

UNIVERZITA KARLOVA v Praze
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV ETNOLOGIE

Disertační práce

**Ženské a mužské role u kmene Iban na Kalimantanu.
Woman's and Men's Roles in the Iban tribe in
Kalimantan.**

Mgr. Blanka-Michaela Remešová

Školitel: Doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

2007

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

V Praze dne 28. prosince 2006

Abstrakt

Disertační práce sleduje ženské a mužské role u kmene Iban na Kalimantanu. Tato kopaničářská společnost, původně žijící v hloubi pralesa, prochází v posledních dvaceti letech v důsledku postupujícího vlivu majoritní společnosti mnohými změnami. Musí se vyrovnávat s odlišným stylem života a hodnot, které jsou na ně ve velké míře a hekticky kladeny. Tento proces ovlivňuje strukturu celé společnosti a zasahuje i do tradičního uspořádání mužských a ženských rolí.

Hlubším studiem a analýzou ženských a mužských činností sledují prostupnost připsaných rolí, které se začínají ukazovat jako narušené či nefunkční a které podmiňují vytváření nových struktur.

Abstract

The doctoral thesis studies woman's and men's roles in the Iban tribe in Kalimantan. As a result of the growing influence of the majority society, these crofters, originally living in the heart of the primeval forest, have undergone many changes in the last 20 years. They have to cope with a different lifestyle and values hectically imposed upon them to a large extent. This process influences the structure of the whole society, and affects also the traditional system of male and female roles.

Through deep study and analysis of female and male activities, I have studied penetrability of the assigned roles, which start to appear as impaired or non-functional, and which determine the creation of new structures.

Poděkování

Můj dík za konzultace, připomínky a cenné rady patří především docentu Františku Vrhelovi. Za ochotu, čas a důvěru vděčím všem lidem na Kalimantanu, kteří mi poskytli rozhovor k této práci a přijali mne mezi sebe po dobu mých pobytů v terénu.

OBSAH

1. Úvod.....	7
1.1. Ženská antropologie.....	12
1.2. Kritika pramenů.....	14
2. Život Ibanů.....	20
2.1. Společenský život a život v dlouhém domě.....	24
2.2. Vliv islámu.....	28
2.3. Rituální slavnost <i>gawai</i>	29
2.4. Ibanský panteon.....	34
2.5. Sny a koncept duše.....	35
2.6. Šamanismus.....	36
3. Činnosti žen.....	39
3.1. Tkaní.....	40
3.2. Porod a výchova dětí.....	48
3.3. Výchova chlapců a dívek.....	52
3.4. Pěstování rýže.....	55
4. Činnosti mužů.....	66
4.1. <i>Bejalai</i>	67
4.2. Předměty zájmu během <i>bejalai</i>	75
4.3. Dopad <i>bejalai</i> na komunitu.....	80
4.4. Dajakové.....	87
4.5. Lov lebek.....	91
4.6. Tetování.....	94
5. Závěr.....	100
Summary.....	107
Bibliografie.....	114

1. Úvod

Východiskem pro tuto disertační práci mi byl především mnohofázový terénní výzkum a sběr dat, který jsem systematicky prováděla v rozmezí let 1998–2005 v západní části ostrova Kalimantan (Kapuas Hulu), kde žije většina příslušníků kmene Iban. Tam jsem sledovala rozdílný stupeň genderového vědomí a především pak role a status žen v kontrastu s rolemi mužskými. Tento výzkum byl realizován díky finanční podpoře FF UK a SYLFF (Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund).

Výzkum se skládal z účastného pozorování, dotazníků a řízených rozhovorů (počet dotázaných žen formou řízených rozhovorů: 60 v rozmezí 5 – zhruba 70 let, 80% z nich v rozmezí 18-41 let, počet dotázaných mužů formou dotazníků: 214 v rozmezí 16 - zhruba 50 let), fotodokumentace, konzultací s odborníky na danou problematiku z Tanjungpura University, Pontianak a Airlangga University, Surabaya a konzultací s příslušnými státními úředníky jak v Indonésii, tak v Malajsii. Velkou podporu mi také poskytl Institut Dayakologi, Pontianak, kde se zaměřují jednak na vědeckou práci o Dajacích a jednak na praktickou činnost (poskytují konzultace a pomoc pro nově příchozí Dajaky do města, monitorují jejich aktivity, posledních několik let se také začínají intenzivněji věnovat problematice násilí zejména na ženách, poskytují azyl a pomoc opuštěným ženám a ženám v tíživé sociální situaci, které do města přicházejí pracovat jako prostitutky). V neposlední řadě mi byli oporou starší kolegové a kolegyně věnující se této problematice, kteří se sdružují v organizaci IIAS (International Institute for Asian Studies) se sídlem v Leidenu.

