důležité zachytit její orální tradici, dokud existuje.

Orální tradice Kótů se dělí na písně, modlitby a příběhy. Je pravděpodobné, že původní písně a modlitby zůstávají do velké míry zachovány, jelikož jsou trvalou součástí mnoha obřadů dodnes, a tak zůstávají stále živé.⁴⁴ Příběhy byly živou součástí kultury do té doby, než byly vytlačeny novými médii a informacemi, které přišly současně s moderním způsobem života. Ve 30. letech 20. století sebral M. B. Emeneau více než třicet příběhů a publikoval je v díle *Kota Texts* (1944, 1946). V dnešní době jsou kótské příběhy většinou obyvatel téměř s jistotou zapomenuty a lze je „nalézt“ pouze u několika málo pamětníků.

V této práci přináším nové verze příběhů, které byly zaznamenány v *Kota Texts*, a zároveň „nové“ příběhy, které zaznamenány nebyly. V této práci se mimo jiné pokusím zjistit, zda jsou nově nahrané příběhy nové, či zda jsou staré a Emeneauův informant je pouze nezařadil do vyprávění.

2.1.1 Teoretická východiska

V této práci se zabývám příběhy, které se podařilo zaznamenat ve vesnici Kolmél v roce 2007. Z hlediska typu literatury jde o ústní lidovou slovesnost neboli folklor. „Lidová slovesnost je součástí lidové duchovní kultury zahrnující projevy, které vznikají spontánně (většinou anonymně, bez písemné fixace) mezi venkovskými a částečně i městskými vrstvami a které jsou tradovány ústním podáním. Lidová slovesnost bývá někdy ztotožňována s pojmy folklor, ústní slovesnost, ústní lidová

⁴⁴ Kótskými písněmi a hudbou se zabývá R. K. Wolf. Jak již bylo zmíněno v jiné části této práce, Kótové jsou velmi zdatní hudebníci. Velmi často skládají nové skladby a písně, přičemž se inspiroují událostmi a lidmi z okolí. Jak mi sdělil můj informant Néhrú, paní V. Mádí, která byla významnou spolupracovnicí R. K. Wolfa, o něm složila píseň, když byl ještě malý chlapec.

tvorba, v minulosti též s pojmy prostonárodní slovesnost, národní poezie (pojem užší) a ústní tradice (pojem širší).“ (Holý 2007, s. 488) Existují různá třídění lidové slovesnosti. Jak dále uvádí publikace *Lidová kultura* (tamtéž), H. Jasonová vypracovala následující žánrové třídění:

1. realistické (příběh, balada, lyrická píseň, epika, historická píseň),
2. fabulové (mýtus, legenda, pověst, pohádka),
3. symbolické (příslloví, pořekadla, hádanky, řečové formulky apod.),
4. kvazižánry (lidové divadlo),
5. žánry přechodové.

Autorka dále dodává (tamtéž): „Lidová slovesnost je jev mnohorozměrný a synkretický, v němž se slovo velmi často spojuje s mimojazykovými prostředky, tj. s hudbou, gesty, mimikou, pohybem, tancem, s obřadními i magickými praktikami. Ve srovnání s literaturou žije lidová slovesnost v převážné míře v ústním podání vypravěčů, zpěváků a interpretů“. Lidová slovesnost se vyznačuje bezprostřední komunikací interpreta s posluchači, vypravěč text pozměňuje a dává do něj kus sebe samého. Jde o společenský akt. V ústní slovesnosti se vyskytují ustálené formule.

Lexikon literárních pojmů (Pavera, Všeticka 2002, s. 115) definuje folklor jako „pojem užívaný od poloviny 19. století pro lidovou slovesnost, ale také pro lidovou hudbu, tanec a divadlo. [...] Lidová slovesnost se oproti psané literatuře vyznačuje specifickými rysy. Jakkoli je nepochybné, že na počátku každého lidového slovesného textu stojí jedinec, v povědomí se tyto útvary udržují prostřednictvím určité pospolitosti – kolektivu. Kolektiv tuto tvorbu nejen šíří, ale dále ji ještě dotváří a variuje. Folklorní výtvar se zpravidla vztahuje k určitému druhu reálných situací, které sám začne zaznamenávat slovně; prostřednictvím folklorního útvaru jako znaku mohou pak buď jedinec, nebo kolektiv působit na skutečnost (magické obřady a předměty).“

Pokud se budeme držet třídění žánrů lidové slovesnosti H. Jansonové, pak mezi našimi texty nalezneme realistické a fabulové žánry. Mezi realistické můžeme například zařadit tyto příběhy: č. 6, *Toda a dva Kurumbové*, č. 7, *Kóta a Kurumba*, č. 8, *O Todovi, Badagovi a Kurumbovi*, č. 15, *Jak silný Kóta zabil buvola*, č. 21, *Jak kradli jídlo v Kolmélu*, a č. 22, *Jak sultán prohrál s Kóty*. Tyto texty neobsahují žádné prvky nadpřirozena.

Mezi realistickým a fabulovým žánrem balancuje příběh č. 9, *Kótká, kterou unesl Kurumba*. V příběhu informant vypráví, jak zabili Kurumbu, který unesl dívku, zakopali ho do jámy, a aby ho nikdo nenašel, postavili nad jámou dům. To není nereálné, nicméně se to zdá příliš morbidní.

Mnohé příběhy jsou zajisté založeny na skutečné události, ale protože obsahují zároveň mystické prvky, zmínky o kouzlech či nereálných událostech, jsou zahrnuty mezi fabulové. Takové jsou například tyto příběhy: č. 5, *Jak dva Todové zabili kótského chlapce*, č. 13, *Angličan a jeho bota*, č. 19, *Příběh o Rangarámanovi*, a č. 20, *Kótká, kterou unesl muslim*. Mnohé příběhy je nutné přiřadit mezi fabulové i přesto, že vypravěči tvrdí, že jde o příběhy skutečné.⁴⁵ Více v podkapitole 2.1.1.1. V našem případě jsou mezi fabulovými příběhy mýty a pověsti.

Texty, které zde předkládám, jsou specifické z několika hledisek:

- jde o ústní lidovou slovesnost velmi malého etnika;
- texty se podařilo zaznamenat v moderní době, která lidovému dědictví příliš nesevřdí;
- texty byly nahrány ve stejné vesnici, ve které byly zaznamenány texty před více než sedmdesáti lety M. B. Emeneauem, a tudíž se nabízí možnost srovnání.

V následujících kapitolách budu nové texty analyzovat z několika hledisek. Nejprve se pokusím o typologii textů a dle této typologie provedu rozdělení nahraných textů. V další kapitole se budu zabývat jednotlivými nejdůležitějšími prvky narativního textu, tedy prostorem, časem a hlavními hrdiny. V samostatné kapitole se pokusím o třídění nejvýraznějších motivů, které se v textech vyskytují. V poslední kapitole tohoto oddílu rozeberu stylistické prostředky vypravěčů a styl jejich vyprávění.

⁴⁵ Například: text č. 3, *Kotérvikin*, věta č. 35: Snažím se vyhnout příběhu, vyprávím fakta. 35. a-n ednde-ne karpne-lam tayildende.

Text č. 18, *Démon v Ménáru*, věta č. 5: Tak toto je pravdivý příběh. 5. aldrnro id unmai kataine.

2.1.1.1 Typologie příběhů

V této kapitole se pokusím roztřídit jednotlivé typy příběhů, které se vyskytují mezi nahranými texty. Badatelé v oblasti literární teorie rozlišují mnoho typů příběhů, mezi něž patří například legenda, mýtus, pověst, pohádka a bajka. Aby bylo možné utřídit nově nahrané příběhy, je nutné nejprve uvést základní charakteristiky jednotlivých typů textů. V této podkapitole uvádím definice pověsti a mýtu, tedy těch typů příběhů, které se nacházejí mezi novými příběhy.

Lexikon literárních pojmů definuje pověst následovně (Pavera, Všetická 2002, s. 287): „Pověst je žánr lidového vyprávění, mající zpravidla prostou stavbu a užívající jednoduchý, zpravodajský až kusý styl bez odboček, vypravěč většinou věří, že vykládá věrohodný příběh, ač jeho vyprávění je spjato s nadpřirozenými jevy a postavami. Oproti pohádce je pověst vázána na konkrétní čas, lokalitu, výjimečný předmět nebo nevšední událost.“ *Lidová kultura* (EÚ AV ČR 2007, s. 793) k tomu dodává: „Pověst je zčásti pravdivé a zčásti smyšlené vyprávění o osobnostech a událostech; [...] Jde zvl. o události záhadné, tajemné, obtížně vysvětlitelné. Podnětem vzniku pověsti často bývá tragická událost (násilná smrt). Pověst mívá vztah k určitému místu, času a k určité osobě. Silná vazba k místu odlišuje pověst od pohádky. Lokalizace činí pověst pravděpodobnou a věrohodnou. [...] Pověst nemá vyhraněné žánrové příznaky. Má mnoho společného s legendou nebo mýtem.“

Co se týče mýtu, můžeme shrnout některé podstatné rysy takto. Například Pavera, Všetická (2002, s. 240–241) říkají: „Mýtus, báje, je vyprávění ukazující a zároveň organizující víru dané společnosti (zpravidla archaické) a její řád. Jeho obsah je všeobjímající: vypovídá o historii bohů, zásadách vír, vzniku a fungování světa, lidském pokroku, apod. [...] Vznikal ze zkušeností určitého společenství a zároveň již sám vytvářel a zprostředkovával model člověka a jeho postavení ve světě.“ V *Lidové kultuře* (EÚ AV ČR 2007, s. 588) je mýtus definován následovně: „Mýtus je vyprávěný příběh, nejčastěji o bozích, vládčích, hrdinech, démonech a dějích z pradávných časů, v němž jsou přírodní síly líčeny určitou symbolickou formou. Mýty často vznikaly v návaznosti na kultury lokálních božstev a byly určeny k přednesu. Přírodní děje, jevy i jednotlivá božstva jsou antropomorfizována.“

Pomocí těchto definic se pokusím utřídit nově sebrané texty. Z výše uvedeného vyplývá, že je nutné opatrně posuzovat, o jaký typ příběhu se jedná, zda

jde o pověsti, či o mýty. Je třeba přihlédnout k faktu, že výše uvedené definice a charakteristiky jsou obvykle aplikovány na evropskou kulturu, zatímco v našem případě jde o aplikaci na příběhy pocházející z naprosto odlišné kultury. V případě nově sebraných kótských textů vyvstává problém přesně rozlišit typ příběhu. Definice se totiž částečně překrývají.

Pokud definice zevšeobecním a budu se těchto zjednodušení držet, mohu se pokusit texty, které byly nahrány v roce 2007, rozdělit mezi jednotlivé typy. Za **pověst** tedy považuji text, který obsahuje nadpřirozené prvky, ale může být založen na skutečné události, zároveň se však váže ke konkrétnímu místu. Mezi **mýty** zařazuji texty, které obsahují náboženskou symboliku a hrdinskou tematiku. Texty lze předběžně roztrždit takto:

- pověsti: příběhy č. 5, 10, 12, 13, 14, 17, 18, 20, 23,
- mýty: příběhy č. 1, 2, 3, 4, 11, 19,
- reálné: příběhy č. 6, 7, 8, 9, 15, 16, 21, 22.

2.1.1.2 Prvky narativního textu

Dříve než se pustím do analýzy jednotlivých prvků textů, je nutné definovat základní pojmy související s příběhy. Bal ve své knize *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (Bal 1985, s. 5) definuje vyprávěcí text takto: „A *text* is a finite, structured whole composed of language signs. A *narrative text* is a text in which an agent relates a narrative.“ Dále upřesňuje (tamtéž), že příběh je fabule, která je určitým způsobem prezentována. Fabule je sled logicky a chronologicky vyprávěných událostí, které jsou způsobeny či prožity aktérem. Událost dále definuje jako změnu jednoho stadia ve druhé. Aktéři (*actors*) jsou původci děje. Nemusí to být nutně lidské bytosti. Pro účely této práce budu používat termín hrdina.

Významnými prvky při analýze příběhů jsou prostor, kde se příběh odehrává, a čas. Prostor a čas společně s událostmi a hrdiny utváří podklady pro fabuli. Bal je nazývá elementy (tamtéž, s. 7). Dle Tomaševského (1970, s. 125) je fabule „souhrn událostí a jejich vzájemných vnitřních souvislostí, [...]. Fabule spočívá v přechodu od jedné situace k druhé. Tyto přechody mohou být realizovány uvedením nových postav, odstraněním starých postav, změnou vazeb.“

Jak uvádí Tomaševskij dále (tamtéž, s. 127), „nestačí však najít poutavý řetěz událostí a dát mu začátek a konec. Je třeba rozmístit události, sestavit je v určitém

pořadí, prezentovat je, udělat z fabulačního materiálu literární kombinaci. Umělecky konstruované rozmístění událostí v díle se nazývá syžet. [...] Syžet je čistá umělecká konstrukce.“

V následující části se pokusím rozebrat jednotlivé prvky (elementy), které tvoří fabuli našich příběhů.

Z **časového hlediska** se většina příběhů odehrává v blíže neurčené minulosti. Vypravěči obvykle neuvádějí, kdy se příběh odehrává. V několika málo případech lze ale identifikovat přibližné období. V příběhu č. 22 uvádí informant dva časové údaje. Nejprve zasazuje příběh do doby, kdy vládli Britové v Madrásu, v jiné větě tvrdí, že Sultán přišel před dvěma sty třemi sty lety a prohrál. Ještě v jednom případě nám vypravěč přesněji určuje dobu, kdy se děj příběhu odehrává (příběh č. 4, v němž vypravěč uvádí, že před 1 500 lety žili Kótové v jiné lokalitě), ale jde pravděpodobně o odhad samotného vypravěče. V některých příbězích můžeme identifikovat období dle určitých indicií. V příběhu č. 8 nacházíme informaci o výměnném obchodu mezi Badagy, Tody a Kurumby. Ten ale s největší pravděpodobností skončil někdy ve třicátých letech dvacátého století, tudíž příběh se odehrává v době před tímto časovým údajem. Podobně nalézáme zmínku o výměnném obchodu v příběhu č. 18. V příbězích č. 13 a 14 vystupují Angličané, lze tedy usuzovat, že příběhy vznikly až v době po příchodu Britů do Nílgiri, tj. počátkem devatenáctého století. V příběhu č. 19 je uvedeno, že byl ve vesnici postaven chrám boha Rangarámana, hinduistického božstva, které nepatří do původního kótského panteonu. Podle informantů byl tento chrám postaven někdy na počátku minulého století, pravděpodobně ve dvacátých letech, a v této době tedy mohl vzniknout i příběh s tím spojený. V příběhu č. 11 je uvedeno, že „ve starých dobách“ byla první vesnice. Tento neurčitý časový údaj je velmi častý v textech M. B. Emeneaua. V příběhu č. 15 vypravěč S. Ráman popisuje s největší pravděpodobností událost, která se stala v jeho dětství. Znamenalo by to, že příběh je starý asi sedmdesát let. V textu č. 22 *Jak sultán prohrál s Kóty* jsou časové údaje dokonce dva – „v době, kdy vládli Angličané“ a „před dvěma sty třemi sty lety“. Ani jeden nám ale nepomáhá určit přesnější stáří příběhu. V příběhu č. 23 se uvádí, kolik stál kdysi buvol. Podle informanta Néhrúa by tato cena mohla odpovídat první polovině dvacátého století.

Na rozdíl od nových příběhů v *Kota Texts* informant většinu příběhů začíná časovým určením. Nejčastěji se vyskytuje údaj „ve starých dobách“ (příběhy č. 1, 2, 3, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 28), někdy blíže určený jako „před třemi sty nebo čtyřmi sty lety“ (příběhy č. 4, 20, 26, 30), „asi před tisícem let“ (příběhy č. 8, 10, 14), „před šedesáti lety“ (č. 30), „před osmnácti lety“ (č. 29). Zdá se, že uvádění časového údaje před začátkem vyprávění samotného děje bylo zvykem Emeneauova informanta Sulliho.

Z **hlediska prostoru** se většina příběhů odehrává v Nílgiri. A to platí jak pro *Kota Texts*, tak pro příběhy nově sebrané. V některých příbězích je lokalita zúžena na konkrétní vesnici či konkrétní dům, které patří některému z kmenových společenství, s nimiž byli Kótové ve styku. Vždy jde o místa, jež jsou všem Kótům dobře známá a kde se odehrává jejich denní život. Pouze několikrát hrdina opouští Nílgiri: v příběhu č. 19, v němž se vydává na pouť do Ráměšvaramu, a v příběhu č. 20, v němž je dívka unesena na Srí Lanku.

Hrdiny kótských příběhů můžeme rozdělit ze dvou hledisek: na skutečné a nadpřirozené či dle původu na kótské, hrdiny z kmenových nílgirských společenství a hrdiny nenílgirského původu. Zvláště můžeme vydělit zvířata a rostliny.

Mezi kótskými hrdiny jsou Kótové, Kótky, kótské bohové a kótské bájně postavy. Na příkladu bájně postavy Kotérvikina vidíme, jaké různé varianty může získat jedna postava. Kotérvikin v uvedených příbězích vystupuje jako bratr hrdina, který se stará o těhotnou sestru a snaží se ji zachránit před obrem, nebo jako démon či obr. Tato postava je pro Kóty významná, ať se vyskytuje v jakékoli podobě. Je s ní spojen mýtus o stvoření Rangasvámiho skály, geografického útvaru, který nalézáme v Nílgiri a který nese název této postavy: Kotérvikinova skála. Kótský hrdina je často nositelem nadpozemských schopností, například je schopen rozetnout šípem skálu, utnout obrovi hlavu či ovládat flóru. Je často kající ve srovnání se členy jiných kmenů. V několika příbězích je také vchytralý a inteligentní Istí či silou přemůže nepřítele. Pokud jsou zmíněny kótské dívky či ženy, bývají velmi krásné.

Příslušníci ostatních kmenů jsou v kótských příbězích často zlí či jsou obávanými nepřáteli. Kótský hrdina se obává, že jimi bude zabit. Obvykle je ale tato postava zabita či přelstěna Kótou a často je také terčem posměchu a vtipů; viz např. příběhy č. 5, 7, 10.

Podobné je to s postavami nenílgirského původu. V příbězích vystupují jako lidé neznalí kótských pravidel či tabu. Nutno ale zdůraznit, že to Kótové neberou jako urážku, ale spíše se tomu smějí a dělají z cizinců hlupáky (texty č. 13 a 14).

Nadpřirozených bytostí se objevuje v textech několik. Jsou to nejčastěji bohové, ale také duchové a obři (texty č. 1–3, 10, 17, 18, 19). Řidčeji jsou postavami zvířata, nejčastěji je to kráva či buvol, pro Kóty nejdůležitější zvíře (texty č. 4, 15, 16).

Z hlediska událostí lze příběhy rozdělit na **hrdinské**, tedy ty, ve kterých dojde k přemožení nepřítele buď silou, nebo lstí. Vždy vítězí buď Kóta nad jiným člověkem, nebo bůh či člověk nad démonem (tři příběhy o Kotérvikovi, č. 7, 9, 17, 18, 21). Dalším typem jsou **historické** příběhy, které se vztahují k historii Nílgiri, Kótů a jejich vesnic (příběhy č. 11, 19, 22). Ani v nich občas nechybí určité prvky hrdinství a nadpřirozena. Velká část příběhů je v různé míře **humorná**.

2.1.1.3 Motivy

Motivů, které se objevují v nových příbězích, je poměrně velké množství. Motiv je jakýmsi hybatelem příběhu. Pro Veselovského (Hodrová a kol. 1997, s. 6) na přelomu století byl motiv formulí, která v prvních dobách odpovídala lidskému společenství na otázky, přírodou všude kladené člověku, nebo která v sobě obsahovala zvlášť výrazné, jevící se jako důležité nebo opakující se dojmy ze skutečnosti. Příznakem motivu je jeho obrazné jednočlenné schéma; takový charakter mají dále nerozložitelné prvky nižší mytologie a pohádky: slunce kdosi krade (zatmění), blesk-oheň odnáší z nebe pták.

Ve dvacátých letech chápe formalista Viktor Šklovskij (tamtéž, s. 7) ve své knize *Teorie prózy* motiv jako stavební jednotku syžetu; geneze a shody motivů pro něho nejsou odrazem reálných poměrů nebo přejímání jako pro Veselovského, ale výsledkem zvláštních zákonů stavby syžetu.

Tomaševskij (1970, s. 127) motiv pokládá „za nejdrobnější a nerozložitelnou částičku tematického materiálu, dokonce tak drobnou, že v podstatě každá věta má svůj motiv a syžet představuje umělecky konstruované rozmístění událostí v díle.“

Český strukturalista Mukařovský (1928, s. 151) za motiv považuje „nejjednodušší prvek, ke kterému dojdeme při postupném rozkládání tématu (obsahu) díla“, „významovou jednotku, bezprostředně vyšší než slovo a syntagmata“ a od takto definovaného motivu dospívá k „motivistické konstrukci“ díla.

Poněkud se liší definice Kaysera (1983, s. 60), který motiv definuje jako opakující se, typickou, a tedy lidsky významnou situaci: „Motiv je opakující se, typická a lidsky významná situace. [...] motiv ukazuje na to, co předchází a následuje. Vzniká situace a její napětí vyžaduje řešení. Proto je hybnou silou, a její označení je proto motiv (odvozenina z movere).⁴⁶

Na základě Thompsonova šestidílného seznamu motivů *Motif-Index of Folk-Literature* (1958) předkládám seznam základních motivů nalezených v nově sebraných textech. Indexy (F532.6.12.6 atd.) odkazují na Thompsonovu práci.

1.–3. Kotérvikin:

A972.5.6. Hole in stone caused by weapon of warrior. (Otvor v kameni způsobený zbraní bojovníka.)

A974. Rocks from transformation of people to stone. (Skály, které vznikly přeměnou člověka na kámen.)

A974.2. Certain stones are transformed giants. (Některé kameny jsou přeměnění obří.)

F531.6.12.6. Giant slain by man. (Obr zabit člověkem.)

F628.2.3. Strong man kills giant. (Silný muž zabije obra.)

G302.9.1. Demons attack men. (Démon zaútočí na člověka.)

G512.1.2. Ogre decapitated. (Obr st'at.)

4. Jak kótský lid přišel do vesnice Kolmél

A996. Origin of settlements. (Původ sídel.)

B151.1.2.1. Cow determines road to be taken. (Kráva určí cestu, kterou se vydat.)

B155.1. Building site determined by halting of animal. (Místo pro stavbu určeno zvířetem, které se zastaví.)

⁴⁶ „Das Motiv ist eine sich wiederholende, typische und das heißt also menschlich bedeutungsvolle Situation. [...] die Motive auf ein Vorher und Nachher weisen. Die Situation ist entstanden, und ihre Spannung verlangt nach einer Lösung. Sie sind somit von einer bewegendem Kraft, die letztlich ihre Bezeichnung als Motiv (Ableitung von movere) rechtfertigt.“

B155.2.2. Location of settlement at place a cow stops and where milk flows by itself. (Místo pro sídlo určeno krávou, která se zastaví a již samovolně teče mléko.)

5. Jak dva Todové zabili kótského chlapce

A972.5.6. Hole in stone caused by weapon of warrior. (Otvor v kameni způsobený zbraní bojovníka.)

B153.1. Dog indicates other hidden objects. (Pes označí jiný schovaný předmět.)

D1092. Magic arrow. (Kouzelný šíp.)

D1400.1.4. Magic weapon conquers enemy. (Kouzelná zbraň přemůže nepřítele.)

Q211.4. Murder of children punished. (Potrestaná vražda dítěte.)

6. Toda a dva Kurumbové

J1766. One person mistaken for another. (Jedna osoba omylem pokládána za jinou.)

L311.1. Sick hero overcomes antagonis. (Nemocný hrdina přemůže protivníka.)

7. Kóta a Kurumba

J1772. One object thought to be another. (Jedna věc omylem pokládána za jinou.)

10. Bratři Toda a Kóta

N361. Sacred animal unwittingly killed. (Posvátné zvíře nevědomky zabito.)

P251.5.3. Hostile brothers. (Nepřátelští bratři.)

P251.5.4. Two brothers as contrasts. (Odlišní dva bratři.)

Q211.6. Killing an animal revenged. (Pomsta za zabití zvířete.)

Q33. Reward for saying of prayers. (Odměna za odříkání modliteb.)

W111. Laziness. (Lenost.)

11. Proč máme sedm vesnic

B151.1.2.1. Cow determines road to be taken. (Kráva určí cestu, kterou se vydat.)

B155.1. Building site determined by halting of animal. (Místo pro stavbu určeno zvířetem, které se zastaví.)

B155.2.2. Location of settlement at place a cow stops and where milk flows by itself. (Místo pro sídlo určeno krávou, která se zastaví a již samovolně teče mléko.)

12. Jak jsme dostali jídlo

A1441.4. Origin of sowing and planting. (Původ setí a sázení.)

14. Kámen Kammátrájan

F809.5. F809.5. Traveling stones. (Cestující kameny.)

F809.3. Magic crop- and rain-producing stone. (Kouzelný kámen, který vyvolává dobrou úrodu a déšť.)

17. Duch ve vesnici Kolmél a 18. Duch ve vesnici Ménár

G302.9.1. Demons attack men. (Démon napadne muže.)

P251.5.1. Two brothers follow and help each other on piracy, etc. (Dva bratři následují a pomáhají jeden druhému v pirátství atd.)

19. Příběh o Rangarámanovi

Q28. Reward for religious pilgrimage. (Odměna za náboženskou pout'.)

Q22. Reward for faith. (Odměna za víru.)

2.1.1.4 Vypravěči a stylistické prostředky

V případě lidové slovesnosti vypravěč vypráví text, který není jeho dílem. U takového díla není autor znám a text se předává po mnoho let ústně mezi jednotlivými vypravěči. Je tedy velmi často měněn a vypravěč přidává do textu své vlastní stylistické prostředky, svůj specifický způsob vyjadřování a mnohdy i vlastní myšlenky. Postava vypravěče je proto důležitým prvkem při analýze textů. V případě kótských textů sotva nalezneme původní verzi příběhů vzhledem k tomu, že kótsčina

je neliterární jazyk. Příběhy se tedy tradují/tradovaly ústně a nejsou nijak standardizované. Jsou tudíž do velké míry ovlivněny invencí a vyprávěcími schopnostmi vypravěče. Při vyprávění příběhů č. 2 a 3 došlo k situaci, že se dva vypravěči (v tomto případě otec a syn S. Ráman a Durjódanan) dohadovali o ději a syn otce doplňoval. Jde o konkrétní případ toho, jak vlastní názory a iniciativa mohou příběh pozměnit. V přepisu a překladu těchto příběhů jsem se snažila některé repliky zachovat (viz přílohu Kótské příběhy). K podobným debatám mezi otcem a synem docházelo i při nahrávání příběhů č. 7, 20, 21 a 22.

Nově sebrané texty jsem nahrávala s pěti vypravěči. Byli to:

S. Ráman z Kolmélu (3, 5–9, 13–17, 20–23).

Ratnamala z Kolmélu (18, 19),

R. Kambattan zvaný Durjódanan z Kolmélu (2, zasahoval do vyprávění příběhů 7, 20–22),

Néhrú z Kolmélu (4, 24–28),

mundka·no·n z Porgáru (1, 10–12).

Většinu příběhů vypravoval S. Ráman. Posluchači včetně mého informanta Néhrúa mi mnohokrát potvrdili, že vyprávěcí styl pana Rámána je pro ně velmi poutavý, zábavný a do určité míry také poetický. Při vyprávění pan Ráman živě gestikuloval a při zábavných pasážích se často bavil a smál (viz nahrávky). Poslouchat ho a pozorovat při vyprávění byl zážitek.

Poutavě vyprávěla příběhy také Ratnamala, se kterou jsme nahrály dva delší příběhy. Jeden byl poněkud napínavý a z nahrávek je to patrné.

V textech nalézáme několik **stylistických** prostředků, které zde budeme definovat pomocí *Lexikonu literárních pojmů*.

Intonace v lingvistice znamená změny tónu v průběhu řeči. Intonací rozlišíme oznámení, otázku, příkaz, zvolání, pochyby, napětí, vzrušení, smutek a další citové zabarvení. Intonace je velmi často doprovázena gesty. Přestože jsou texty vyprávěny v kótsčině, je při poslechu nahrávek možné snadno podle intonace odlišit některé dějově vypjaté situace, aniž by posluchač jazyku rozuměl.

Vypravěč velmi často užívá řečnické otázky, což jsou otázky, na které neočekáváme odpověď. Jde o jakési zvolání, s úmyslem udržet pozornost posluchače. Vypravěč v posluchači vyvolává pocit, že by měl na otázku reagovat.

Než si to ale posluchač uvědomí, vypravěč již pokračuje dále a velmi často si na otázku odpoví sám. Dále se vyskytují otázky typu „A co udělal?“, „Co dělali, když...?“, „Kolik mi bylo tehdy let?“ nebo konkrétní otázky, na které si vypravěč obvykle sám odpoví následným vyprávěním: „A tak o čem ti bratři diskutovali?“, „Proč duch přišel?“ „Znáš důvod, proč jsou Todové a my nepřátelé?“ apod.

Velmi často se v textech S. Rámána objevuje výraz „*arsvi?*“, který znamená „víš?“. Jde o kontaktní prostředek, který je sémanticky vyprázdněný. Je to prostředek odlišný od výše uvedených řečnických otázek, ale jeho funkce je podobná.

Personifikace označuje přepisování lidských vlastností neživým věcem, rostlinám a živočichům. V příběhu č. 5 zachytí strom svými trny Todu poté, co ho o to požádá Kóta, a pomůže mu tak Todu zabít. V příběhu č. 13 vypravěč říká: 6. Ten kámen chytil tu botu a držel ji přilepenou.⁴⁷

Důležitým vyprávěcím prostředkem je přímá řeč. Přímá řeč slouží k oživení příběhu. Takto ji definují Pavera a Všeticka (2002, s. 293): „Přímá řeč je doslovné znění řeči postavy, [...], její syntax odpovídá spontánnosti a hovorovosti, ze slovosledu je cítit subjektivnost. [...] Napětí mezi pásmem řeči autorské a řeči přímé se podílí na změnách rytmiky vyprávění.“ V nových textech se přímá řeč vyskytuje často. Vypravěč mnohokrát nepoužije uvozovací větu a přímo hovoří za postavu (jde o tzv. nevlastní přímou řeč). Objevují se také dialogy mezi více postavami. Vypravěč S. Ráman dokonce používá kurumbštinu, jazyk mluvčího, když hovoří Kurumba.

Typickým stylistickým prostředkem kótských vypravěčů je opakování slov či celých vět. Ze stylistického hlediska jsou rozlišovány následující figury: epizeuxis je založena na opakování stejného slova nebo slovních spojení za sebou v jednom verši, používá se rovněž v rétorice; anafora je opakování shodného slova nebo skupiny slov na začátku za sebou jdoucích veršů nebo vět; opakem je epifora: slova se opakují na konci verše nebo jiného celku. Velmi často je užívána v řečnictví.

V případě našich textů lze najít některé z uvedených stylistických prostředků v rétorice, ve vypravování. Nejčastěji se vyskytuje opakování stejných slov či spojení na začátku vět, obvykle tam, kde vypravěč cítí potřebu na něco upozornit, něco zdůraznit. Například příběh č. 14 začíná slovy: čtyřhranný kámen, čtyřhranný kámen,

⁴⁷ 6. tonḡaṭ kale· buḡisin pačiṭ gamiṭvo·ndak pačiṭ vačiko.

moji drazí, ten kámen...⁴⁸ V příběhu č. 2 se opakuje začátek vět č. 15 a 16: Hlava letěla pryč...⁴⁹ V příběhu č. 18 opakuje vypravěčka větu, která je pro děj významná: 7. Ti dva bratři pracovali v kovárně. 8. Ti dva bratři pracovali v kovárně. 9. Ti dva bratři pracovali v kovárně, ale měli každý svůj dům.⁵⁰ V příběhu č. 22 se opakuje informace o narození Típú Sultána, což je pro příběh stěžejní. Tento úsek příběhu obsahuje také řečnickou otázku. 16. V době, kdy přišel, se narodil Típú Sultán. 17. Komu? Hajdarovi Alímu se narodil Típú Sultán. 18. Narodil se Típú Sultán.⁵¹

Na rozdíl od typických formulí, jak je popisuje například Lord (1960, s. 30), v kótsčině nejde o ustálená spojení slov, která by se pravidelně opakovala. To pravděpodobně souvisí s tím, že kótská orální tradice již není živá. Nicméně formule v jihoindické literatuře mají historickou tradici, lze je nalézt například v sangamové literatuře, staré dva tisíce let (více viz Vacek 2007).

2.1.2 Kdy se příběhy vyprávěly

Vyprávění příběhů bylo v minulosti v kótské společnosti velmi běžnou a častou společenskou událostí. Příběhy vyprávěli muži i ženy bez rozdílu, důležité bylo, aby byl vypravěč hovorný a obratný. Dle dostupné literatury a informací od Kótů samotných lze okolnosti, kdy se příběhy vyprávěly, utřídit do několika typů. Velmi často byly příběhy určeny dětem. Matky vyprávěly příběhy dětem večer, tak jako to děláme my, když večer před usnutím vyprávíme nebo čteme dětem pohádky. Dle mých informantů to zůstalo do malé míry zachováno. Zmínka o tomto způsobu vyprávění se nachází v *Kota Texts* v textu číslo 17, a to ve větách č. 127 a 128.⁵²

⁴⁸ 1. na·ng caturm kalle, na·ng caturm kalle, so·mi, akkallune...

⁴⁹ 15. alk mmm, maṇḍe ayk o·čikuṭme. 16. maṇḍ ayk o·čiko...

⁵⁰ 7. kole·l giso·r anru kara·l i·ḍa·lm.

8. kole·l giso·r anru kara·l i·ḍa·le.

9. i·ḍa·lm kole·l ke·giso ana·m ve·r ve·r paye.

⁵¹ 16. vakve·rpaṭke alkke ti·pu sulta·n perdto. 17. da·rke? aydar alike ti·pu sulta·n perdto. 18. ti·pu sulta·n perdto·ne.

⁵² 127. alk, aṅav, ta·n gečvd baṭṅ elm, u·rno·n a·tṭ, elm aṛdge·dme·l, aṅav, pemog a·nme·ldan, i·ḷo·ṛ baṭ gečvo·le·. i·ḷo·ṛ budy oḷo·le· idran, amd pemogu·l, tam tamd kun kun mogu·lk, aṅavd payktn arda·d iga·.

Moje informantka Ratnamala potvrdila, že když byla malá, její matka a babička jí vyprávěly příběhy. Bohužel si pamatovala pouze jeden z nich, příběh Démon v Ménáru. Emeneau uvádí, že starý muž z vesnice Kolmél jménem Maṅčač, který zemřel před dvaceti lety, shromažďoval děti z vesnice a vyprávěl jim příběhy.⁵³ Dětem se nejčastěji vyprávěly příběhy o zvířatech s ponaučením, období nám známých bajek.

Kromě toho se příběhy vyprávěly dospělým. Dospělí sice vyprávěli dětem příběhy častěji než mezi sebou, ale stejně jako u dětí měla vyprávění pro dospělé za cíl pobavit. Příběhy se vyprávěly při mnoha významných i méně významných příležitostech. V pátek a v sobotu večer se scházeli mladí v domě *er̄m pay* (*er̄m* = místo, DEDR 434). Každá ulice *ke·r* ve vesnici měla těchto domů několik. Sem přicházeli mladí manželé a nezadaní jedinci a trávili noci tím, že se bavili, vyprávěli příběhy, zpívali a hráli. Poté, co „dohořely lampy“, byla příležitost k milostným dobrodružstvím. Mladé manželské páry navštěvovaly tuto společnost obvykle do prvního těhotenství. Tyto domy, jak mi sdělil informant pan Ráman, si pamatoval z vyprávění a někdy ve třicátých letech začaly pomalu mizet.

V každé domácnosti bylo obvyklé, že se vyprávěly příběhy návštěvníkům. Obvykle se tak dělo večer pro pobavení hosta.

Příznačné pro Kóty bylo vyprávění příběhů při pohřbech *pač ta·v*. Když někdo ve vesnici zemřel, do domu pozůstalých přicházeli hudebníci, zpěváci a vypravěči, kteří se snažili rodině zemřelého ulehčit situaci. Večer předtím, než proběhl pohřební obřad, se v domě zesnulého hrálo, zpívalo a vyprávělo. Večer, který následoval po

127. At that time, when Aḡav called the village people and told them all the great deeds that she had done, everything, (the people) just saying: ‘Even if Aḡav is a woman, she is just one who has done so great a deed, she is just one who has such great intelligence’, – our (inc.) women are not failing to tell the story of Aḡav each to her own very small children.

128. adnk a·ryan, amd mog elm, il̄ma·arm a·nme·l, tan avgu·l, aḡav (p)aykmi·, čub! vaykmi·, ka·k baykm elm aṛdgčo·.

128. „Just on that account, all our (inc.) children, when it is nighttime, make their mothers tell the story of Aḡav and the story of the sparrow and the story of the crow, all of them.“ (Emeneau 1946, II., s. 270–271)

⁵³ „[...] used to collect the small children of the village, tell them stories (probably with educational ends in mind), and smack them or tweak their ears if they were not quiet and attentive.“ (Emeneau 1944, s. 2)

obřadu, opět přicházeli hudebníci, zpěváci a vypravěči, jejichž úkolem bylo zmenšit a ukončit truchlení a nářek pozůstalých.

Můj informant Néhrú vyprávěl, jak si jako děti vyprávěli příběhy, když si nemohli hrát. Bohužel, jak uvádí, bylo mu asi deset let a nepamatuje si, o čem tyto příběhy byly. Jediné, co si pamatuje je, že mu příběhy vyprávěla babička, ale pravděpodobně nešlo o původní kótské příběhy, nýbrž o texty převzaté z jiných zdrojů.⁵⁴

Další příležitost, kterou uvádí, a která je dokonce ze současnosti, je oslava boha Ajnóra a bohyně Amnór, při které muži nocují ve stanech poblíž chrámů. V tu dobu si vyprávějí. Převážně jde o vtipné historky, o skutečné události z nedávné minulosti a o vtipy. Bohužel žádné příběhy podobné těm, které jsou předmětem této práce, si údajně nevyprávějí.

Jak vyplývá z Emeneauových poznámek, vyprávění příběhů, které jsou obsahem *Kota Texts*, bylo ještě ve 40. letech 20. století běžnou součástí kótského života.

V roce 2007, kdy jsem byla v Nílgeri naposled, jsem nenašla žádné stopy po vyprávění příběhů. Z mého pohledu vedou Kótové naprosto běžný společenský život. Jak již bylo uvedeno výše, zachovali si mnohé rituály a obřady, nicméně zároveň

⁵⁴ Text č. 30. Věty: 4. A tak jsme si hráli s ostatními dětmi, nevím u koho, na něčí verandě. 5. A někdy byla zima, a tak jsme si sedli a povídali a bylo velmi vzrušující vyprávět si příběhy. 6. Něčí maminky mohly být z Kurgódže, příběhy byly hlavně z Kurgódže a vyprávěly svým dětem nebo dokonce navštěvovaly další děti, v Kurgódži vyprávěly těmto dětem a takové byly příběhy. 7. Hlavně to byly příběhy o Kurumbech. 8. Nemůžu, musel bych přemýšlet, pokusím se vzpomenout si na nějaký příběh. 9. Tak vyprávěli příběhy a já jsem poslouchal s ostatními dětmi. 10. Nemůžu si na žádný příběh vzpomenout, možná, když si vzpomenu, tak ti budu vyprávět. [...]

14. Žádný dospělý nevypráví dětem příběhy. Bylo to, když jsme si hráli jako děti, a... 16. Dospělí vyprávěli dětem, možná doma. 17. Například já jsem slyšel příběhy od rodičů nebo někoho jiného doma, a když jsme si hráli, tak jsem ty příběhy vyprávěl. 18. Myslím, že jsem (ale) nikdy nevyprávěl jiným dětem, ale byly tam další děti a ty vyprávěly příběhy. 19. Pro ostatní děti to byla zábava poslouchat. 20. Myslím, že mi bylo asi deset let, hádám, deset, deset, jedenáct, tehdy. 21. Pamatuji si nějaké příběhy od babičky, ale nejsou to kótské příběhy. Tyhle příběhy jsou z pohádek možná, normální. (angl. originál viz přílohu)

mnoho rituálů a úkonů vymizelo. S tím i vyprávění příběhů. Lidé se dnes v době pohřbu scházejí v domě pozůstalých, ale příběhy nevyprávějí. Pouze si povídají.

Dnes vyprávění nahradil televizní přijímač.⁵⁵ Televizor je součástí velkého množství domácností a stalo se velmi oblíbeným zvykem scházet se v domácnostech, které televizor mají. Při sledování televize ale není prostor na povídání, a tak se lidé sice setkávají, nicméně mlčí. Společenský život tedy do velké míry určuje televizor a sledování tamilských seriálů.

2.2 M. B. Emeneau a *Kota Texts*

2.2.1 Život a dílo M. B. Emeneaua

Každý, kdo se zabývá oblastí Nílgi v Modrých horách, se s určitostí setkal se jménem M. B. Emeneau.⁵⁶ Murray Barnson Emeneau se narodil 28. února 1904 ve francouzské rodině v kanadském Lunenburgu. Po smrti otce v roce 1912 se

⁵⁵ Text č. 30. Věty: 30. Jsem si jistý, že ano. Dělalí to stejně. Protože děti nechtějí chodit do postele. Vyprávíme jim příběhy. 31. [S. B. Ale děti si už teď příběhy mezi sebou nevyprávějí? Když přší, koukají se na televizi.] 32. Pravděpodobně ano. Ale tenkrát žádná televize nebyla. Byla jedna, ale na tu jsme se koukat nechodívali, protože to byla jedna televize na celou vesnici, pro celou komunitu. 33. [S. B. Takže první televize bylo zakoupena celou komunitou?] 34. Ne, dostali jsme ji od státu, od vlády. (angl. originál v příloze)

⁵⁶ Data pro tuto kapitulu jsem čerpala z velké části z článku Bhadriraju Krishnamurtiho (2005). Významný telugský lingvista, který se zabývá srovnávací drávidskou lingvistikou, Bh. Krishnamurti (nar. 1928) byl Emeneauovým žákem. V létě 1955 se spolu setkali na University of Michigan a Emeneau poté vedl Krishnamurtiho disertaci. Na Emeneauovo doporučení získal Krishnamurti stipendium (Rockefeller Foundation fellowship), aby mohl další rok pokračovat ve studiu ve Spojených státech. Navštěvoval Emeneauovy hodiny a v roce 1956 dále společně intenzivně pracovali na disertaci o telugském slovese z komparativního pohledu, která byla později publikována (Krishnamurti, B. *Telugu Verbal Bases: A Comparative and Descriptive Study*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1961). Svoji úctu vyjádřil Krishnamurti na konci svého článku, který se stal základem této kapitoly: „I expressed my gratitude to Professor Emeneau by editing a volume of papers in his honor on his sixtieth birthday (*Studies in Indian Linguistics* (Professor M. B. Emeneau *Ṣaṣṭipūrti* Volume). Centres of Advanced Study in Linguistics, Poona and Annamalainagar 1968, ed.) and dedicated two of my books to him (*Koṇḍa or Kūbi: A Dravidian Language*. Tribal Cultural Research and Training Institute, Hyderabad 1969 and *The Dravidian Languages*. Cambridge University Press, Cambridge 2003). Whenever I visited the United States, I made it a point to make a pilgrimage to Berkeley to pay respects to my guru.“

rodina ocitla na mizině. Jako první obyvatel z provincie Nova Scotia studoval Emeneau na střední škole. Díky pomoci jakéhosi poslance mohl studovat na vysoké škole s podporou čtyřletého stipendia. V roce 1923 získal titul B.A. na Univerzitě Dalhousie v oboru klasických jazyků. Poté studoval na Balliol College v Oxfordu, kde získal v roce 1926 druhý titul B.A. Po návratu pracoval jako učitel latiny na Yale Graduate School a pokračoval ve studiu klasických jazyků. Studoval sanskrt u George Bobrinskoye a stále více jej přitahovalo studium srovnávací indoevropéistiky. V roce 1931 získal titul Ph.D. na Yaleově univerzitě. Studoval indoevropskou gramatiku, sanskrt a antropologickou lingvistiku u takových učitelů, jako byl Franklin Edgerton či Edward Sapir. Emeneau říkával, že právě Sapirovy přednášky o fonetických metodách a metodách terénního výzkumu byly pro něj největší přínosem. Poskytly mu „virtuosní trénink naslouchání, učení se a reprodukování zvuků“.

V době velké hospodářské krize bylo problematické najít místo pro učitele klasických jazyků a sanskrtu, a tak mu jeho učitelé pomohli vycestovat na tři roky na stipendium do Indie. Edward Sapir navrhl, aby studoval todštinu v Nílgi. Emeneau měl dostačující průpravu v antropologické lingvistice od Sapira a základní přehled o strukturální lingvistice od L. Bloomfielda. Emeneau o tom napsal: „Byli to tito dva učitelé, Sapir a Bloomfield, od nichž jsem se naučil ‚moderní‘ lingvistice 30. let, od Sapira osobně jako od svého učitele a od Bloomfielda díky jeho publikacím a pozdějším přátelským setkáním. [...] Cítím se být žákem obou těchto mužů.“⁵⁷ V letech 1935–38 navštívil Indii a věnoval se intenzivnímu terénnímu výzkumu jazyků a kultury několika neliterárních drávidských společenství v jižní a centrální Indii. Nejvíce pracoval mezi Tody a Kóty, kratší dobu strávil mezi Badagy, studoval jazyky kodagu a kolami v centrální Indii. Při krátké návštěvě severozápadní Indie se věnoval jazyku brahuí. V době, kdy Emeneau prováděl výzkum, neexistovala žádná nahrávací zařízení. Veškerá data jsou založena na poznámkách, které si Emeneau psal ručně.

⁵⁷ Nova Scotian Becomes a Linguistic Indologist. In *First Person Singular II: Autobiographies by North American Scholars in the Linguistic Science*. Ed. Konrad Koerner. s. 83–101. *Studies in the History of the Language Sciences*, vol. 61. John Benjamins, Amsterdam 1991.

Po návratu z Indie vyučoval M. B. Emeneau na Yaleově univerzitě, kde učil lingvistiku a klasické jazyky. V roce 1940 po náhlém úmrtí profesora sanskrtu Arthura Rydera se stal asistentem na University of California v Berkley, kde vyučoval lingvistiku a sanskr. V roce 1943 se stal docentem a v roce 1946 profesorem. Stal se zakládajícím vedoucím Ústavu lingvistiky v letech 1953 až 1958 a byl vedoucím Ústavu klasických jazyků v letech 1959 až 1962. V tomto ústavu pracoval až do roku 1971, kdy odešel do důchodu. Poté pokračoval ve spolupráci s University of California jako emeritní profesor sanskrtu a lingvistiky.

Emeneauovo rozpětí bádání a publikací pokrývá mnoho vědeckých disciplín, včetně lingvistiky, prehistorie, antropologie, etnologie, onomastiky a folklorních studií s důrazem na dvě hlavní jazykové rodiny Indie, drávidskou a indoárijskou. Celkem publikoval 286 děl, z toho 28 knih, 99 recenzí a 148 odborných článků. V těchto dílech se dotkl snad všech oblastí indologie. Vliv jeho práce na vědecký svět je značný. Přehled jeho prací ukazuje, jak se jeho dílo postupně rozšiřovalo a dosáhlo vrcholu mezi lety 1961–1970. Zůstal produktivní až do poloviny devadesátých let.

Hlavním výsledkem jeho terénního výzkumu je čtyřdílný soubor kótských textů (1944 a 1946) a kniha o todských písních (1971) s 245 písněmi, jejich překlady a etnografickými poznámkami. Tato publikace byla v todské etnopoetice průkopnickým dílem, které nemá obdoby dokonce ani ve významných literárních jazycích Indie. Jeho znalost sanskrtu, spojená s intenzivním studiem jihoindických kmenových textů a kultur, vedla mezi lety 1937 a 1960 k vytvoření dlouhé řady publikací o staré indoárijštině a drávidistice na různá témata, zahrnující sanskrtské pohádky a todské, kótské a kodagské rituální praktiky; v jeho díle nechybí ani recenze sanskrtských textů o literatuře a poetice. Jeho články o lingvistice a etnologii z dřívějších let byly sebrány a vydány v knize *Dravidian Linguistics, Ethnology and Folktales: Collected Papers* (Annamalai University, Annamalaiagar 1967).

Vydal téměř třicet významných článků o srovnávací fonologii, o některých aspektech morfologie, o rozdělení jihodrávidských jazyků, o jazycích brahúí a kolami. Vydal komplexní gramatiku todštiny s velkým množstvím textů. Významné články o srovnávací drávidistice do roku 1991 byly vydány jako kniha *Dravidian Studies: Selected Papers* (Motilal Banarsidass, Delhi 1994).

Vědecký přínos M. B. Emeneaua spočívá ve dvou hlavních oblastech, v sestavení slovníku drávidských etymonů a v definici indického jazykového svazu:

(1) Ve čtyřicátých letech spolupracoval s Thomasem Burrowem, profesorem sanskrtu z Oxford University, na přípravě etymologického slovníku drávidských jazyků. V roce 1949 se rozhodli spojit síly a spolupracovat na Drávidském etymologickém slovníku *Dravidian etymological dictionary* (DED), který vydali v roce 1961 (obsahoval 4 572 etymonů). V další fázi autoři přidali postupně tři doplňky a v roce 1984 vydali druhé vydání jako *Dravidian Etymological Dictionary* (zkracováno jako DEDR) s 5 569 etymony. V této verzi navrhli příbuzenské uspořádání dvaceti osmi jazyků včetně dialektů a sporných jazyků. Jazyky jsou zde utříděny geograficky od jihu směrem na sever, počínaje tamilštinou na jihu a konče jazykem brahuí v Balúčistáně (Burrow a Emeneau 1984, s. XXXV). Toto monumentální dílo je celoživotním úspěchem Emeneaua a Burrowa a stalo se nezbytnou pomůckou pro badatele v oblasti drávidských jazyků. Vydání tohoto slovníku vedlo ke zvýšení zájmu o srovnávací drávidská studia.

(2) Emeneau se stal nezapomenutelným díky své formulaci konceptu Indie jako jazykového svazu „*India as a linguistic area*“⁵⁸ a jeho publikace podávají o tomto tvrzení nepřehledné množství důkazů. Jde o aplikaci konceptu Pražské školy (jazykový svaz, též Sprachbund), který formulovali pražští lingvisté mezi dvěma válkami. Jeho článek „*India as a Linguistic Area*“, vydaný poprvé v roce 1956, jasně stanoví, že jazyk a kultura se po staletí na indické půdě prolínaly a vytvořily ucelenou mozaiku strukturální konvergence čtyř odlišných jazykových rodin, indoárijské, drávidské, mundské a tibetobarmské. Indický jazykový svaz představuje např. vedle balkánského jazykového svazu velmi typický příklad koexistence, kontaktu a vzájemného prolínání více jazykových rodin v určitém prostoru a toto téma se stalo významným předmětem výzkumu po celém světě.⁵⁹

Profesor Emeneau získal mnoho akademických titulů a cen. Byl členem čtrnácti učených společností po celém světě, například byl voleným členem American Philosophical Society (1952), čestným členem National Institute of Humanistic Sciences ve Vietnamu (1957), čestným členem Linguistic Society of India (1964),

⁵⁸... „linguistic area“ as „an area which includes languages belonging to more than one family, but showing traits in common which are found not to belong to the other members of (at least) one of the families“ (Emeneau 1967a, s. 186)

⁵⁹ Včetně pražské indologie. V Praze psal o indickém jazykovém svazu prof. J. Vacek v návaznosti na PLK (Pražský lingvistický kroužek) i v návaznosti na samotného Emeneaua.

čestným členem Royal Asiatic Society (1969), členem American Academy of Arts and Sciences (1970), čestným členem Philological Society (2000). Byl prezidentem Linguistic Society of America v roce 1949 a prezidentem American Oriental Society v letech 1954–1955. Dvakrát získal Guggenheim Fellowship (1949–1950, 1956–1957) a obdržel medaili od Wilbur Lucius Cross na Yaleově univerzitě a medaili za zásluhy od American Oriental Society. Od čtyř univerzit – od University of Chicago (1968), Dalhousie University (1970), University of Hyderabad (1987) a od V. K. Kameshwarsingh Darbhanga Sanskrit University (1999) – obdržel čestný doktorát.⁶⁰

2.2.2 Kota Texts jako východisko pro komparaci a analýzu

Kota Texts je čtyřdílnou sbírkou textů M. B. Emeneaua. Jsou hlavním výsledkem jeho terénního výzkumu, který prováděl po dobu celkem osmi měsíců v letech 1936–1938 v Modrých horách ve vesnicích kmenového společenství Kótů. Tato sbírka byla vydána v letech 1944 (první díl) a 1946 (zbylé tři díly) a obsahuje třicet sedm různě dlouhých příběhů a mýtů a sedm kapitol o zvycích a obřadech. Celkem jde o 760 stran textu v kóštíně a angličtině. Každý text je utříděn tak, že na levé straně dvoustrany jsou očíslovány jednotlivé věty přepsané z kóštiny do latinky a na pravé straně je anglický překlad opět s očíslovanými větami. Emeneau nezanechal pořadí textů tak, jak je postupně zaznamenal, ale seřadil je dle typu či tématu. Texty 1 až 13 se týkají původu kmenových společenství či hrdinů. Texty 14 až 18 jsou texty, ve kterých zvířata mluví s člověkem. Texty 19 až 28 jsou dle našeho vnímání nehistorické, naproti tomu texty 29 až 36 se týkají současných osob a

⁶⁰ Soukromý život profesora Emeneaua byl prolnutý bádáním. Manželé Emeneauovi nikdy nevlastnili televizor a ani v pozdějších letech nepoužívali počítač. Všechna svá díla psal Emeneau na přenosném psacím stroji Olympia, který měl uzpůsoben k psaní zvláštních lingvistických znaků. Emeneau byl velmi laskavý a pohostinný ke svým studentům a prý je často zval na oběd či večeři. Po smrti manželky Kitty žil Emeneau sám ve svém domě až do smrti v roce 2005.

Sama mám zkušenost s tím, jak laskavý člověk profesor Emeneau byl. Napsala jsem mu dva dopisy. Jeho adresu jsem dostala od profesora Zvelebila. V obou případech šlo o korespondenci týkající se Kótů a *Kota Texts*. Emeneau mi v dopisech dal svolení k volným překladům příběhů do češtiny. Na oba mé dopisy Emeneau odpověděl a oba dopisy byly velmi laskavé a psány vlastní rukou. Nikdy jsme se nesetkali.

událostí. Text 37 vyčlenil Emeneau při svém dělení jako nekótský. Texty 38 až 44 jsou popisy zvyků a obřadů (Emeneau 1944, s. 14).

Po celou dobu sbírání příběhů Emeneau spolupracoval s jedním informantem, který se jmenoval Túdž (Tūj); byl znám také jako Sulli nebo Kóta Sulli. Túdž pocházel z vesnice Kolmél, byl vzdělaný částečně v misionářské škole, byl povoláním učitel a uměl tamilsky a anglicky. Dle Emeneauových informantů byl velmi zdatným vypravěčem. V době, kdy Emeneau prováděl terénní výzkum, nebylo běžné používat nahrávací zařízení, a tak všechny texty byly pořízeny ručním zapisováním vět, které Túdž diktoval Emeneauovi až pět hodin denně po dobu několika týdnů.⁶¹ Styl Túdžova vyprávění je jednotný. Používá velmi dlouhé věty, při konverzaci mezi osobami se často vyskytuje přímá řeč, a to při vyjádření jejich myšlenek, pochyb, stanovisek. Vypravěč má sklon opakovat několikrát stejné věty. Objevují se řečnické otázky. Vyprávěcí styl Emeneauova informanta zůstal po všechna tři období Emeneauovy práce v terénu stejný a z toho usuzoval, že tento styl reprezentuje přirozený styl kótského vyprávění. Navíc, pokud ostatní Kótové tvrdili, že je Túdž skvělý vypravěč, znamená to, že je jim jeho způsob vyprávění blízký, a tudíž tradiční.

Túdž byl natolik významnou a výjimečnou postavou při bádání lingvisty Emeneaua a antropologa Mandelbauma, že mu zde věnujeme krátkou podkapitolu.

2.2.3 Informant Sulli a reformistické hnutí

Jedním z kulturních faktorů globalizace je úloha vůdčích jedinců, kteří měli v určitém období dějin společnosti významný vliv. „Dynamický vůdce, schopný získat množství stoupenců nebo radikálně změnit dřívější způsoby myšlení, může předchozí řád věcí zvrátit.“ (Giddens 2001, s. 490)

Byl takovým vůdcem učitel Sulli z Kolmélu? Túdž z vesnice Kolmél, známý jako učitel Sulli, je v rámci kótského společenství poměrně zajímavou osobností. Z pohledu kótského lidu byl ale poněkud kontroverzní osobou.⁶²

Sulli neměl jednoduché dětství, brzy mu zemřela matka a otec měl problémy s osobním životem. Byl vznětlivý a stejného ražení jako později jeho syn Sulli. Byl

⁶¹ „... dictating texts for five hours a day for weeks on end, accompanying his words with dramatic gestures and laughing heartily at amusing passages.“ (Emeneau 1944, s. 3)

⁶² více v článku D. G. Mangelbauma *A Reformer of His People*

prvním, kdo porušil rigidní kótská pravidla: pokryl střechu domu taškami, přestože v té době bylo nařízeno, že kótský dům má mít střechu pouze doškovou. Dostal se do řady svárů jak s Badagy, tak s Kóty (Mandelbaum 1960, s. 285).

Sulli nebyl zpočátku dobrým žákem a po několika letech školu opustil. V patnácti letech u něho nastal zlom a on se rozhodl vrátit do školy. S určitými těžkostmi dokončil tři roky studia a dostal zaměstnání v kanceláři *collectora*. Poté získal vládní stipendium na učitelský kurz v Kójambuttúru. Jeho první zaměstnání v učitelském oboru bylo v badagské škole, do které chodil jako dítě.

Sulliho kariéra nebyla nijak závratná, ale bylo důležité, že byl první Kóta, který dosáhl vzdělání a stal se učitelem dětí Badagů i vyšších kast, což bylo jeho největším vítězstvím. Nicméně mu to nestačilo a rozhodl se změnit zvyky vlastního etnika, které byly příčinou přezíravosti vůči Kótům ze strany ostatních obyvatel regionu. Během studia i kariéry se mnohokrát musel vyrovnat s diskriminací vůči své osobě, což zvyšovalo jeho frustrace. Z pohledu okolní společnosti se Kótové zabývali mnohými znečišťujícími aktivitami, jako je např. obětování krav a buvolů, provozování hudby na pohřbech a požívání hovězího masa. Sulli se rozhodl změnit zvyky vlastního etnika a zahájil tím reformistické hnutí, které rozdělilo jeho vesnici na dvě frakce. Následovala ho skupina mužů, kteří si nechali stejně jako on ostříhat dlouhé vlasy, přijali některá hinduistická božstva, požadovali, aby se přestalo s obětováním buvolů,⁶³ požíváním masa a používáním menstruačního domu *te·lva·lu*. Pokusili se o

⁶³ Oběti buvolů jsou jedním z nejdůležitějších rituálů druhého pohřbu *varl ta·v*, který je druhým nejvýznamnějším obřadem Kótů spolu s oslavou Ajnór Amnór (viz kap. 1.3.7.2). „Sulli used to sing a song against buffalo slaughter that has not been preserved in oral tradition, but it does appear on two early recordings, one by Arnold Bake from the 1920s and one by David Mandelbaum in the 1930s. Sulli cleverly used the style of the mourning song (a·t!) genre to mourn not the deceased, but the buffalo slaughtered on behalf of the deceased. Excerpt from version recorded by Bake:“ (Wolf 2000/2001a, s. 150)

změnu rituálů při slavnosti Kambatrája, když chtěli do chrámů přinést oheň, jak to dělají hinduisté. V reakci na reformy začaly ve vesnici divoké hádky, při nichž byl nejvýraznějším oponentem reformistů kněz *mundka·no·n*, který bránil především změnám v rituálech.⁶⁴ Lidé nakonec uznali, že Sulli a jeho stoupenci nechtějí zničit vše tradiční. Pouze požadovali některé změny při zachování tradičního způsobu života ve snaze přizpůsobit se okolní společnosti a získat respekt. Reformisté ve své době dosáhli určitých úspěchů: mnozí Kótové přestali jíst maso, přestali obětovat krávy a v některých vesnicích i buvoly, pouze několik málo Kótů hrálo na badagských pohřbech. Postupně se situace zklidnila a reformisté v lidech přestali vyvolávat odpor. Sulli se zasadil o to, že Kótové přestali být vyháněni z veřejných stravovacích zařízení (tamtéž, s. 303).

Sulli je mnohými i mladšími Kóty dodnes považován za rebela, „despite the fact that many of what used to be his 'reforms' are now cultural norms.“ (Wolf 2000/2001a, s. 150) Několikrát jsme na jeho osobu narazili při rozhovorech s kótskými přáteli, kteří byli ve věku třiceti až čtyřiceti let, a tudíž si Sulliho nemohli osobně pamatovat. Jejich informace byly reprodukcí toho, co znali od svých rodičů a prarodičů. Z jejich vyprávění vyplývalo, že Sulli platil za rebela a „potíživu“ a že nikdo v jeho činech neviděl žádné pozitivum. Z pohledu dnešní generace Kótů ale jeho některé činy byly objektivně přínosné, ač si to mnozí možná neuvědomují nebo nechtějí připustit. Podobnou zkušenost má se svými informanty Wolf, dokonce uvádí jeden poněkud extrémní příklad: „Some of my elderly friends in Kolme-I had personal reasons for discrediting Sulli. For example, one lady in her eighties, Pa. Mathi, claimed that Sulli had kept a Kuṛumba man (member of a tribe feared for its sorcery)

ima·vd co·kme·ne· co·ymka·leke ce·ydik ayo

The misfortune of the female buffalo has reached the god's feet!

e·rd peṭo erdo·m aya

Oh father! We scoop up the male buffalo's misfortune

imd maṅḍo·re taco·m aya

Oh father! We strike [and kill] the female buffalo's head

e·re·n ayriḡo...

The male buffalo cries out in pain.

pa·pme·ne ve·ci aya

Oh father! You received sin!

⁶⁴ Néhrúúv dědeček, viz příběh č. 24.

in his attic and through him killed her ten children and her brother. She further claimed that Sulli's abundant wealth was a result of sorcery. Sulli is not remembered, other than by his family, for positive contributions to the Kota community."

(Wolf 1997a, s. 241)

Sulli se jako první Kóta naučil anglicky. To bylo později velkou výhodou pro antropologa Mandelbauma a lingvistu Emenaua, kteří se se Sullim seznámili a využívali ho jako svého hlavního informanta při svých výzkumech u kótského etnika.⁶⁵

Učitel Sulli byl nepochybně odlišná a silná osobnost. Přestože se ve svém společenství zasadil o některé změny, zůstával tělem i duší Kótou. Ovlivnil mnoho Kótů, usnadnil jim cestu ke vzdělání a respektu. Ani on sám, ani jeho stoupenci neměli ambice změnit vše, vůči čemu měli výhrady. A ani to nebylo možné. Kótové jsou ve svém způsobu života dodnes silně rigidní a pociťují velkou hrdost a sounáležitost se svým etnikem.

2.2.4 Otázka původnosti kótských textů

Emeneau se v úvodu Kota Texts zamýšlí, zda texty, které vyprávěl Túdž, jsou skutečně co do obsahu původně kótské. Sám přiznává, že se často ptal na konkrétní témata, osoby či zvířata a velmi často mu jako odpověď Túdž vyprávěl o daném aspektu příběh (Emeneau 1944, s. 4). Z analýzy textů vyplývá, že jsou někdy převzaty z indických příběhů, či se v nich dokonce objevují stopy biblických příběhů evropských. Někdy jsou to pouze jména, jindy jsou to zvířata, která v Nílgiri nežijí, či aspekty, které nejsou kótské kultuře vlastní. Přesto jsou příběhy vždy ve velké míře přizpůsobeny vkusu a potřebám kótského etnika, jsou velmi silně „kotaizovány“ a Kótové je považují za vlastní. Motivy, které se objevují v kótských textech, jsou známé a používané po celé Indii (blíže viz Emeneau 1944, s. 6–11). Na straně 12 Emeneau dodává: „We have asked above whether we can legitimately speak of a Kota content in the stories. It has been said, not with complete demonstration, which

⁶⁵ „Sulli himself has gone beyond the reforms he advocates. The prestige value imparted by contact with an ethnographer and a linguist lent him enough courage not only to cut his hair but also to tog himself out in shorts, topee, and stockings in the style of an Englishman.“ (Mandelbaum 1941, s. 26)

would be impossible without a complete treatment of all the motifs in the material, but impressionistically, that the content is almost entirely general Indic.“ Z výše uvedeného vyplývá následující:

1. Můžeme s jistotou říci, že vyprávění příběhů je původní součástí kmenové kultury.

2. Je otázkou, nakolik jsou motivy přejaty z prvních kontaktů s nenílgirským obyvatelstvem a naopak nakolik jsou původní, kótské.

3. Je nanejvýš pravděpodobné, že se celoidické či méně časté křesťanské motivy dostaly do Nílgiri s příchodem nových osadníků.

Budeme předpokládat, že mnohé motivy, které se v příbězích objevují, jsou původní, kótské, že některé příběhy pravděpodobně pouze přibraly indické motivy a některé původní indické příběhy byly kótskovány. Mezi „čisté“ původní příběhy s největší pravděpodobností patří texty s tematikou stvoření. Křesťanské motivy se do kótských příběhů dostaly nepochybně díky kontaktům kmenového obyvatelstva s misionáři, kteří se v Modrých horách začali objevovat počátkem sedmnáctého století. Indické motivy se do příběhů mohly dostat několika cestami. S Badagy, kteří jsou přistěhovalci do Modrých hor, měli Kótové vždy intenzivní obchodní a společenské styky. Badagové přišli ze severu z údolí, a tak mohli přinést i indické příběhy. V pozdějších obdobích měli Kótové kontakty s hinduisty při návštěvách posvátných míst v údolí či s obchodníky z údolí. V modernější době se do příběhů mohly dostat i motivy z tamilských filmů a z učebních textů.

Lze shrnout, že Emeneauovy texty jsou převážně původní. Některé navíc odrážejí vlivy jednak hinduistické (díky hlubšímu kontaktu s indickou tradicí), jednak vlivy novější (související s působením misí). Žádné moderní vlivy v textech nenalzáme. To má význam pro vyhodnocení původnosti příběhů.

2.2.5 Hledání stvořitelského mýtu

Jak již bylo uvedeno výše, nejpůvodnějšími kótskými texty jsou zřejmě příběhy o stvoření. Emeneau ve své knize *Kota Texts* uvedl třináct textů, které se týkají stvoření osob či skupin obyvatelstva či nějaké lokality. První dva texty se týkají stvoření nílgirských obyvatel a jejich rozdělení na jednotlivé kmeny včetně rozmístění

do vesnic.⁶⁶ Stvořitelství mýty o stvoření nilgírských kmenů se objevují také v orální tradici kmenů Todů a Irulů (Zvelebil 2002, s. 72 a 82). Jistě by bylo zajímavé ověřit, zda jsou v těchto kulturách tyto mýty živé i dnes.

Já jsem při svých terénních výzkumech v letech 2003 a 2007 pátrala po někom, kdo by mohl stvořitelství mýtus znát. Snažila jsem se zachytit jakoukoli stopu, která by vedla k objevení tohoto mýtu. Kladla jsem časté otázky na původ kmenů, kdo je stvořil, odkud se vzaly, jak se objevily v Nilgiri, jaký bůh stvořil kmeny a podobně. Záměrně jsem nezmiňovala jméno prapředka Kitúrpayka (*Kitu-rpayk*). Obávala jsem se, že moji informanti mě budou chtít uspokojit a vymyslí si příběh o tomto hrdinovi. Vznikl by tak tzv. nepravdivý materiál. Když se má snaha zdála jako bezvýsledná, začala jsem se na tohoto prapředka ptát. Jediné, co jsem se dozvěděla bylo, že *paykm* znamená příběh. Kitúrpayka, který se objevuje na mnoha místech *Kota Texts*, kromě dvou stvořitelství mýtů ještě například v textu č. 6, nikdo z Kótů, se kterými jsem se setkala, bohužel dnes nezná. Je stvořitelství mýtus definitivně zapomenut? Pokud bude má práce v této oblasti pokračovat, pokusím se znovu o nalezení alespoň nějaké stopy, která by k tomuto mýtu vedla.

2.3 Příběhy sebrané v roce 2007

Během terénního výzkumu v roce 2007 se mi podařilo sesbírat a nahrát celkem 23 textů různé délky a kvality od pěti informantů. Dalších pět textů bylo pořízeno při práci na prepisech a překladech s informantem Néhrúem v roce 2011; ty jsou v angličtině a mají spíše informativní hodnotu. V příloze Kótské příběhy jsou všechny texty uvedeny v původním znění v prepisu do latinky a v českém překladu a jsou očíslovány. Pro účely této práce byla každá věta opatřena číslem; zachovávám tedy systém, který používal M. B. Emeneau v *Kota Texts*.

Ve srovnání s texty M. B. Emeneau je nového materiálu méně. V jeho díle *Kota Texts* je celkem 44 textů, z toho 37 příběhů. Mé „nové“ texty jsou mnohem kratší a stručnější. Některé nové texty se v původních *Kota Texts* vyskytují, ale vždy

⁶⁶ 1. How Kitu-rpayk taught the Nilgiri people and originated the three castes; the origin of slaughter of animals at funeral by Kotas and Todas. (Emeneau 1944, s. 38)

2. How Kitu-rpayk taught the Nilgiri people and assigned the original villages to the three castes. (tamtéž, s. 40)

tvoří pouze část delšího příběhu. Výjimku tvoří text č. 5, který se do velké míry shoduje s příběhem č. 5, *Origin of Kina-r*, v Emeneauově díle (s. 62–63). Řada textů sebraných v roce 2007 se v *Kota Texts* nevyskytuje vůbec.

Důvodů „zkrácení“ příběhů se nabízí hned několik. Jedním může být kvalita vypravěče. Dalším důvodem může být to, že příběhy již nejsou součástí živé orální tradice, jsou v podstatě zapomenuté a mí informanti si pouze oživovali paměť.

Jak uvádí Emeneau, jeho informant Túdž byl považován za výborného vypravěče: „Tūj was said by other Kota informants to be the best storyteller in the Kota community.“ (Emeneau 1944, s. 2) V situaci, kdy jsem prováděla výzkum v roce 2007, nebylo možné si mezi informanty-vypravěči vybírat. Považovala jsem to za úspěch, že se našel alespoň jeden Kóta, který si něco pamatoval a který byl k velkému štěstí zároveň ochotný vyprávět; byl jím pan S. Ráman. Vzhledem k tomu, že již vymizela tradice vyprávění příběhů při mnoha společenských příležitostech a téměř veškerou orální tradici v tomto smyslu nahradila televize, nebylo možné zjistit, jak kvalitním vypravěčem můj informant je, a nebylo možné srovnání s dalšími vypravěči. Nutné je také přihlédnout ke zdravotnímu stavu, ve kterém se informant nacházel. Nicméně posluchači z řad Kótů se bavili a můj pomocník při překladech a prepisech Néhrú styl Rámanova vyprávění chválil. Během práce na sběru textů se nabídli další Kótové, že budou vyprávět příběhy. Všichni jsou uvedeni v podkap.
2.1.1.4.

Pokud je vyprávění příběhů v této kultuře definitivně ztraceno, pak se vytratily i příběhy samotné. Lze tedy usuzovat, že vyprávění mých informantů bylo založeno na kusých vzpomínkách a spíše než o rutinní vyprávění živých a květnatých příběhů šlo o snahu vybavit si děj. V tomto případě se musíme spokojit s krátkými a holými větami.

2.3.1 Třídění textů

Než zahájíme další rozbor, je třeba texty utřídit. Základní dělení je poměrně snadné, texty lze rozdělit do dvou skupin: na mýty a pověsti (texty č. 1–23) a na texty informativního charakteru (č. 24–28). Druhá skupina obsahuje několik textů, které byly pořízeny při práci na prepisech s Néhrúem. Tyto texty jsou v angličtině a informace z nich jsem v textu této práce použila.

Mezi pořizeny nahrávkami se nacházejí vyprávění o některých zvycích a rituálech. Při terénním výzkumu v roce 2007 jsem se na tyto aspekty již speciálně nedotazovala, takže nahrávky, které jsem pořídila, byly výsledkem vlastní iniciativy mých informantů. Materiál vznikl většinou při živé konverzaci mezi několika informanty, většinou ženami, a informace z těchto nahrávek byly použity v první části práce jako součást kapitoly 1.3. Údaje z těchto nahrávek jsem většinou zaznamenala formou poznámek, protože tyto nahrávky jsou velmi zmatené. Z tohoto důvodu s nimi nenakládám jako s příběhy, nepřepisuji je v příloze ani nerozebírám v druhé části práce.

První skupinu příběhů je možné rozdělit několika způsoby. První, základní způsob rozdělení se nabízí při komparaci s *Kota Texts*. Jde o dělení na příběhy, které se v *Kota Texts* objevují (texty č. 1 až 5), a na příběhy, které se v *Kota Texts* nevyskytují (texty č. 6 až 23). V následujících kapitolách je toto dělení zachováno.

Další dělení lze provést na základě tématu příběhu. Texty č. 1 až 3 se týkají mytické osoby Kotérvikina. Vzhledem k tomu, že bylo pořizeno více verzí tohoto mýtu, zaslouží si více pozornosti (viz kap. 2.3.4.1). Další skupina obsahuje texty 5 až 10, ve kterých se mluví o nílgirských kmenech. Další skupinu tvoří texty (č. 4, 11, 12, 15, 17–19, 23), které se týkají čistě kótského etnika. V příbězích č. 13 a 14 jako noví osadníci Nílgiri vystupují Angličané. V příbězích č. 20 až 22 vystupují postavy, které z Nílgiri nepocházejí. Pouze jeden text mluví o zvířatech, a to text č. 16. Toto třídění příběhů je zachováno v podkapitolách 2.3.4 a 2.3.5, v nichž jsou jednotlivé příběhy rozebrány.

2.3.2 Srovnání mého sebraného materiálu s *Kota Texts*

Při srovnání „nových“ textů s texty sebranými před sedmdesáti lety si můžeme položit otázku, zda příběhy, které byly pořizeny v roce 2007 a které zároveň nejsou součástí *Kota Texts*, jsou nové, tudíž zda vznikly v několika posledních desetiletích, nebo zda je Emeneauův informant Túdž z nějakých důvodů nevyprávěl, a tak se nestaly součástí Emeneauovy „sbírky“. K zodpovězení této otázky je nutná podrobnější analýza textů.

Kótové postupně přišli o společenské a hospodářské kontakty s ostatními etniky v oblasti a s ohledem na některé historické události (viz kap. 1.3) se mohlo stát, že by do velké míry vymazaly tyto vazby také ze své mysli, a tím i z příběhů. Jak

vidíme z textů, to se nestalo, změny ve společnosti se v příbězích neodrazily. Stále jsou hlavními postavami textů Kótové, Todové, Kurumbové a Badagové.

Podívejme se blíže na témata „nových“ příběhů. Některé příběhy obsahují téma vzájemných vztahů mezi jednotlivými nílgirskými kmeny (texty č. 5 až 10). Styky mezi jednotlivými kmenovými komunitami jsou v současné době minimální a spíše formální na rozdíl od minulosti, kdy byly vztahy ekonomické, sociální a rituální, a hlavně velmi frekventované. Při čtení příběhů zjišťujeme, že se tato změna v příbězích neodráží. V nových textech vystupují postavy ze stejných kmenových společenství, jako tomu bylo v *Kota Texts*: Kótové, Todové, Badagové a Kurumbové. Například v příběhu č. 8 nacházíme zmínku o tradičním výměnném obchodu, který dnes neexistuje. Text č. 10 dokonce vypráví o Todovi a Kótovi jako o bratrech, což je v kontextu moderní doby nemyslitelné. Tyto dva kmeny se dnes téměř nestýkají. Ve skupině příběhů, které se týkají nílgirských kmenů a jejich vztahů, jsou texty mnohdy humorné, Kótové přechytračí ostatní kmeny a v příbězích se jim jakoby vysmívají. Například v příběhu č. 10 je Toda popsán jako líný bratr, který je zbabělý a uteče před bohem. To, jak jsou popsány vztahy mezi členy jednotlivých kmenů, odráží historickou hierarchii jednotlivých kmenů z pohledu Kótů. Stejná či podobná témata nacházíme i v *Kota Texts*.

Dalším tématem je hrdinství Kótů. Kromě hrdinství, které projevují Kótové při střetech s ostatními kmeny, jako tomu je například v příbězích č. 5, 9 a 10, se objevuje i kótský hrdina, který bojuje s obrem či démonem a přemůže ho. Toto téma se vyskytuje v příbězích č. 1 až 3 a 17 a 18.

Tato témata a jim podobná nalézáme i v příbězích z *Kota Texts*, a lze tedy usuzovat, že v tomto ohledu nedošlo v tematice příběhů k žádnému výraznému posunu. Pokud by ke změnám v duchu nového vývoje došlo, zajisté by se odrazily ve změně vzájemných vztahů mezi kmeny, protože tato změna je v historickém kontextu života kmenů v Nílgiri nejvýraznější.

Styl příběhů se zdá velmi podobný stylu příběhů ze čtyřicátých let. Jak píše Emeneau, jeho informant byl velmi schopný vypravěč. V jeho vyprávěcím stylu se často vyskytuje přímá řeč, řečnické otázky, opakování. Přestože jsme „nové“ texty překládali z kótsčiny do angličtiny mnohokrát pomocí tamištiny, lze nalézt určité

typické znaky, které se objevovaly už v *Kota Texts*. Obecně lze říci, že vypravěči, kterých v mém případě bylo několik, velmi často opakují věty, přičemž používají synonyma či jiný slovosled. Také se často vyskytují řečnické otázky, na které navazuje odpověď. Objevují se hojně i přímá řeč. Nově sebrané příběhy nejsou zdaleka tak bohaté na slovní zásobu a na popisné informace, což s největší pravděpodobností souvisí se situací, ve které byla většina příběhů nahrána (viz kap. 0.4) a také s osobností Emeneauova informanta Túdže.

Zdá se tedy, že tematicky ani stylově se nové příběhy od *Kota Texts* příliš neliší. Jde tudíž velmi pravděpodobně o staré kótské příběhy, tedy takové, které před více než sedmdesáti lety zaznamenal Emeneau. Ani jeden nový příběh neobsahuje významné aktuální informace z nedávné minulosti, či dokonce ze současnosti.

2.3.3 Jazyk

Nové kótské texty byly nahrány v kótsčině, což je jeden z jihodrávidských jazyků. Kótsky hovoří pouze asi 2 000 obyvatel. Kótsčina nemá vlastní písmo. Texty jsem ve spolupráci s rodilým mluvčím Néhrúem nejprve přepsala do latinky pomocí tamilského písma. Poté jsme společně přeložili příběhy slovo od slova a následně jsem je převedla do vět srozumitelných našemu čtenáři. Přitom jsem se snažila v největší možné míře zachovat styl vyprávění. Z tohoto důvodu mohou některé věty působit poněkud uměle. Všechny texty jsou uvedeny v přepisu do latinky a přeloženy – takto jsou zařazeny do přílohy Kótské texty. Vzhledem k tomu, že moje studie není o jazyce, omezují se na stručnou informaci především o způsobu přepisu a na základní informaci o dialektových rozdílech (podrobněji viz Subbiah 1985 a Emeneau 1944).

Při přepisu jsem se řídila standardem dle *A Dravidian Etymological Dictionary* s jedinou výjimkou: v DEDR se vyskytuje grafém c. Nicméně po diskusi s informanty jsem zjistila, že c se vyslovuje buď jako [s], nebo jako [č]. Zde se budu jako standardem řídit *Kota Texts*, kde je způsob zápisu výslovnosti těchto hlásek zachován. Důvodem je, aby čtenář vnímal kótský text pokud možno foneticky správně. Dále v *Kota Texts* je pro [dž] používán grafém j, v souladu s DEDR však v této práci používám grafém j; viz dále.

Vokály

Krátkých vokálů má kóština pět: a, i, u, e, o. Problematická je délka vokálů. Délka není stabilní a není vždy realizována. Vokály a·, i·, u·, e·, o· jsou jinak napjaté než dlouhé ā, ī, ū, ē, ō. Kvalitativně nejsou stejné, jsou prodloužené v čase, jde spíše o akcent.

Náslovný vokál o- se v různé intenzitě velmi často vyslovuje jako [vo, wo, wu].

Náslovný vokál i- se prepalatalizuje po koncových konsonantech předchozího slova.

Náslovný vokál e- se nepravidelně slabě prepalatalizuje.

Konsonanty

V prepisech jsem se co nejvíce snažila zachovat standardní prepis DEDR. V některých případech jsem ale našla odlišnosti od nahraných nových textů, jak už bylo uvedeno výše, a to v mnoha případech u všech vypravěčů. Dovolila jsem si v těchto případech odklonit od DEDR a zapsat skutečnou, aktuální výslovnost:

- realizace konsonantů v konkrétním projevu vykazuje variabilitu:
 - r· alternuje s ḍ, není zde jasná definice podmíněnosti, není fonologicky distinktivní;
 - s a č alternují, velmi často jde o dialektové rozdíly (viz kap. 0.6.1).

Konkrétní příklady:

- jeden: DEDR 990 or nebo o·r, skutečná výslovnost oḍ, oḍu, oḗ, oḍu;
- dva: DEDR 474 eyḍ nebo i·r, skutečná výslovnost i·ḍ;
- bůh: DEDR 3459 de·r, skutečná výslovnost de·vr;
- dělat: DEDR 1957 ges-, gey-, skutečná výslovnost gis-;
- odejít: DEDR 4572 o·g-, o-, skutečná výslovnost o·s- nebo o·č-.

Dialekty

Kótsky se hovoří v sedmi kótských vesnicích, které jsou rozesety po celém území Nílgiri; viz přílohu Mapa Nílgiri. Přesto, nebo právě proto, jsou mezi jednotlivými vesnicemi dialektové rozdíly. Z údajů od mých kótských informantů vyplývá, že jazyky ve vesnicích Kolmél a Ménár jsou si velmi podobné, přesto nacházíme některé rozdíly. Rozdílný jazyk je ve vesnici Kurgódž. Vesnice Porgár a

Kinár mají podobný dialekt díky geografické blízkosti a blízký je jim také dialekt vesnice Kaláč. Odlišný dialekt je pak ve vesnici Tičgár.

Příklady:

oda-l (Kolmél)	oja-l (Ménár)	jeden člověk
o·siko (Komél)	o·čiko (Ménár)	odešel
voyk kal (Kolmél)	voygtl kal (Ménár)	kámen se pohybuje
ođ, ođu, oř (Kolmél)	ođu (Ménár)	jeden
ojasne (Kolmél)	ojarlne (Ménár)	on sám
otázka: enmoli?/en molime? (Kolmél)	entavlyu? (Porgár)	Jak se máte?
odpověď: entole (Kolmél)	entavule (Porgár)	Mám se dobře.

Co se týče způsobu překladu textů, chtěla bych postup dokumentovat na následujícím příkladu příběhu Kámen Kámmatrájan. Nejprve byl text přeložen doslova, poté byly věty utvořeny tak, aby co nejvíce odpovídaly kótskému textu.

Kámen Kámmatrájan

1. na·ng saturm kalle na·ng saturm kalle, so·mi, akkallune

čtyři čtverec kámen čtyři čtverec kámen, drazí, ten kámen

ka·mmaṭra·yan kalluro avre.

ka·mmaṭra·yaṅ kámen je oni.

Čtyřhranný kámen, čtyřhranný kámen, moji drazí, ten kámen oni považují za kámen *ka·mmaṭra·yaṅ-a*.

2. adnkre oř land vaduṭe ođu i·đ e·kare land

pro to nějaký půda přišla jeden dva akry půda

taniya·ḍe viṭidolo akkalle ay ođu.

zvlášť ponechaná ten kámen tam je/existuje.

Proto zvlášť ponechali jeden dva akry půdy pro ten kámen, který tam je.

3. ad ti·ngilk ođu baṭke peruḍo ile taniya·yḍe tiṅgilk

to měsíčně jeden krát pohyboval se nyní zvlášť měsíčně

ođ time peruḍo alk appaṭm ala·de,

jeden krát pohyboval se, pak stopa, otisk bez toho (zastavení)

pinme viṭ viṭiṭke ata·k oytke ay itko.

znovu odešel, odešel tam (kousek), hýbe se tam, stojí.

Jednou za měsíc poskočil, jednou měsíčně sám poskočil, zanechal stopu, aniž by se zastavil, a znovu a znovu kousek poskočil a zastavil se (tam, na nějakém místě).

4. pin oꝛ aꝓutu tiŋgiluke pinm ay
poté jeden další v měsíci znovu tam
viṭiṭke pinm ve·r eḏm ma·yto.
odešel, znovu další místo stěhuje se.

Potom znovu další měsíc poskočil na jiné místo (přestěhoval se).

5. ay viṭuṭe pinm ve·reḏm ma·yt, so·mi,
tam odešel znovu jiné místo stěhoval se, drazí,
inme inme inme [...] oyṭke ni·r asiṭke
takto takto takto [...] šel, voda hrát si ve vodě
e·r e·r marpaṭm vadmro, arsvi?
nahoru nahoru, znovu vynořil se, víte?

Znovu odešel na jiné místo, stěhoval se, drazí, a takto chodil a hrál si ve vodě (potápěl se) a znovu se vynořil, víte?

6. marpaṭkme e·r e·r vadmro
znovu nahoru nahoru vynořil se
a·n en kaṅṅa·re pat i·rva·t paṭi·ḏ kaṭole.
já moje oči deset dvacet otisků viděl.

Znovu se (postupně) vynořil nahoru a já viděl na vlastní oči deset dvacet stop (toho kamene).

7. ad manjinkuṭ talkvite kalde·ṅ ala.
to člověk moci tahat kámen ne.
Člověk ten kámen neutáhne.

8. da·r oyṭ adn taylir ikvo·.
kdo jít ten tlačit je.
Kdo by chodil tlačit (ten kámen).

9. alkke English ka·rṅ vato·ne,
a tak Angličan přišel,
id poy ad taṅpaka·yṭ oyk kal ala·rone.
to lež, to samo pohybovat se kámen, řekl.

Pak přišel Angličan a řekl, že je lež, že se kámen sám pohybuje.

10. rod kaymb iṭke guṭil iṭke
železný drát dal, kolík dal
saṅgil iṭke kačo·ṇe.
řetěz dal udělal.

Dal (na kámen) drát a (při-pevnil ho) kolíky a řetěz.

11. saṅgil pu·ram tuṅḍ tuṅḍa·y
řetěz všechno na kousky
olmro kalle oygo, arsvi?
tam kámen šel, víte?

(Ale) kámen šel a všechno (rozbil) na kousky, víte?

12. alk pinm marpaṭkme [...] ay eḍm
pak znovu opět [...] tam místo
adnḱte il oṛ i·ḍ e·kar buym taṇiyayḍ viṭoḍo.
proto teď jeden dva akry půda zvlášť nechali.

Pak šel znovu na to místo, (kde) pro něj nechali zvlášť jeden dva akry půdy.

13. ile ad il il ila·, so·mi, mine·rguyṭme
teď to teď teď ne, drazí, předevčirem
no·sṭ vadve, a·, aṇme appaṭme il ila·.
viděl přišel, ach, jako to ten otisk nyní není.

Teď, teď ne, drazí, předevčirem jsem to viděl, ach, ten otisk tam není.

14. oḍe eḍmtle sariya·yḍe squareya·yḍe kallu.
jeden místo na správně čtverec jako kámen
Je jednom místě je kámen jako čtverec.

2.3.4 Příběhy zaznamenané v *Kota Texts*

2.3.4.1 Kotérvikin

Příběh Kotérvikin je mýtus o stvoření posvátné skály Rangasvámi. Postava Kotérvikin se objevuje v *Kota Texts* spolu s otcem Matérvikinem v textu č. 9, nazvaném *Father Kote-rviky and Fater Mate-rviky*. Jde o dlouhý mýtus (23 stran), který vypráví o putování těchto dvou obřadních přátel po Nílgiri.⁶⁷ Společně hledají spravedlnost, aby ji velebili, a nespravedlnost, aby ji napravovali.

V *Kota Texts* jde o několik příběhů spojených v jeden dlouhý text. Kotérvikin žije se svou ženou ve vesnici Kinár, Matérvikin žije se svou ženou ve vesnici Ménár. Od dětství jsou blízkými přáteli. Když tito dva přátelé dospějí, domluví se, že vyrazí na cesty za poznáním. V prvním příběhu potkávají Kurumbu, který si zapůjčil od jiného Kurumby slona k práci na poli. Slon ale zdechl a mezi oběma Kurumby vznikl konflikt, který oba kótské přátelé chytře vyřeší. Ve vesnici jsou rázem považováni za vzdělané, a dokonce zde získají manželku. Tato žena se vychloubá svojí chytrostí a lstivostí a oba přátelé považují sňatek s ní za výzvu – chtějí zjistit, zda je žena chytřejší než oni. S ní pak vyrazí na další cestu do kótské vesnice Kaláč. Po cestě uvidí dva pávy. Manželka si vymíní, aby je jí chytili pro potěšení, a protože jsou oba pávi stejní, požádá muže, aby jednomu vytvořili okrasný barevný ocas. Oni jí přání splní, a tak vytvoří pavího samce s krásným ocasem.

Další část mýtu vypráví o tom, jak muži podrobí manželku zkoušce cudnosti. Svěří jí pod dohled pávům a slíbí si, že se zdrží milostných hrátek s ní. Ona je ale podvede, a dokonce v noci, když leží mezi svými dvěma muži, za ní přijde její

⁶⁷ Vysvětlení pojmu „obřadní přátelé“ nacházíme v tomto příběhu v úvodní pasáži ve větách č. 7 a 8:

7. amd ko-v ja-tyl ma-! idme-l, aṅ gara-!km, čam idrmi-, učrk učrk o!d ko-ṭ a-! iddmi-, artm. 8. ma-!gu-!d pedṅ, ma-!gu-!l, tam tam ped idra(n) nenčk, indykt!m narḍr vadd, va!km.

7. „In our Kota caste, when we say: Ceremonial friends, the meaning is: They are equal to elder brother and younger brother and: They are intimate friends who are dear as life to one another. 8. It is the custom that ceremonial friends go on acting up to today, thinking that the wives of ceremonial friend are just like their own wives.” (Emeneau 1944, s. 92–93)

Pro anglický termín *ceremonial* se jako nejvhodnější překlad nabízí *obřadní*.

milenec. Kotérvikin i Matérvikin podezřívají jeden druhého, že se neudrželi, a se ženou se v noci milovali. Jednoho dne Kotérvikin usedne pod stromem pípalem a uvidí scénu, která mu pomůže pochopit, že za ženou chodí milenec. Muži ji propustí a pošlou ji za mužem jejího srdce.

Poté se vydají na další cestu, tentokrát do vesnice Bokkápura, kde žijí Irulové a Kurumbové. Také v této vesnici se ožení s krásnou, ale nevěrnou ženou. A tak ji zde nechají a vrátí se do kótské vesnice Kinár. Zde zjistí Kotérvikin, že jeho žena mu byla nevěrná s mnoha muži. Prohlásil: „Musím nést jméno, které nikdo nikdy nezapomene, všichni lidé na světě musejí říkat mé jméno: skála otce Kotérvikina“ a proměnil se ve skálu.⁶⁸ Tůdž informoval Emeneaua, že při suchém pohřbu (*varl ta·v*) chodí Kótové z Kináru k této skále.

Poté, co se Kotérvikin proměnil ve skálu, otec Matérvikin se vrátil do své vesnice Ménár a také on zjistil, že mu jeho žena byla nevěrná. A také on chtěl, aby si ho jeho lidé zapamatovali. Vzal je na horu Talkavr, ukázal jim celý kraj a pak palcem udělal díru do ploché skály. Ihned odtud vytryskla voda, potok Karganír (*Karganīr*). Poté Materviky zmizel a nikdo ho už neviděl. Emeneauův informant tvrdil, že při suchém pohřbu přicházejí lidé z Ménáru na tuto horu a pijí vodu z toho potoka.

⁶⁸ 233. [...] adnk a·ry, kina·t̄l̄, a·n, enḍ enḍk(m) marva·d pe·r ive·r̄m, lo·gtl̄ oḷd̄ ḡanm elm, en pe·rn arḍve·r̄m, koṭe·r vik(y) i·ḡ kal idr̄ vave·r̄m, kina·r̄ ačl̄, a·n, oḷ čuma·r̄m mu·nḍ na·ng kapu·r marm udm antk a·ty, ninčt̄, vačvd̄ elk da·kl̄ ninḍr̄ ikve·nade· ido·n, kina·r̄ ač goṛk̄ oȳt̄, ninḍvdan, oḷ doḍd̄ kal a·ty, ninḍr̄ oḷō.

233. [...] (Koṭn said:) Therefore , so that at Kinār I must have a name which men will not forget forever, so that all the people who are in the world must say my name, so that they must go on saying: Father Koterviky's Rock below Kinār I will become as tall as about three or four blue gum trees, and will be standing like a pestle which someone has stood up and placed. As soon as he had gone to the hollow below Kinār and had stood there, he became a big rock and was standing.

234. a kaln pe·r, koṭe·r vik(y) i·ḡ kal idr̄, amd ḡanm, pe·r a·tr vado·.

234. Our people go on saying the name: The name of that stone is Father Koterviky's Rock.

235. am(d) doyr dorča·ḡygu·l̄ elm, i kal no·ṭvdk a·ryan, kin·ar̄ čī·mk̄ oȳt̄, koṭe·r vik(y) i·ḡ kal no·čt̄, adn kaḍt̄, a·črym pat̄t̄, vado·.

235. All our European men and European women go to the district of Kinar just to look at this rock, and having looked at Father Koterviky's Rock and seen that, they feel wonder and return. (Emeneau 1944, s. 132–133)

V textech, které jsem sebrala v roce 2007, se vyskytuje příběh o Kotérvikinovi celkem třikrát, a to v textech č. 1 až 3 (viz přílohu Kótské příběhy). Podobně jako téměř všechny nové příběhy je i tento poměrně krátký. Příběh *Father Kote·rviky and Father Ma·te·rviky* končí tím, že se Kotérvikin přeměňuje v skálu a Matérvikin odchází. V mých textech se vyskytuje pouze postava Kotérvikina a pouze příběh, který je podobný této poslední části textu. Při dotazu na Matérvikina Kótové jméno vůbec neznali.

Výslovnost jména Kotérvikin v nových příbězích se liší od výslovnosti Emeneauova informanta, který vyslovuje jméno bájného hrdiny *kote·rviky*. Moji informanti z vesnice Kolmél vyslovují jméno jako *kote·rvikin* a informant z vesnice Porgár jako *kote·rvikaynu*. Pravděpodobně jde o dialektové odlišnosti.

Tři varianty příběhu se liší v pojetí postavy Kotérvikina. Zápletka příběhu zůstává velmi podobná ve všech třech verzích. První příběh jsem pořídila ve vesnici Porgár v *mundka·no·n·ově* domě. Zde vystupuje Kotérvikin jako démon. Zatímco šel bratr sehnat vodu pro žíznivou těhotnou sestru, potkal tohoto démona, a aby ho vysvobodil, uťal mu hlavu. Démon tak byl zbaven prokletí a dosáhl nirvány. Hlava letěla do Ménáru a zbytek těla zůstal na místě, pravděpodobně někde v blízkosti Porgáru; informant říká (věty č. 7 a 10): „Zbytek těla zůstal tady.“ „A zde je zbytek těla uctíván jako bůh, ten zbytek těla jako bůh je uctíván.“⁶⁹ V příběhu to není řečeno jasně, ale jde nepopíratelně o skálu Rangasvámi, se kterou je tento příběh spojován. Ve větách č. 20 a 21 je zmínka, že (démon) byl vyznavačem Rangarámanovým. Skála Rangasvámi se nachází poblíž vesnice Kinár a ta je v blízkém sousedství vesnice Porgár.

Druhý text vyprávěl syn pana Rámána Duryodana a do vyprávění mu často Ráman vstupoval. Tento příběh představuje Kotérvikina jako hrdinu, který přemůže obra. Ten ohrožuje jeho a jeho těhotnou sestru. Kotérvikin se rozhodne setnout obrovi hlavu. Hlava odletí někam daleko, tělo zůstane na místě. Sestra usne a stane se skálou, která je dodnes vidět jako horizont hory. Svým tvarem připomíná ležící těhotnou ženu.

V tomto textu není uvedeno, co se stane s tělem obra. Vypravěči se soustřeďují na diskusi, kdo byl vlastně Kotérvikin, zda Kóta, či Toda. Celý text je

⁶⁹ 7. muṇḍm iy iti·kmroḍe·. 10. ay maṇḍnu de·vra·yḍmi iyke, anmu·ḍn de·vra·yḍmi.

poněkud zmatený a plný živého debatování obou vypravěčů. Podobné je to i ve třetí verzi příběhu.

Ve třetím textu vystupuje Kotérvikin opět jako bratr těhotné. Na základě předchozí debaty, která proběhla den před tímto vyprávěním a ze které vznikl předchozí příběh o Kotérvikinovi, pan Ráman ihned v počátku říká, že Kotérvikin je Toda, ne Kóta.⁷⁰ Zde jde ale o omyl vypravěče. Z předchozí debaty vyplynulo, že hrdina Kotérvikin je Kóta. Shodli jsme se na tom i s informantem Néhrúem.

Když těhotná žena nemůže vylézt na horu, Kotérvikin svým šípem horu rozsekne vedví a oni lehce projdou. Usadí se v todské vesnici. Později přijde obr Asuran a vystraší je. Kotérvikin svým šípem urazí obrovi hlavu. Hlava odletí někam daleko. Následuje diskuse mezi vypravěči Duryodanou a Rámanem o tom, kam hlava odletěla. Nakonec se shodli, že do Ménáru. Tělo zůstane v Kináru a dodnes je vidět jako skála ve tvaru člověka bez hlavy. Každopádně konec příběhu je velmi zmatený, jako by se pan Ráman snažil vzpomenout si a pletl více věcí dohromady. Přesto končí své vyprávění sdělením, že se snaží vyhnout příběhu a že vypráví fakta.⁷¹ Znamená to, že Kótové tomuto mýtu věří.

V původním Emeneauově textu se Kotérvikin stane kamenem poté, co zjistí, že je mu jeho žena nevěrná, a rozhodne se opustit tento svět. Jeho hlavní motivací je to, aby si ho lidé zapamatovali jako hrdinu. Dobrovolně se stane kamenem, symbolem. Naproti tomu ve všech „nových“ textech se objevuje jiný motiv. Především zkamenění předchází téma cesty bratra a sestry (nikoli putování hrdiny Kotérvikina s přítelem po kraji s morálními úmysly). Těhotenství ženy je významné, neboť přímo souvisí s konkrétním geografickým útvarem. Ve všech příbězích se vyskytuje motiv osoby, Kotérvikina, který je buď obr (v příběhu č. 4), nebo démon (příběh č. 1), anebo muž (bratr) doprovázející ženu (sestru), který se stane hrdinou poté, co chce ženu uchránit před obrem/démonem (příběhy č. 2 a 3). Osobou, která zkamení, je vždy obr/démon, který bratra a sestru ohrožuje a kterého hrdina přemůže svým

⁷⁰ 1. koṭe·rvikinro·ne· tone, ko·vala.

1. Kotérvikin je Toda, ne Kóta.

⁷¹ 35. a·n ednde·ne· karpne·lam tayildende.

35. Snažím se vyhnout příběhu, vyprávím fakta.

lukem a šípem. Bezesporu zajímavé je sledovat posun v ději. Zatímco informanti v Porgáru (*mundka·no·n* a Ravi K.) bez ohledu na věk, vzdělání či pracovní a společenské zařazení nezávisle na sobě považují Kotérvikina za někoho zlého, za démona či obra, informant v Kolmélu vystavěl Kotérvikina v příběhu jako hrdinu, který obra přemůže. Emeneauův informant pocházel také z Kolmélu a i v jeho příběhu je Kotérvikin vykreslen jako hrdina. Ve vesnici Kolmél jakoby se zachovalo vnímání Kotérvikina jako hrdiny, zatímco v Porgáru je Kotérvikin někdo, kdo je prokletý.

Při debatě vypravěči pan Ráman, Durjódanan a další řešili původ osoby Kotérvikina. Nejprve se zdálo, že jde o Todu, ale pravděpodobně šlo o omyl, jak vidíme z vět č. 8–14 v příběhu č. 2. Můžeme s jistotou tvrdit, že Kotérvikin je Kóta, alespoň v kótském pojetí mýtu o původu skály.

Tento příběh je původně kótský. V pozdější době došlo vlivem okolního obyvatelstva k jeho částečné hinduizaci. Za prvé nacházíme v příběhu nový název skály Rangasvámi, který je odvozen od jména hinduistického božstva. Jak je uvedeno níže, toto jméno dali skále Angličané a s největší pravděpodobností se tento název dostal do příběhu až dodatečně. Druhým hinduistickým prvkem v příběhu je obr Asuran,⁷² který se objevuje ve třetí verzi příběhu. Hrdina Kotérvikin tohoto obra přemůže.

Proč z původního dlouhého mýtu zůstalo tak málo? Jako je tomu u většiny kótských příběhů, byly pravděpodobně postupem času zapomenuty. Z mýtu od Túdže zbyl do dnešní doby pouze fragment. Je ale nutné zdůraznit, že tento fragment je z hlediska Kótů velmi podstatný. Vysvětluje existenci velmi významného geografického útvaru, které lidem stále připomíná příběh. Váže se k němu mýtus, který díky existenci reálného místa zůstal v paměti lidí dodnes. Skála Kotérvikina skutečně existuje a v krajině Modrých hor je významným a nepřehlédnutelným bodem. Nachází se v blízkosti poutního vrcholu Rangasvámi (Rangaswami Peak).⁷³

⁷² *asura* = jméno démona, více viz Liebert 1976, s. 28

⁷³ Vrchol Rangasvámi (Rangaswamy Peak) je posvátný pro většinu obyvatel z oblasti Kótagiri, je to jeden z nejposvátnějších vrcholů v celém pohoří Nílgi. Nejvíce je uctíván Iruly. Na hoře sídlí bůh Rangasvámi, který podle hinduistické mytologie žil v nížině poblíž Kójambuttúru. Se svojí ženou se ale hádali, a tak ji opustil, odešel do Modrých hor a začal žít na skále. Údajně lze na této skále, která se nachází poblíž vesnice Arakádu (tam. Arakātu), dodnes nalézt otisky jeho nohou.

Kotérvikinovu skálu Angličané přejmenovali na Rangasvámiho sloup (Rangaswami's Pillar) a její okolí je oblíbeným místem pro pikniky indických turistů. Skála se tyčí nad svým okolím do výšky 400 metrů a z dálky vypadá jako člověk bez hlavy. Skála se nachází asi 4 km od města Kótagiri a uctívá ji mnoho lidí (viz část Fotografická příloha).

Mýtus o této skále se neobjevuje pouze u Kótů. Také Todové mají o této skále svůj příběh. Nicméně s největší pravděpodobností zde vystupuje Kóta (Emeneau 1943, s.166).

Další otázkou je, kam zmizel druhý hrdina z původního mýtu Matérvikin. Hrdina, který stvořil pramen, pocházel z vesnice Ménár. Je možné, že pokud by terénní výzkum probíhal tam, lidé by ho znali. Nicméně v Kolmélu i v Porgáru jsem se dotazovala i Kótů z jiných vesnic, kteří zde byli na návštěvě, jeden byl dokonce přímo z Ménáru. Bohužel neúspěšně. Bezpochyby toto téma zasluhuje další výzkum.

V Emeneauově článku jsem narazila na zajímavou myšlenku související s těmito dvěma hrdiny (tamtéž, s. 167). Kotérvikin a Matérvikin jsou osoby, jejichž úlohy lze v příběhu jen stěží oddělit. Zdá se, jako by Kotérvikin ani Matérvikin neměli samostatnou osobnost. Pilíř Rangasvámi i potok Karganír v oblasti Kúnda mohly být původně připisovány jednomu kulturnímu hrdinovi, jehož jméno je Kotérvikin, a tento hrdina byl mohl být později rozdělen na dva. Pokud bychom k této tezi přihlídlí, pak by bylo možné, že pro Kóty existuje a existoval pouze hrdina Kotérvikin.

2.3.4.2 Jak kótský lid přišel do vesnice Kolmél

Tento text, v příloze text č. 4, je opět krátký. V *Kota Texts* je tento příběh součástí stvořitelského mýtu *How Kiturpayk taught the Nilgiri people and assigned the original villages to the three castes* (str. 40–45). Je to příběh o vzniku vesnice Kolmél. Tato vesnice se považuje za jednu z nejkrásnějších kótských vesnic. V původním textu odejde Kitúrpayk od svých synů, protože spáchají hřích – uloví a zabijí oblíbené tele svých rodičů. Synům se poté zjeví bůh prostřednictvím média a sdělí jim poselství: poté, co kráva porodí tele, mají všichni krávu a její tele následovat. Tam, kde se kráva zastaví a začne jí samovolně téct mléko, se má usadit první syn. To bude Kurumba. Na dalším místě se má usadit druhý syn Toda a na posledním místě syn Kóta, a to ve vesnici Kolmél.

V mém textu z roku 2007 je děj do určité míry odlišný. V příběhu vystupuje kótský kněz *te·rka·m*, jehož prostřednictvím promluví bůh a řekne, aby Kótové změnili vesnici. Věta č. 4: Bůh řekl: „Naše nová vesnice je na místě, kam dojde *kara·v* a zastaví se.“⁷⁴

Jak vypráví informant, neví jistě, zda šla posvátná kráva *kara·v* sama, nebo zda s ní šel kněz (v tomto případě *mundka·no·n*, který vlastní posvátnou krávu). Kráva jde a zastaví se na místě, kde jí začne samovolně téct mléko. Tomu místu se dnes říká „dům vztyčeného kůlu“. Kůl má dva významy, je to kůl, ke kterému krávu přivázali, nebo je to první sloup, který byl vztyčen pro výstavbu prvního domu. Dům, který postavili u kůlu a kterému se říká *kab iṭ pay*, považovali za chrám až do doby, kdy postavili chrám boha Kunajnóra a chrám boha Dodajnóra. Nakonec postavili dům pro kněze *mundka·no·n*-a zvaný *doḍvai*.

Tak vznikla vesnice Kolmél. Jak uvádí Wolf (2005, s. 5), v domě, který vystavěl první osadník Kolmélu na místě označeném krávou, dodnes žijí potomci tohoto prapředka.⁷⁵

V této nové verzi byla vynechána část, která pojednává o společném původu Todů, Kurumbů a Kótů z jednoho prapředka. Přesto zůstává v příběhu zmínka o tom, že Todové, Kurumbové a Kótové jsou bratři. Příběh, který vyprávěl můj informant, byl velmi zjednodušen a zkrácen. S největší pravděpodobností byly detaily příběhu zapomenuty.

Tento text se opět týká konkrétního, reálného místa, které je svázáno s životem kmene. Je zřejmé, že tento příběh přežil nápor změn právě díky tomuto faktu. Navíc Kótové žijí pouze v sedmi původních kótských vesnicích a svých vesnic si váží. Je to pro ně místo nejenom společensky důležité, ale hlavně významné nábožensky, protože tam sídlí jejich bohové.

Jak vyplývá z textu č. 2 z *Kota Texts* a z mých textů č. 4 a 11 (viz přílohu Kótské příběhy), pouze vesnici Kolmél vybrala kráva – karáv (*kara·v*, *kar* = černý, DEDR 1278 (a), *a·v* = kráva, DEDR 334), černá kráva *mundka·no·n*-ova. Tato kráva je výhradním majetkem kněze *mundka·no·n*-a, který se o ni sám stará. Její mléko se

⁷⁴ de·r aydkmro: „ka·ra·v eyk oyḍ niṅtmo adnru amdu pud ko·ka·lerṭke.“

⁷⁵ „People treat the area and those who live within with special respect. Ceremonies often begin or end there.“ (Wolf 2005, s. 5)

používá při zvláštních obřadech. Například při vaření posvátného pongalu při oslavě Ajnór Amnór, při svátku *pālvac*.

V žádném jiném textu z *Kota Texts* ani v nově sebraných textech se nevyskytuje zmínka o původu dalších vesnic. To, zda takové mýty existovaly, nebo zda dokonce existují dosud, bude nutné zjistit při dalším výzkumu přímo v samotných vesnicích.

2.3.4.3 Jak dva Todové zabili kótského chlapce

V *Kota Texts* se příběh o zabití Kóty dvěma Tody jmenuje *Origin of Kina-r* (Emeneau 1944, s. 63). Příběh vypráví o třech synech muže z Kolmélu. Dva starší pracují v kovárně a nejmladší pase buvolu. Nemladší z bratrů jen tak pro zábavu zakřičí na někoho v dálce a příběhnou dva Todové a zabijí ho. Pes nejmladšího bratra pak spěchá do kovárny a přinutí bratry, aby ho následovali. Dovede je na místo, kde leží mrtvý bratr. Rychle si dojdou pro luky a šípy a vydají se za Tody. Ti se skrývají za skálou, kterou bratři svými zbraněmi rozetnou a Tody zabijí. Pomstí tak svého nejmladšího sourozence. Další den za nimi přijdou Todové a prohlásí, že není správné, aby za jednoho mrtvého zabili dva, a vymíní si, aby jeden z bratrů šel s nimi. Odvedou ho a nechají ho postavit vesnici Kinár.

V roce 2007 se mi podařilo zaznamenat podobně dlouhý příběh č. 5. Skutečný příběh začíná až větou č. 28. Předcházející text se zabývá vztahem mezi Kóty a Tody a rozdělením oblasti Nílgiri mezi různé kmeny. Vypravěč mimo jiné uvádí, že Todové a Kótové jsou nepřátelé proto, že Todové chodili krást obilí do kótských vesnic. Také to prý je důvodem, proč nesmějí Todové vstupovat do kótských vesnic.⁷⁶ Vypravěč tuto informaci opakuje ještě ve větách č. 44 až 50.

Dva Todové putovali z jedné todské osady do druhé. Po cestě procházeli kolem kótské vesnice Kolmél. Chlapec z kolmélské části *gaga-r* pásł krávy. Uslyšel, jak si Todové povídají, a začal jejich jazyk, který mu zněl směšně, napodobovat.⁷⁷

⁷⁶ Skutečným důvodem je ale obava Todů ze znečištění, které by se jim dostalo při pobytu v kótské vesnici.

⁷⁷ 56. u·r i·ḍa·l ta·n ta·nala·r vato·tile „as zus tus tusr“ velanga·d ma·nt ka·na·ruykaṭi tonma·nti.

56. Když přicházeli, povídali si a (znělo to jako) „as zus tus tusr“, on (kótský chlapec) nerozuměl todskému jazyku.

57. u·nm va·y eḍskurd arame, u·r i·ḍa·l kaṇa·r uygḍne va·y edsd uḍane avrk ko·bm vadko.

Napodoboval todštinu, čímž oba Tody rozzlobil, a ti ho zabili a jeho tělo hodili do jámy. Chlapec měl s sebou psa. Ten běžel za chlapcovým otcem do kovárny, kde pracoval, a tahal ho tak dlouho, až se otec za ním rozběhl. Pes mu ukázal místo, kam Todové pohodili mrtvé tělo chlapce. Otec vzal luk a šíp a rozběhl se za Tody, aby se pomstil. Křikl na strom *ko·ṭvan*, aby svými trny zachytil Tody.⁷⁸ Oslovuje strom „pane“ jako boha, protože věří v jeho magické a božské schopnosti. Strom chytil jednoho Todu za vlasy. Pak otec zamířil na druhého Todu a vystřelil. Šíp roztáhl kámen, za kterým se Toda schovával, a zabil ho. Pak vzal další šíp a zabil toho, kterého zachytil strom.

Poté se sešla kmenová rada (*ku·ṭm*) devíti vesnic, mezi nimi i jedné badagské.⁷⁹ Vznikl totiž problém, neboť za jednoho mrtvého chlapce otec zabil dva muže. Rada *ku·ṭm* rozhodla, že Kótové musejí dát Todům jako kompenzaci za mrtvého Todu jednoho chlapce. Ti si odvedli chlapce z části *gage·r* a vychovali ho jako Todu. Protože byl Kóta, musel spát odděleně na verandě domu, a jakmile vyrostl, utekl do nejbližší kótské vesnice Kinár. Tam prý dodnes žije rodina pocházející z vesnice Kolmél. V živé diskusi, která se mezi Rámanem a Duryodanou na toto téma rozvinula, padlo jméno konkrétního člověka Konmukana.⁸⁰

V tomto textu se objevuje velké množství konkrétních nílgirských lokalit.

Při srovnání tohoto příběhu s verzí v *Kota Texts* vidíme několik rozdílů. Chlapce v *Kota Texts* pomstí jeho bratři, v nových verzích to učiní jeho otec. Také motiv zabití chlapce je jiný. Zatímco v původní verzi je to jeho pokřikování, v nových

57. Ti dva si povídali a šli a hned se rozčílili, protože ten chlapec je takto napodoboval.

⁷⁸ 91. „avn paṭ, so-mi! ko-ṭe, ko-ṭu, ko-ṭva-ne avn paṭrko.“

91. „Chyt' ho, pane! *Ko-ṭe, ko-ṭu, ko-ṭva-ne*, chyt' ho!“

⁷⁹ Pravděpodobně vesnice, ze které pocházeli obchodní partneři Kótů z Kolmélu. Bývalo pravidlem, že obchodní partneři se účastnili kmenových zasedání, pokud to situace vyžadovala.

⁸⁰ 121. avn pe-re amd is ni-md gage-ro-n oja-l olu-r aḍḍ ta-ra-di?

121. Je jeden člověk z kolmélské *gage·r* někde jinde, kdo je to?

122. konmugannu, konmukannḍ se-ṭ vadṭke avn pe-ri-n ka-ltl avart vamsam ni-md a-ke-rore, arsvi?

122. Konmugan, tak mu říkají přátelé, Konmuganův děda z *ake·r* v době (kdy žila) jeho generace, víš?

123. ni-md gage-ro-nt vamsme, gage-ron mundka-no-n vamsme.

123. To je rodina z *gage·r*, rodina *mundka-no-n-a* z *gage·r*.

verzích je to posměch vůči todštině. V nové verzi je přidána magická schopnost stromu zachytit svými trny kořist.

Mnoho aspektů se v obou verzích textu shoduje. Významným motivem, který tyto verze spojuje, je magická schopnost kótského šípů rozseknout kámen.⁸¹ V obou verzích se objevuje motiv věrného psa, který tak dlouho doráží na muže v kovárně, až ten pochopí, že se chlapci něco stalo, a vydá se za psem. Tento motiv se v *Kota Texts* objevuje ještě jednou v příběhu č. 10.⁸² V příběhu se objevuje motiv msty „hlava za hlavu“. Ve všech případech musejí Kótové vyrovnat ztrátu Todů tím, že za dva mrtvé dají jednoho chlapce Todům, aby byl stav ztráty vyrovnán. Pravděpodobně jde o náhradu pracovní síly, neboť Todů nikdy nebylo více než kolem tisíce. Objevuje se zde konkrétní místo, v tomto případě kótská vesnice Kinár, kterou v původní verzi vybudoval Kóta, jehož si vzali Todové s sebou. V mých novějších verzích se tento Kóta pouze rozhodl do již existující vesnice Kinár utéci. Nicméně závěrem obou příběhů je, že jedna rodina Kótů z vesnice Kolmél žije v Kináru dosud.

Lze usuzovat, že tento příběh se mohl skutečně stát někdy v minulosti, čemuž by nasvědčovalo tvrzení mého informanta, že v Kináru žijí potomci Kóty z Kolmélu, který odešel s Tody. Dokonce jmenoval konkrétní jméno „Konmuganův dědeček“. Kótové, kteří častěji cestují mezi vesnicemi, jeho tvrzení potvrdili.

2.3.5 Příběhy, které nejsou součástí Kota Texts

Některé nově nahrané příběhy se ale v knize *Kota Texts* nevyskytují. Jak již bylo řečeno výše, podrobnější rozbor může ukázat, že tyto příběhy nejsou svým původem nové. Protože je ale můžeme považovat za nově sebrané, věnuji jim samostatnou podkapitulu 2.3.5.

Příběhy v této kapitole jsou rozděleny podle témat. První podkapitola 2.3.5.1, *Příběhy o Kótech*, se zabývá příběhy, které se týkají výhradně kótského etnika. Jsou sem zahrnuty tyto příběhy: č. 17, *Duch ve vesnici Kolmél*, č. 18, *Duch ve vesnici Ménár*, a č. 19, *Příběh o Rangarámanovi*. O textu č. 11, *Proč máme sedm*

⁸¹ Tuto magickou schopnost měl šíp také v příběhu č. 3, v němž Kotérvikin šípem rozetne horu, aby mohla projít těhotná sestra.

⁸² Matn and Umatn, and Durčn, s. 138–175.

vesnic, jsem se již zmínila v kapitole 2.3.4.2. Zde mu bude věnována větší část textu. Dále je zde zahrnut text č. 12, *Jak jsme dostali jídlo*.

Zvláště, a to v podkapitole 2.3.5.2, *Příběhy o nílgirských kmenech*, pojednáme o příbězích, ve kterých vystupují nílgirské kmeny, jež měly v minulosti vazby na Kóty (texty č. 5 až 10). Vzhledem k tomu, že jeden příběh se nachází v *Kota Texts*, a tudíž jsem ho rozebrala v kapitole 2.4.4 (text č. 5), nebudu jej zde opakovat.

V další podkapitole 2.3.5.3, *Příběhy s Angličany*, jsou příběhy, ve kterých vystupují Angličané (texty č. 13 a 14). Ve zvláštní podkapitole 2.3.5.4 jsou vyčleněny příběhy č. 20–22, ve kterých vystupují postavy, jež nepocházejí z Nílgiri.

V poslední podkapitole 2.3.5.5 se věnuji příběhům se zvířecími motivy (texty č. 15, 16 a 23). Dva z těchto příběhů, č. 15 a 23, by bylo možné zařadit do podkapitoly 2.3.5.4, protože v nich vystupují pouze Kótové.

Texty č. 24 až 28 jsou texty nahrané v ČR při práci na prepisech a překladech s informantem Néhrúem. Všechny vznikly spontánně při debatách nad různými tématy kótského života. Mají převážně informativní charakter a informace z nichy jsou použity v textu této práce. Přesto jsou zahrnuty v příloze v anglickém originálu a v překladu.

2.3.5.1 Příběhy o Kótech

V textu č. 11, *Proč máme sedm vesnic*, popisuje informant, jak se Kótové stěhovali mezi různými vesnicemi, až založili stávajících sedm vesnic. Tento příběh je plný místních názvů vesnic a lokalit. Vypravěč tvrdí, že ani jedna současná kótská vesnice není původní. Úplně první Kótové bydleli v jeskyni ve Venvettamu. Protože jejich počet rostl a nebylo dost místa pro všechny, začali se stěhovat a zakládat vesnice po celém Nílgiri. V jednu chvíli bylo vesnic dokonce osm, ale nakonec se počet ustálil na sedmi.

Součástí textu č. 11 je i zmínka o tom, jak vesnici Kolmél vybrala posvátná černá kráva. Ve větách č. 23 až 34 se vypráví příběh o tom, jak kráva šla a na místě, kde se zastavila a kde jí začalo téct mléko, založili Kótové vesnici Kolmél. Tento příběh již známe z textu č. 5, který je mnohem podrobnější.

Krátký text č. 12, *Jak jsme dostali jídlo*, byl odpovědí na moji otázku, kdo dal Kótům jídlo a kdo je naučil řemeslům. Tato otázka padla v době, kdy nebylo možné

dopátrat se prapředka Kitúrpačka, a postupně jsem se dotazovala na jednotlivé dovednosti, které měl Kitúrpačk podle stvořitelského mýtu Kóty naučit. Jak již bylo řečeno v kapitole 1.3.4, vše, co Kótové mají či umí, jim dal bůh. V to stále věří. V práci R. Wolfa lze nalézt úryvek, který podobně vysvětluje původ hudby.⁸³ Zdá se, že v současné době neexistuje žádný stvořitelický mýtus podobný mýtům o Kitúrpačkovi, ale skutečnost, že bůh Kóty vše naučil, je stále aktuální. V příloze Kótské příběhy je text č. 12 uveden, nicméně blíže se mu věnovat nebudeme, jelikož ho považujeme za vykonstruovanou odpověď na konkrétní otázku, nikoli za příběh. Jediná informace, kterou nám vypravěč podává, je to, že Kótové stále věří, že bůh je naučil všemu, co umějí.

Texty č. 17 a 18 si jsou velmi podobné. Jde evidentně o jeden a týž příběh. Každý z příběhů vyprávěl jiný informant. Příběh *Duch ve vesnici Kolmél* vyprávěl S. Ráman, který pochází z vesnice Kolmél a příběh do této vesnice situoval, příběh *Duch ve vesnici Ménár* vyprávěla Ratnamala, která pochází z vesnice Ménár, a tudíž příběh zasadila právě do ní. Příběh, který vyprávěl S. Ráman, je mnohem kratší a stručnější. Příběh vyprávěl na popud svého syna Durjódanana.

Příběh je o dvou bratrech, kteří mají brzy ráno začít pracovat v kovárně. Starší bratr jde vzbudit mladšího, ten ale hned zase usne. Do kovárny přijde místo mladšího bratra někdo jiný. Informant nejprve hovoří o tom, že to byl Kurumba, ale ve větě č. 24 ho syn opraví, že to byl duch. Starší bratr si všimne, že bratr rozdmýchává oheň jinak, silněji než jindy, a když se na něho podívá, zjistí, že to je někdo jiný. Rozžhaví

⁸³ „God created us. It's not like learning Hindi, Tamil, and Urdu. When god created us he just taught us to talk. We don't even have script. So we don't know what has actually taken place. Now I tell my son Gundan, and Gundan tells his son. Only in this way we know things. Other than this there isn't anything we can tell [...]. How people learn to play the ko! is a grandfather says 'you learn ko!' and teaches a boy. One man who knows tebetk will call his son and say 'earn tabatk.' This is how we learned. It must be god's sakti divine power. Other than this we don't know anything. There is no historical record that we can relate. We are not qualified [...]. How is the ko! played? Only with help of god. We don't know how music originated. If god had told us in a dream, then we would know. No god came and told us. We only know through our ancestors. Likewise there are blacksmiths. Nobody knows who toughed smithing. That too came with god's help. In the same way for the Kota people there are no gurus or masters who guided them. Only through god we know everything. We follow what our great grandfathers and grandmothers said.“ (Wolf 1997, s. 15)

železo a na vetřelce se vrhne. Ten s křikem uteče a slíbí, že Kóty už nebude obtěžovat.

Zajímavý je rozpor mezi vypravěčem S. Rámanem a jeho synem Durjódananem. Ráman od počátku tvrdí, že místo mladšího bratra přišel do kovárny Kurumba. Jeho syn Durjódanan ho opraví a zdá se, jako by Ráman myšlenku, že jde o ducha, přijal. Nicméně následuje věta č. 28, v níž se opět hovoří o Kurumbovi: On (Kurumba) rozumí našemu jazyku, nemusíme ho učit.⁸⁴ Tato věta podává informaci o tom, že Kurumbové, kteří byli ve styku s Kóty, uměli kótsky. Stejně tak Kótové uměli dříve běžně kurumbsky.

V závěru vypravěč konstatuje, že duch již Kóty neobtěžuje, že je obtěžují peníze. Pravděpodobně to souvisí se stále rostoucí silou peněz a závislostí Kotů na nich.

Příběh je zařazen v této podkapitole (byť by správně měl být v podkapitole 2.3.5.2), protože není jisté, zda v něm skutečně vystupuje Kurumba, a také proto, aby oba podobné příběhy bylo možné přehledněji srovnat.

Příběh č. 18, *Duch ve vesnici Ménár*, je jedním ze dvou, které vyprávěla žena, matka mé informantky Victorie, paní Ranamala. Příběh jí vyprávěla její babička a je to jeden z delších textů. Příběh podle informantky pochází z vesnice Ménár, ve které se Ratnamala narodila.

Byli dva bratři, starší Kurubo a mladší Pono. Pracovali v kovárně, vyráběli zde náradí a nástroje a vyměňovali je s Badagy za některé potraviny, jako např. za proso a pšenici. Jednoho dne neměli hotovou práci, a tak se domluvili, že ji dokončí druhý den ráno, že časně vstanou a půjdou pracovat. V noci se ozvalo klepání a hlas, který říkal: „Bratře, bratře! Vzbud' se, vzbud' se! Je brzy ráno, vzbud' se, vzbud' se!“⁸⁵ Starší bratr vstal a běžel do kovárny. Myslel si, že už je ráno. Mladší bratr držel měch, jeho prací bylo udržovat oheň. Starší bratr pracoval se železem. Staršímu bratrovi, jak držel železo, se začalo chtít spát. Divil se, proč je tak ospalý, když je ráno. Měl dojem, že je něco špatně. A jak mu začala klesat hlava, najednou uviděl, že s ním není jeho bratr, ale démon. Ten se vznášel nad podlahou. Jak bylo železo rozpálené,

⁸⁴ adnk a·m ma·nt kalskoṭvo·ṭu.

⁸⁵ 28. „ane ane me·yki me·yki! na·ḍke·riko, me·yki me·ykir!“

Kurubo ho vzal a otočil se na démona: „S kým si to chceš hrát?“ „Odteď nesmíš obtěžovat (dosl. chytat) Kóty. Slib, že ty, duch, už nebudeš obtěžovat Kóty, slib to!“⁸⁶ Kurubo démonovi vypálil rozhavenou motykou znamení. Démon začal utíkat a slíbil, že se do vesnice už nikdy nevrátí. Démon přišel zabít staršího bratra, ale protože neměl v kovárně žádnou sílu, jelikož tam žije bůh, nepodařilo se mu to.

V tomto příběhu se objevuje jako hlavní motiv démon. V *Kota Texts* můžeme postavu démona najít na mnoha místech, například v textu č.19, *An Echo-word story*, na s. 290. Vždy je démon přemožen chytrostí nebo zručností Kótů. Vidět to můžeme také na příbězích o Kotérvikinovi. V příběhu nacházíme zmínku o tom, že v kovárně přebývá bůh. Kovářské umění, podobně jako další znalosti řemesel předal Kótům bůh a ten dohlíží na kovářské umění. V úvodu textu je důležitá historická informace o výměnném obchodu. Minimálně to dokazuje, že tento způsob fungování nílgirské společnosti je stále ještě v povědomí lidí.

Příběh č. 19, *O Rangarámanovi*, je druhým příběhem, který vyprávěla Ratnamala. V Kolmél žil *te·rka·rn* boha Kunajnóra. Po roce mu umřela žena a on už nemohl být dále knězem. Neměl nikoho, jenom nevlastní matku. Hodně trpěl. Byl ale věrný bohu, obětoval mu a miloval ho. Nakonec se rozhodl odejít do Ráméšvaramu. Po cestě dostal velkou žízeň, ale neměl se kde napít. Najednou se před ním objevil starý muž a zeptal se, proč jde do Ráméšvaramu. Odpověděl mu, že po smrti ženy nemůže být knězem ve své vesnici, a tak odešel. Nato mu starý muž řekl, že ten, který má matku, nemá chodit do Ráméšvaramu. Poslal ho zpět do vesnice s upozorněním, že bůh přijde za ním, a předpověděl mu, že se ožení a bude mít syna, že pro tohoto nového boha vybuduje chrám a v něm bude knězem. Po návratu do vesnice se omluvil matce, že odešel, aniž by jí cokoli řekl. Sebral tři kameny a dal je na tři strany ve tvaru trojúhelníku. Začal se modlit. Pak bůh vstoupil do muže jménem Kušváj a promluvil: 58: „Neboj se, přišel jsem kvůli vám. Já jsem ten, který žije v Kásí Ráméšvaramu. A jsem také bůh Kunajnór z *pača·lu*. 59. Takto jsem sem přišel jako Kunajnór, potřebuji kokosovou obětinu. Přišel jsem sem já Kunajnór, ale vyšel jsem ven. 60. Pro to, že ses nestal Kunajnórovým *te·rka·rn*-em, nebuď smutný.

⁸⁶ 57. „ni· ta·ra·tk vadtk kaka·ḍ a·si? 58. idme·l emdtu ko·vne ni· paṭ tondarv gisla·rer. ko·v varktke ni· pe·y paṭdka·lo saydte·vdṭo saydte·vdṭur!“

Ted' udělej tomuto bohovi kokos (obětinu) a buď jako vždy čistý (rituálně). 61. Tak, já jsem se sem přestěhoval a ty mi říkej Rangarámar Bedatammár. 62. Jsem také Kunajnór, přišel jsem v jiné podobě. 63. Kvůli kokosové obětině mi říkej Rangarámar. 64. Modli se ke mně a prosím, buď mým *te·rka·m-em*.⁸⁷

Když bůh vstoupil do muže, ten vylezl po sloupu a začal rychle chodit po drátu jako provazochodec sem a tam. V tu dobu předpověděl, že na nebi budou létat stroje, které vypadají jako orel, pod vodou budou plout stroje, které vypadají jako ryba, bude existovat rádio. Předpověděl budoucnost. Bůh Kunajnór (Rangarámar) řekl, že v chrámu potřebuje kokos, banán a podobné věci jako obětiny. Nakonec se muž oženil a měl syna, kterého pojmenoval Ráman. Shromáždil kameny Ranga, Ráman a Betatammár a postavil chrám.

Tento příběh je silně hinduizován. Zhrzený Kóta po smrti manželky a po ztrátě funkce, jejíž podmínkou je být ženatý, hledá novou víru. Na cestě nachází nového boha, hinduistického Rangarámana. Kótský motiv v tomto textu nalézáme v muži, jehož prostřednictvím promlouvá bůh. Tento příběh vypráví o původu hinduistického chrámu, který se nachází na hranici kótské vesnice Kolmél. Jsou zde vyjmenovány jednotlivé součásti obětiny.

Rangaráman je zpodobněním boha Višnu. Tento bůh, který se stal součástí kótského náboženství ve vesnici Kolmél, pochází z vesnice Káramadej (Kāramaṭai), která se nachází na úpatí pohoří Nílgiři u cesty do Kójambuttúru. Několik kmenů v oblasti hor se hlásí k oddanosti tomuto bohu (Wolf 1997, s. 9). Ve třicátých letech ho, respektive trojici božstev Rangu, Rámana a Betatammár (Beṭdamn, bohyně horského vrcholu), Kótové přijali do svého panteonu.

Dle zpráv z různých zdrojů, z literatury a od informantů, to pravděpodobně souviselo s epidemií, která postihla několik kótských vesnic v první třetině minulého století. Emeneau (1987, s. 315) píše: „This was the case when the Kotas of one of

⁸⁷ 58. „ni· arkl a·ka·ti, ni·nka·yṭnu a·n iyk vadve·nde· a·n da·r oli ka·si ra·me·svartl olo·nte·n. a·nnu pača·le kunayṇo·r de·vrte·n a·nnu. 59. kunayṇo·rne iyke enk te·ṅga·y pu·jm⁸⁷ ve·kurtka·yde. iyk odalk vadve·nte· a·n kunayṇo·rnte· iyk odalk vadi·ve·nte. 60. ni· kunayṇo·rn te·rka·rn aka·ype·r vardm paṇa·di. il ide·vrke te·ṅka·y ni· olo·n ta·kle sustva·ḍ iḡe. 61. alk a·n iyk vadṭ kuḍi niṇḍve·nde· annuke rangra·ma· beṭatamma·re pe·r večiṭke. 62. a·nme·n kunayṇo·rnde ve·rt anmuḍl vati·ve·nte. 61. enk te·ṅka·y pu·jtkā·yḍ ilu rangra·mar pe·r vačiṭke. 62. a·n iyk ni·m de·vr kiyme enke te·rka·rn a·kmero.“

the villages some years ago at a time of epidemic brought to their villages a new trinity of gods, who are said to have come from Karamadai in the plains. These new gods spoke through a man who is now one of the official diviners of this trinity. [...] Incidentally, the presence in this village of two trinities with attributes and ceremonies of the same order have caused an immense amount of friction within the community.“

Mendelbaum (1941, s. 219–238) popisuje události roku 1924. Tehdy epidemie boreliózy způsobila smrt mnoha obyvatel vesnice včetně kněží. Lidé zahájili výroční slavnost bez kněží a modlili se k bohu, aby jim našel nové. Bohužel se tak nestalo, avšak v tu dobu poměrně nespolehlivého a nedůvěryhodného muže jménem Kušváj posedl bůh, který byl, jak tvrdil, Ranganádar z Káramádže. Obyvatelé vesnice byli v přijetí nového boha zdrženliví, nicméně když ještě ani v roce 1926 nebyli vybráni žádní kněží, postavili chrám bohu Ranganádarovi, který to vyžadoval. Teprve pak, jak tvrdil, budou vybráni noví kněží. Další dva muži se stali posedlí Rámou a bohyní Betatammár a Kušváj vybral kněze pro tři nová božstva. Následující rok byli vybráni kněží pro kótská božstva.

O tomto chrámu jsem se již zmiňovala v kapitole 0.4, *Terénní výzkum*.

2.3.5.2 Příběhy o nílgirských kmenech

V příbězích č. 5 až 10 vystupují nílgirské kmeny, se kterými měli Kótové v historii sociální a ekonomické vazby, totiž Todové, Badagové a Kurumbové.

Příběh č. 5 je součástí podkapitoly 2.3.4.

Příběh č. 6, *Toda a dva Kurumbové*, vypráví o tom, jak chromý Toda cestuje s rodinou mezi dvěma todskými osadami zvanými mund.⁸⁸ Protože je zmožen cestou, pošle ženu s dětmi a buvoly napřed, aby si odpočinul. Přitom usne. Najednou se začalo stmívat. Rozpršelo se, a tak se vrátil do původní osady, aby se v domě schoval před deštěm. V té chvíli šli okolo dva Kurumbové, kteří se schovají ve stejném domě jako Toda. Toda dostane strach, že ho zabijí, a tak se schová za dříví, které je připraveno na otop. Kurumbové si rozdělají oheň a baví se o tom, že kdyby

⁸⁸ Byla to velmi běžná praxe Todů. Když buvoli spásli trávu na jednom místě u některé osady, Todové se s nimi a se svými rodinami stěhovali na jiné místo, kde měli další osadu. Migraci často ovlivňovala období dešťů, horka a zimy.

přišel todský démon, určitě jim něco provede. Toda dostal nápad, jak se zachránit. Začal se chovat jako démon, vydával děsivé zvuky a napadl je hořícím polenem. Oba Kurumbové se polekali a utekli.

V úvodu k tomuto příběhu pan Ráman vysvětluje stěhovavé hospodářství Todů. Jako tradiční pastevci se Todové často stěhovali za lepšími pastvinami. Dále vysvětluje, jak je to se vztahy mezi jednotlivými kmenovými společenstvími, a nezapomíná zmínit, že Kótové se obávají Kurumbů. Ve větách č. 34 až 37 a 57 podává popis todského domu.

Příběh č. 7, *Kóta a Kurumba*, je humorný a je založen na neporozumění jazykům mezi kmeny. Vypráví o tom, jak se Kóta a Kurumba běželi ukrýt do jeskyně před deštěm. Kurumba najednou kurumbsky prohlásí, že zapomněl *kaykōli cīlu* (vak na byliny, které se používají při magii), a Kóta na to odpoví kótsky, že zapomněl *naḍuman* (deštník). Kurumba si pomyslí, že Kóta mluví také o pytlíku s jedovatými rostlinami, lekne se a uteče. Kóta se tak zachrání.

Pan Ráman vysvětluje, že když Kurumba vidí dva Kóty, uteče, protože se bojí. A stejně tak se bojí Kótové, když potkají Kurumbu. Tento Kóta se zachránil, i když v podstatě náhodou a díky Kurumbově hlouposti.

Příběh č. 8, *O Todovi, Badagovi a Kurumbovi*, pojednává o tom, jak si Toda přišel k Badagovi pro brambory. Ten ho požádal, aby počkal, protože ještě není hotov, a že mu pak dá ještě víc brambor. Toda je rozčilený, že musí čekat, a na Badagu křičí. A jak Toda čeká, otočí se a vidí Kurumbu, který si také přichází pro svůj díl brambor. Toda se poleká a uteče. Badaga nejdřív nechápe proč, ale když uvidí Kurumbu, pochopí.

Tyto příběhy jsou humorné. Pojednávají o tom, jak jeden člen komunity vyžrál nad členem komunity jiné. Nepochybně je zde ústředním motivem strach z Kurumbů, který mezi kmeny přetrvává dodnes. Tomu nasvědčuje to, že si příběhy o divokých a nebezpečných Kurumbech Kótové stále pamatují. První tři příběhy napovídají, jak i přes velký strach chytře přelstít Kurumbu, který umí kouzlit a zabývá se černou magií. V příběhu *Kóta a Kurumba* si Kótové dělají z legraci z Kurumbovy hlouposti, což mělo nepochybně zmenšit strach z Kurumbů. V příběhu *O Todovi, Badagovi a*

Kurumbovi můžeme nalézt důkaz o klasickém výměnném obchodu. Badaga byl mezi kmeny hlavním zemědělcem a vždy v určitou dobu si členové ostatních kmenů přicházeli pro část úrody. Tentokrát se sešli vystrašený Toda a obávaný Kurumba. Toda ve strachu z Kurumbů raději utekl, než aby počkal na svůj díl. Tento příběh ukazuje, jak se všechny kmeny Kurumbů bály. Pokud nešlo o plánovaný společensko-obchodní styk, všichni před Kurumbou raději prchli.

Text č. 9, *Kótku, kterou unesl Kurumba*, vypráví o tom, jak Kurumba unesl Kótku, která si v pozdním odpoledni česala vlasy. Kurumba ji vyvlekl z domu.

Vypravěč dále detailně popisuje, kudy Kurumba Kótku vlekl, uvádí konkrétní domy a místa ve vesnici. Nakonec Kótové Kurumbu chytí a jedním výstřelem zabijí. Aby se zbavili jeho těla, vykopou jámu a hodí ho do ní. Aby zakryli stopy, postaví nad tím místem dům. Věta č. 22: Kam ho schovat? Udělali díru a položili ho do ní a postavili dům, víš?⁸⁹ Pan Ráman uvádí, že dnes tam stojí dům strýce Perála.

Motivem příběhu je krevní msta a ochrana vlastních obyvatel. V některých textech v *Kota Texts* se objevují zmínky o tom, že Kurumbové unášeli kótské ženy (text č. 19, *An echo-word story*, II, s. 290, a text č. 24, *The stories of Ra-ja-ty Ma-dy and her husband, and of their son*, III, s. 96). Zdá se, že to byla v minulosti častá záležitost. I tento příběh by mohl být toho důkazem. Pravděpodobně ze strachu z pomsty a černé magie Kurumbů Kótové zakryli stopy po Kurumbovi, kterého zastřelili.

V textu 10, *Bratři Toda a Kóta*, se vypráví o dvou bratrech. Kóta byl velmi pracovitý a Toda byl naopak líný. Když byl Kóta na lovu, Toda přicházel a kradl mu obilí. Často se hádali. Jednou měli velký hlad, a tak se společně vydali na lov. Na cestě uviděli krávu. Aniž by poznali, že jde o posvátnou krávu *kara-v*, začali ji honit. Zabili ji a najednou se před nimi zjevil bůh. Bůh je oba chytil za drdoly. Toda vzal šíp, vlasy si uřízl a utekl. Druhý bratr, Kóta, se bohu omluvil a ten mu odpustil. Protože ale bratři udělali špatnou věc, bůh je chtěl potrestat. Todovi předpověděl, že jeho generaci se bude dařit zle.

⁸⁹ 22. adn marčlk? ayk kuy iṭke pay kačiko, arsvi?

Tento příběh je mezi nově sebranými texty ojedinělý tím, že zmiňuje Todu a Kótu jako bratry. Toto téma se vyskytuje ve stvořitelských mýtech obou kmenů, nicméně v těchto mýtech jsou si bratři rovni a jsou všichni stejně vážení. S velkou pravděpodobností si byli právě Kótové a Todové v minulosti nejbližší, obzvláště před příchodem Badagů. S určitostí je spojovaly i obavy z tajemných Kurumbů a Irulů, kteří ovládali magii. Tradičně byli Kótové čínorodější, protože se věnovali řemeslu. Todové pásli své buvoly, a tak mohli působit dojmem, že jsou líní. Zajisté ale tomu tak nebylo. Je nutné si uvědomit, co vše bylo spojeno s chovem buvolů a výrobou a se zpracováním mléka. Podstata této práce je pomalejší, ale to neznamena, že Todové jsou nečinorodí.

V kótském příběhu je tedy Kóta pracovitý a Toda líný a ten, aby se nasytil, musí krást Kótovi obilí. Skutečnost v historii byla taková, že obilí vypěstované Kóty bylo předmětem výměnného obchodu s Tody, nicméně není nepravděpodobné, že docházelo k loupežím. Dalším zajímavým motivem je drdol. Ten je zde symbolem oddělení dvou kmenů, které jsou reprezentovány dvěma bratry. Příběh pojednává o tom, jak byli Todové a Kótové odlišeni, a zdůvodňuje, proč Todové nenosí drdol. Todové skutečně drdol nenosí, naopak mají vlasy rozpuštěné. U Kótů je dnes situace taková, že drdol nosí převážně kněží a staří muži, a to uvázaný dole na temeni.

Je zajímavé, že vypravěč zde nabízí pokus o jakousi etymologii jména Toda. Ve větách č. 36 a 37 říká: 36. Říká se tomu podvod, trik, člověk, který podvádí, je to podvodník (= to·din). 37. Takže Toda podváděl, a tak se stal podvodníkem.⁹⁰

Zatímco kótsky *to·d* je dle DEDR 3550 trik, podvod, Toda se Kótsky řekne *ton* (DEDR 3504). Tamilsky jsou Todové *tuṭavar, tōṭar* (DEDR 3504: Todas of the Nilgiris; the words are made on the basis of English pronunciation). Není zde důvod pro to, aby vypravěč najednou použil tamilské či anglické slovo pro Todu, když dosud v příběhu používal kótské slovo *ton* (věty č. 1 a 32) a nabízel nám vysvětlení „Toda rovná se podvodník“. Etymologie na základě tamilského slova je nesmyslná. Škoda že vysvětlení tohoto myšlenkového postupu nemáme k dispozici.

⁹⁰ 36. to·dro to·d to·dgisone to·dnrdro ene to·dinro. 37. alk to·dan to·dannu to·davun ayku·rt.

2.3.5.3 Příběhy s Angličany

Tohoto tématu se dotýkají dva kratší texty, č. 13 a 14. Spojuje je postava Angličana. Znamená to, že tyto příběhy vznikly někdy v posledních dvou stoletích.

Příběh *Angličan a jeho bota* je první z příběhů. Angličan zamíří do kótské vesnice Tičgár. Tam je posvátné místo *toṇḍaṭ* a na něm je kámen. Angličan tam vylezl a na kámen položil obutou nohu. Bota se přilepila. Chodil po vesnici a ptal se, proč se mu tam bota přilepila. Odpověděli mu, že tam nesmí stoupat v botách. Nakonec botu odlepili a zahodili. Dodnes je prý na kameni vidět její otisk, který vypadá, jako by tam bota vypálila znamení.

Tento příběh je na první pohled úsměvný. Při hlubším zamyšlení si ale uvědomíme, jak typicky přístup cizinců ukazuje. Často se stane, že z neznalosti prostředí a kultury se návštěvník dopustí „faux pax“. Neznalost tradic a zvyků neomlouvá cizince z porušení pravidel. Pouze na něj nedopadnou sankce, které by byly aplikovány na člena vlastní komunity. Trestem pro cizince bylo, že nemohl botu odlepit, a bota tedy zůstala ve vesnici. Jako výstraha pro komunitu a další návštěvníky se událost mýtizovala otiskem boty do kamene. Kótové mohli tuto událost vyprávět a poskytovat důkaz a varovat tak před podobným porušením pravidel další návštěvníky. Není jasné, jak je příběh starý. Je ale jisté, že s příchodem britské administrativy do Nílğiri docházelo k takovým situacím často.

Tento příběh zároveň ukazuje velkorysost Kótů k chybám lidí zvenčí. Jak se říká ve větě č. 11: „Udělal jsi chybu, nevědomky, to nevádí.“⁹¹ Ke svým vlastním lidem zdaleka tak velkorysí nejsou, ti musejí dodržovat poměrně rigidní pravidla.

Kámen Kámmatráyan je příběh o bájném kameni, který má schopnost se pohybovat. Každý měsíc o kousek poskočil. Dokonce se koupal ve studni. Brit, který přišel do vesnice, tomu ale nechtěl uvěřit, a tak přivázal kámen na čtyřech místech řetězem. Ráno byl ale řetěz přetrhán na kusy a kámen byl na jiném místě. A tak Brit Kótům uvěřil.

Kámen Kámmatráyan (*Ka·mmaṭra·yn*), jinak také nazývaný Koanatrájan (*Koanatra·yn*), znázorňuje boha deště. Je to božstvo, které se nachází pouze ve

⁹¹ „ni· ama·nti·ṭ očipirṭke parva·la·rṭke.“

vesnici Tičgár. Důkazem jeho existence a přítomnosti ve vesnici je právě pohyb kamene. Tento kámen lze při návštěvě vesnice spatřit, můžeme ho najít v těsné blízkosti rezidenční části vesnice, je ale zarostlý trávou. Příběh má podobnou funkci jako příběh předchozí. Tato pověst napomáhá přesvědčit návštěvníka, zde na příkladu nevěřícího Brita, že vše, co kótsí bohové dělají, je pravda.

2.3.5.4 Příběhy s postavami, které nepocházejí z Nílgiri

V této kapitole jsou zařazeny tři příběhy, v nichž vystupují postavy, které nejsou původem z Nílgiri a zároveň nejsou Angličané. To je v podstatě jediné, co tyto příběhy spojuje, a tak jsem je zařadila do zvláštní podkapitoly.

Příběh č. 20, *Kótká, kterou unesl muslim*, vypráví o tom, jak se kótská žena dostala mimo svoji vesnici. Jak říká vypravěč, není jisté, zda se do muslima zamilovala a odešla s ním, či zda ji omámil nějakým kouzlem. S tímto muslimem se dostala až na Srí Lanku, kde ji opustil. Ona strádala, trpěla hladem. Pak si jí všiml jakýsi rádža, kterého upoutala tím, že měla kótské šaty. Protože znal Modré hory a Kóty, věděl, odkud žena v těchto zvláštních šatech pochází. Přivedl ji zpět do její vesnice. V tomto příběhu nenacházíme žádné významné informace, snad jen tu, že v minulosti se ženy výhradně oblékaly do tradičního kótského oděvu, tj. i mimo své vesnice. Je pravděpodobné, že se tento příběh skutečně stal.

Příběh č. 21, *Jak kradli obilí v Kolmélu*, vypráví o tom, jak chytří a stateční Kótové vyvrátili na zloděje, kteří vykrádali jejich sklady s obilím. Kótové sice uchovávali obilí ve speciálních jámách k tomu určených, v jámách *vatmkuy* (*kuy* = jáma, DEDR 1818), ale i tak byli často přepadáváni loupežnickými skupinami. Když zloději nenašli obilí, vloupali se do domů a brali, co jim přišlo do rukou. Kótové vymysleli, že když rozházejí na podlahu domu proso, zloději na něm uklouznou a oni je pochytají a zabijí. V textu se hovoří o stovce zlodějů, které Kótové Kóty přemohli a zabili.

Příběh ve své první části pojednává o lidech z kasty *maplas*.⁹² Ve druhé části najednou informant hovoří o zlodějích jako o *kaka·n*-ech.⁹³ Jediná další nápověda v příběhu je, že mívali dlouhé nože. Ale ani ta bohužel nepřispěla k identifikaci zlodějů.

V textu se objevuje jedna velmi zajímavá informace o změně druhu obilí, které Kótové pěstovali. Informant říká ve větě č. 3: V tu dobu přišlo proso *a·minj*,⁹⁴ v tu dobu lidé opustili proso a seli *a·minj*, taková to byla doba.⁹⁵ Na základě tohoto údaje můžeme předpokládat, že příběh může být starý kolem sta let. Před sto lety se totiž v celých Modrých horách začaly pěstovat jiné druhy rostlin.

Příběh č. 22, *Jak sultán prohrál s Kóty*, je historický. Obsahuje údaje ze života majsúrského vojevůdce Hajdara Alího, který dobyl Majsúr a vyhnal krále Kršnarádžu Udajjára. Při jeho výpravách se mu narodil syn, který je znám jako Típú Sultán. Ten se dostal až do kótské vesnice Kaláč, kde žili odvážní a silní muži. Ti Sultána porazili. Vypravěč ve větě č. 28 dokonce říká, „: Jeden člověk zvládl tři Sultánovy lidi a bylo dost lidí“.⁹⁶ Jak vypráví příběh, bylo tehdy zabito tisíc lidí.

V textu se objevuje několik časových údajů, přesto žádný z nich není natolik konkrétní, aby napomohl příběh datovat. V úvodu se pan Ráman dohaduje se svým synem Durjódanou, zda se to událo před vládou Britů, či za vlády Britů v Madrásu. Pan Ráman tvrdí, že během jejich vlády, což mohlo být kdykoli od roku 1652, kdy byla vytvořena madráská prezidence. Ve větě č. 32 pak následuje o něco konkrétnější časový údaj: Před dvěma sty třemi sty lety prohrál a odešel.⁹⁷ Díky

⁹² Bohužel se nepodařilo tuto kastu identifikovat, není uvedena ani v kompletním seznamu Scheduled Castes na stránkách Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India. Informant Néhrú tvrdí, že jsou to lupiči z Kéraly. Je možné, že jde o třídu muslimů Moplahů ze západního pobřeží, což jsou potomci arabských otců a indických matek, tam. *māppillai*, TL.

⁹³ *kaka·n* není v DEDR, v TL je výraz *kākkānpōkkaṅ* = cizinec, neznámý člověk (redupl.), což by mohlo být pravděpodobné. Jak uvádí můj informant Néhrú, jde o lupiče.

⁹⁴ *a·minj* (není v DEDR) = lat. *Eleusine coracana*, angl. finger millet, tam. *rāgi*, proso, DEDR 812.

⁹⁵ 3. ale *a·minj* vatm vadṭke, alu koyl vatm viṭṭke, *a·minj* vadṭid ka·lm ide.

⁹⁶ 28. oḍ avn sulta·n ma·ydr mu·nda·ḷn iṭkvi·t, alvuk aḷ olo.

⁹⁷ 32. alpuraṃ i·nu·r mu·nu·r varsme ale alk avn aderṭ oḷipo·ne.

tomu, že se v příběhu vyskytují jména skutečných historických osobností, můžeme příběh datovat poněkud konkrétněji a to do období jejich vlády.⁹⁸

2.3.5.5 Zvířecí příběhy

V této podkapitole jsou zahrnuty texty, ve kterých významně figurují zvířata.

Příběh č. 15, *Jak silný Kóta zabil buvola*, vypráví o statečnosti kótských mužů. Jednou přivedli velkého buvola do vesnice Kolmél, aby ho obětovali při pohřbu ženy jménem Veldživ. Buvola měli v ohradě, ale ten, když uslyšel v dálce výstřely, vyskočil, ohradu přeskočil a utekl. Jeden člověk, Kóta, co se vracel z cest, když to uviděl, rozběhl se za buvolem, chytil ho za nohy a přivedl ho zpět. Buvola pak zabil. Údajně to byl obrovský buvol a člověk, který ho chytil, musel být velmi silný. Pan Ráman odkazuje na obrovské rohy, které byly údajně donedávna přibité na stromě ve vesnici.

Dle několika zmínek v textu se příběh odehrál v dětství pana Rámána, a tak lze usuzovat, že příběh může být starý kolem sedmdesáti let.⁹⁹

⁹⁸ Hajdar Alí vládl v Majsúru 1761–1782, Típú Sultán vládl 1782–1799. (Strnad a kol. 2003)

⁹⁹ 28. alkke pačko, so·mi, ayimne eydr vado·re marpaṭkm, tavarso·re akob voḍm alamo·.

28. A tak chytil (toho buvola), znovu přivedl zpět toho buvola, zabil ho, a znáš ty rohy?

29. a·do·ḍ ma·rtk iṭ a·yṇ iṭ vaičiko, so·mi.

29. Přibili (ty rohy) hřebíkem na ten velký strom, drahý.

30. ko·b eṇmu·ṭur oli.

30. Jak krásné jsou ty rohy (na tom stromě).

31. ilkṭll iṭtko·, arsvi?

31. Až dodnes jsou (= donedávna tam byly), víte?

32. do·ḍ imd ko·b, so·mi.

32. Velké buvolí rohy, drazí.

33. apo· enke anjalk ato·.

33. Och, cítím strach (dokonce teď).

34. i·ye· ka·vale· kavaṭ ayṭmi ton ayṭmi nalsimele ay imkobinu a·ḍrn iko ko·ma·ly te·rvule.

34. Tady u ohrady, když jsme si hráli jako Badagové a Todové (na Badagy a Tody), vídávali jsme tam buvolí rohy v ulici *ko·ma·ly*.

Všechny texty v této kapitole byly sebrány ve vesnici Kolmél. Většina z nich obsahuje zajímavé informace, které nám pomáhají nahlédnout do života kótského etnika. Texty jsou založeny na skutečných událostech, k nimž v historii etnika došlo. Postupem času příběhy přibraly i nadpřirozené prvky, které z nich udělaly cenný materiál. Věříme, že tyto mýty a pověsti nejsou jediné, které zůstaly zachovány. Při dalším terénním výzkumu snad bude možné nalézt další texty, které bude užitečné uchovat pro budoucí generace.

Příběh č. 16, *Had a jelen*, se zdá na první poslech vyfabulovaný. Po úvodu, který popisuje pohoří Dodabeta jako rozlehlé, následuje text o tom, jak do tohoto pohoří přišel obrovský had. Had spolkl jelena, který byl velký jako buvol. Spolkl celé tělo, ale hlava se zarazila o parohy a zůstala venku. Oba pošli. Jak říká informant ve větě č. 11, příběh mu vypravoval jeden lesník.¹⁰⁰ Příběh se zdá neuvěřitelný. Vypravěč používá slovo *ge·r pa·b*, které Emeneau překládá jako anakonda (1946, III., s. 127). Anakonda v Modrých horách žije a skutečně mohla spolknout obrovského jelena. Pokud dohledáme informace o anakondě, zjistíme, že tento had je schopen spolknout celého krokodýla, ovci nebo hrocha. Příběh jsem proto zařadila mezi reálné.

Zmínka o hadovi, který spolkl buvola, se vyskytuje v *Kota Texts* v příběhu č. 24, *The stories of Ra·ja·ty Ma·dy and her husband, and of their son* (tamtéž). Zde ale had spolká několik lidí. Nakonec jeden chlapec vezme dva srpy a nechá se hadem spolknout. Jak ho had polyká, srpy mu rozřezávají tlamu a had pojde. Chlapec vyvázne živý.

Mezi oběma příběhy je určitá podobnost, ale pravděpodobně jsou oba různého původu. Zatímco Emeneauův je zajisté pověstí, jelikož obsahuje neuvěřitelné události, nový příběh je s největší pravděpodobností reálný.

V pořadí poslední příběh č. 23, *Varlta·v a buvol*, je příběh o kouzelné moci smuteční písně. V první části textu je vysvětlen pojem *teles*, což je obřad, při kterém příbuzní přivedou a darují buvola rodině zesnulého před konáním druhého pohřbu,

¹⁰⁰ 11. akop i·dm tađtko, id enk ođ forest-ka·rn aydvo·nte, arsvi?

11. Ty dva parohy ho zastavily, to mi vyprávěl jeden lesník, víš?

pohřbu *varlta·v*. Buvola nejprve holýma rukama chytí nejstatečnější kótsčí muži a pak jej zabijí a obětují. Buvol má doprovodit duši zesnulého do kótského ráje, do mateřské země *amnvna·ʔ*. Buvol by měl být co největší. Jak se vypráví v příběhu, žena jménem Pulvadž darovala na pohřeb svojí babičky ve vesnici Tičgár buvola, který byl velký jako slon.¹⁰¹ Byl tak velký, že bylo téměř nemožné chytit ho holýma rukama, a tak se muži obávali, že v případě neúspěchu budou uvedeni do rozpaků. Nakonec někdo raději otevřel vrátka ohrady, ve které byli buvoli shromážděni, a velký buvol utekl. Pulvadž to rozplakalo, a tak rozložila na zem látku, kterou měla přehozenou přes hlavu, uklonila se až k zemi a začala zpívat píseň „Jestli je pravda na zemi, pak se vrat“. Buvol píseň uslyšel, skutečně se vrátil a obřad pro babičku tak mohl být vykonán.

V tomto téměř poetickém příběhu je to kótská tklivá píseň *a·ʔ!*, která svou mocí vykoná zázrak a přiměje buvola k návratu. Kromě jakési magické moci je v příběhu znát i hrdost na kótské písně a na jejich sílu.

Z textu můžeme vyčíst zajímavou informaci o cenách buvolů před asi sedmdesáti lety. Protože Kótové buvoly nechovali, museli je kupovat, nejčastěji ze sousedních vesnic. Cena tenkrát činila sto až sto dvacet rupií.

¹⁰¹ 12. oʔ ya·neyk sa·manma·yð oʔmuro a· yime.

12. Ten buvol byl velký jako slon.

3 Závěr

3.1 Transformace kótské kultury a nílgirského mikroregionu

Ačkoli je tato práce cíleně zaměřena na sběr a zpracování pozůstatků orální tradice kmene Kótů, považovala jsem za nutné provádět tuto analýzu v kontextu vývoje celého nílgirského regionu. Ten je místem, kde se odehrává veškerý život kótského etnika a dalších kmenů, které Kóty v různé míře ovlivňovaly.

Je pozoruhodné, jak změny, které sledujeme v nílgirském mikroregionu po dobu dvou set let, ovlivnily zde žijící etnika. Největší z nich – rozpad tradičního a unikátního výměnného obchodu zboží a služeb – způsobila, že se většina etnik postupně, i když v různě velké míře, transformovala. „The natives of the Nilgiris were thus subject to the impact of two levels of invading culture, Hindu and European. From both sources each tribe took over certain things, rejected others – each group according to its own tastes and inclinations.“ (Mandelbaum 1941a, s. 19)

Zatímco Todové museli do velké míry opustit tradiční hospodářství, založené na chovu buvolů, a poměrně neúspěšně odolávali tlakům misionářů, Badagové se stali úspěšnými zemědělci a dokázali se přizpůsobit poptávce na trhu. Jejich populace během transformace regionu enormně vzrostla. Kurumbové a Irulové stále patří mezi zaostalejší etnika oblasti a stále jsou obávanými čaroději. Necháávají se najímat jako námezdní síla na polích. Další etnika nadále platí za pomalu se rozvíjející, i když vzdělanost mezi jejich obyvateli roste.

Pro nás jsou v kontextu této práce nejzajímavější Kótové, kteří se jakoby snadno přizpůsobili modernímu způsobu života a zároveň si zachovali velkou míru tradice. Zjistěte to souvisí s rigidní společenskou strukturou vesnic, kótskou hrdostí a sebeuvědoměním. Kótové odolali misionářským nátlakům a zachovali si svoje vlastní unikátní kmenové náboženství, založené na uctívání trojice bohů. Pro etnology je určitě pozitivní, že i při poměrně intenzivní modernizaci života Kótové stále ve velké míře provádějí stejné obřady a rituály, dodržují stejný roční cyklus ceremonií, stejná rodinná a vesnická pravidla a hierarchii. Přestože během dvacátého století bylo mnoho rituálů, zvyků a obřadů zrušeno vlivem reformistického hnutí, které mělo za cíl odstranit z tradic kótské společnosti praktiky, které odporovaly pravidlům okolní hinduistické společnosti, některé vesnice se vrátily zpět ke kořenům. I v současné

době se v některých vesnicích debatuje na téma obnovení některých rituálů. Jak například uvedl informant Néhrú, ve vesnici Kolmél zvažují návrat k obětování buvola při druhém pohřbu, tedy při pohřbu *varl ta·v*.

Kótský jazyk s dialekty se dodnes zachoval ve všech sedmi vesnicích. A to i přesto, že vzdělání je v regionu založeno zásadně na tamilštině a v soukromých školách také na angličtině.

V posledních desetiletích se modernizace zrychlila, mezitím dorostly nové generace Kótů a objevilo se mnoho dalších změn, jako je možnost nových zaměstnání, emancipace, mobilita, ekonomická prosperita některých rodin, vysokoškolské vzdělání. Kótové při vzdělávání aktivně využívají vládních výhod v podobě kvót. Mnoho Kótů dnes žije mimo kótské vesnice. Důvodem je lepší dostupnost zaměstnání a kvalitních škol. Přesto tito Kótové udržují intenzivní styky s rodnou vesnicí, účastní se slavností a obřadů a investují nemalé částky na rozvoj kótských vesnic.

Je nesporné, že kótská kultura je osobitá, a nezbyvá než doufat, že její charakteristické prvky zůstanou ještě určitý čas zachovány a že alespoň v nejbližších desetiletích úplně nezmizí. Domnívám se, že zrychlující se postup modernizace a globalizace tomu nesvědčí. Všeobecně se má za to, že původní tradiční společnosti velmi snadno a rychle podléhají novinkám a ztrácejí tak svou vlastní kulturu.

3.2 Výsledky této práce

Tato práce se primárně opírá o data získaná v terénním výzkumu v kótské vesnici Kolmél. Důvod jsem vysvětlila v úvodu: V této vesnici M. B. Emeneau sebral příběhy, které publikoval ve čtyřdílných *Kota Texts*, a tak se nabízela možnost jít ve stopách tohoto velkého lingvisty. Při návštěvě některých dalších vesnic, jako je např. Porgár a Ménár, jsem se setkala s lidmi, kteří se snažili vzpomenout si na některé příběhy, které kdysi znali. Sice nebyli příliš úspěšní, nutno ale přiznat, že jsem v těchto vesnicích nepobývala dostatečně dlouhou dobu.

Po náročném hledání schopného vypravěče se mi podařilo objevit pana S. Rámána, který nakonec vyprávěl nejvíce příběhů. Celkem se při pobytu v Komélu a při návštěvě Porgáru podařilo sebrat 23 kótských příběhů různé délky a kvality od pěti vypravěčů.

Jak již bylo řečeno v úvodu, cílem práce není lingvistický rozbor těchto textů. Práce se zaměřila na sběr a uchování unikátních textů a na jejich rozbor a srovnání s více než sedmdesát let starými příběhy sebranými ve stejné lokalitě.

Jádrem této práce je zpracování výsledků terénního výzkumu. Podařilo se nahrát nové texty, které jsou v této práci přepsány a přeloženy (viz přílohu). Vyložila jsem obsah příběhů a v návaznosti na předchozí Emeneauův výzkum jsem provedla analýzu. Při srovnávání s jeho příběhy v *Kota Texts* se ukázalo, že mnohé příběhy, které jsem nahrála, v jeho publikaci chybějí, a lze je tudíž považovat za nově nalezené.

Celé zpracování nových textů jsem prováděla v kontextu popisu a rozboru kulturních a sociálních proměn v regionu (nejen u Kótů) v posledních dvou stech letech.

Při analýze jednotlivých prvků vyprávění a při jejich srovnávání s *Kota Texts* se ukázalo, že mnoho prvků je shodných či velmi podobných. V příbězích nacházíme stejné nebo velmi podobné hrdiny, kteří vystupují v příbězích M. B. Emeneaua. Jsou to většinou Kótové a příslušníci nilgírských kmenů, se kterými měli Kótové v minulosti časté společenské a ekonomické styky.

Také lokalita zůstává stejná, většina příběhů se odehrává v Nílgiři, obvykle na konkrétních místech tohoto pohoří.

Styl vyprávění mých informantů a styl Emeneauova informanta Sulliho jsou velmi podobné, pokud mohu posoudit vzhledem ke své znalosti kótského jazyka. Stylistické prostředky jsou stejné, vypravěči často užívají přímou řeč, pracují s intonací a příběhy emotivně prožívají. Také velmi často opakují části vět, což je velmi obvyklé i v příbězích sebraných Emeneauem.

Rozdíly, které jsem našla, patrně pocházely především z osobitého stylu vyprávění jednotlivých informantů a z časového odstupu mezi oběma výzkumy.

Nově sebrané příběhy se výrazně liší pouze v rozsahu textu. Nové příběhy jsou mnohem kratší než původní. Nabízejí se dva důvody, které spolu souvisejí. Zaprvé to je změna, kterou přinesla modernizace do kótského etnika. Lidé se již tak často nesdružují a nevyprávějí si příběhy. Místo toho poslouchají rádio, dívají se na televizi, navštěvují kino a sledují v něm tamilské filmy. Úplně vymizela živá orální tradice, a tak příběhy, které jsem zaznamenala, jsou pouze jakýmsi vzpomínkami. Přesto lze na základě rozboru příběhů v kontextu změn v regionu usoudit, že nově

nahrané příběhy jsou původní, kótské, byť některé částečně ovlivněné okolním hinduismem, který je součástí společenských změn v celém regionu.

Vzhledem k tomu, že pravidelné vyprávění příběhů z běžného společenského života kmene vymizelo, nemohla jsem si vybírat mezi informanty, kteří by uměli vyprávět příběhy, ale byl úspěch, že se mi podařilo nalézt alespoň několik Kótů, kteří si příběhy pamatovali. Rozsah příběhů je tedy ovlivněn vypravěčskými schopnostmi informantů. Vypravěči se snažili na příběhy vzpomenout, a to způsobilo zjednodušení textů. Informanti se soustředili na děj příběhu, jak vyplývá z mnoha debat, které během vyprávění proběhly.

Kromě zpracování a analýzy textů bylo cílem této práce také odpovědět na otázku, zda se změny v nílgirském mikroregionu, které byly velmi intenzivní a které měly na všechny zde žijící kmény velmi silný dopad, nějakým způsobem v příbězích odrazily. K tomu měla napomoci právě analýza nově sebraných textů z různých hledisek a jejich srovnání s *Kota Texts*.

Nové příběhy jsou, jak vyplývá z analýzy, do velké míry spolehlivé. Obsahují údaje o tradicích kótského etnika a o společenských a ekonomických vazbách s ostatními nílgirskými kmény. Jak se ukázalo, neobsahují žádné prvky z moderní historie a neodrážejí žádné změny ve společnosti, ke kterým došlo v posledních dvou stech letech, především rozpad tradičních sociálních vazeb a ve své době unikátního výměnného obchodu.

3.3 Další možnosti výzkumu

Ve vesnici Kolmél jsem se setkala s některými Kóty, kteří žili v jiných kótských vesnicích. Když zjistili, co hledám, tvrdili, že u nich ve vesnici jsou někteří starší Kótové, kteří by si mohli příběhy pamatovat. Zajisté by stálo za to v těchto vesnicích strávit delší dobu a pokusit se příběhy nalézt, srovnat a případně analyzovat. To se nabízí jako předmět dalšího výzkumu v nílgirském regionu.

Příběhy, které byly nahrány ve vesnici Kolmél v roce 2007, představují velmi zajímavý materiál pro další lingvistické bádání. Mimo jiné texty obsahují mnoho slov, která nejsou obsažena v DEDR. Jako další pole pro bádání se nabízejí dialektové rozdíly v kótštině jednotlivých sedmi vesnic, což je velmi zajímavá otázka. Kromě

jazykovědného bádání se také nabízí možnost dalšího literárního rozboru a srovnávání textů v indickém či jiném kontextu.

3.4 Shrnutí

V této práci je představeno celkem 23 nově sebraných příběhů, které jsou zpracovány v jednotlivých kapitolách. Provedla jsme klasifikaci příběhů na základě definic, které jsou základem literárních teorií. Mezi příběhy se vyskytují reálné příběhy, některé s historickým obsahem, a příběhy fabulové. Mezi těmi jsem identifikovala mýty a pověsti. Dále jsem se pokusila o analýzu jednotlivých prvků příběhů a následné srovnání nového materiálu s Emeneauovými *Kota Texts*.

Jednou ze základních otázek práce bylo zjistit, zda jsou nově sebrané texty původní, či zda se v nich odrazily změny, které proběhly v regionu v posledních dvou stech letech. Výsledek, který vyplývá z rozboru, je poněkud překvapivý. Oproti původnímu předpokladu se změny v oblasti Nílgiri v textech neodrazily. Jako by byly příběhy v myslích vypravěčů zakonzervovány. Přikláním se k tezi, že příčinou je to, že vyprávění jako součást denního života kmene téměř s jistotou vymizelo, a příběhy se tudíž nevyvíjely, jak uvádím výše. Otázkou zůstává, zda by se změny ve společnosti v textech odrazily, kdyby praxe vyprávění příběhů nebyla přerušena. O tom ale můžeme pouze spekulovat.

Hlavním cílem této práce bylo zaznamenat příběhy, dokud existují, a uchovat je. Lze předpokládat – také vzhledem k věku vypravěčů (viz jejich krátké životopisy v příloze) –, že tyto příběhy, nebo jejich většina, s další generací vymizí. Kótská vyprávění jako součást lidové slovesnosti kmene nejsou dnes kulturně významná. Nejsou součástí živé tradice a postupem času budou pravděpodobně úplně zapomenuta. Věřím, že tato práce přispěje k tomu, aby fragment tohoto kulturního dědictví zůstal zachován.

4 Přílohy