Závěry a poznatky svého výzkumu jsem konfrontovala s odbornou literaturou publikovanou na dané téma.

Je třeba podotknout, že vědeckých či populárních prací o lidské sexualitě a genderové variabilitě na Kalimantanu nebylo napsáno mnoho.

V celé oblasti jihovýchodní Asie je otázka rozdílu pohlaví v tradičních kmenových společnostech poměrně neutrálně a jaksi bez zájmu nahlížena. Většinou se omezují na rozdíly dané biologickou daností, čímž jsou určeny i fyzické dispozice žen a mužů, kterým je podřízen každodenní život. Kontakty mezi pohlavími se omezují na komunikaci o praktických záležitostech rodiny. Ženské a mužské práce jsou tradičně odděleny. Ženy mají svůj sociální a společenský prostor a oproti tomu je postaven prostor mužský. Na veřejnosti je naprosto nepřipustný jakýkoli fyzický kontakt mezi pohlavími, a to i mezi manžely a partnery. Tato pravidla platí i mezi Dajaky na ostrově Kalimantan. Výjimkou jsou slavnosti a obřady, jejichž funkcí je mimo jiné i kontakt mezi mladými a vybrání potenciálního ženicha či nevěsty. V tomto případě jsou pravidla poněkud benevolentnější a to i z toho důvodů, že na Kalimantanu je při slavnostech konzumován ve velké míře alkohol, který přispívá k uvolněnější atmosféře. Při namlouvání se navíc uvádí, že iniciátorem jsou většinou dívky či ženy, které jsou podle Dajaků více smyslné. Větší aktivitu žen bych ovšem v kontextu dajakých kmenů přičítala i tomu, že společenský status ženy je dodnes závislý na statusu muže, a tudíž pokud si dívky zvolí vhodného partnera, mají tím zajištěn i svůj post v rámci společnosti. Svojí pílí a úsilím jej téměř nemohou ovlivnit. Kromě několika málo společností na Kalimantanu – především u kmene Kajan – není status rodiny dědičný.

Sexualita u Dajaků nemá striktní zákazy a příkazy. Panenství nemá zvláštní hodnotu a předmanželský styk je poměrně běžný. A to i přes výrazný vliv křesťanských misionářů, kteří na Kalimantan pronikli již na konci 19. století. U kmenů, které konvertovaly k islámu (například Kendayan), je známa polygamie, není však běžná. Všeobecně mimomanželský sex není u Dajaků odsouzeníhodný, ale není ani podporován. Cizoložství však není důvodem pro rozvod. Dajakové uzavírají sňatky především na základě praktických pohnutek, a to je také důvod proč svazek dále udržovat.

Skupiny, kterým jsem se věnovala během svých výzkumů, byly kmeny Iban, Taman, Punan, Kenyah a Kantuk. Jsou to společnosti, které žijí na území západního a středního Kalimantanu – buď ve městech, nebo naopak hluboko v pralese. Projevuje se u nich odlišný stupeň genderového vědomí. Například skupiny Taman, Punan a Kenyah žijí více tradičním způsobem života bez zásadnějšího vlivu okolní – řekněme větší – městské společnosti a jsou méně zasaženy sociálními změnami, nejsou u nich ve větší míře patrné zásadní změny v systému hodnot a rolí. Oproti tomu příslušníci kmene Kantuk sídlí již po více než třetí generaci ve městech, přijali křesťanství a žijí naprosto obdobným způsobem života, jaký známe my z evropské civilizace. Jedinými problémy, se kterými se potýkají, jsou ty, které jim přináší konfrontace s majoritní muslimskou společností.

„...Přestože role žen a mužů jsou odlišné, není pro fungování společnosti co do kvality mezi nimi rozdíl. Mužské a ženské role jsou z principu rovnocenné a oba partneři stejnou měrou přispívají k chodu jednotlivých domácností. Stejně jako mužské práce jsou nezastupitelné i práce ženské.“ (informátor z kmene Taman). Toto je shrnutí pro kmeny výše zmíněné.

Tak jako i u jiných společností je rozdělení prací závislé na věku a pohlaví. Muži a starší chlapci se věnují fyzicky náročnějším pracím, ať už na poli či při budování domu. Ženy a dívky se věnují fyzicky méně náročnějším pracím, především zaměřeným a spojeným s každodenním chodem domácnosti. Muži tráví více času mimo domov na poli, která jsou mnohdy velmi vzdálena od obydlí, než ženy. Oproti tomu ženy se většinu času pohybují v bezprostřední blízkosti obydlí a věnují se výchově dětí. U těchto kmenů také není tak upřednostňováno cestování jako u Ibanů, kde je na to tradičně brán velký zřetel. Neprojevuje se rivalita mezi pohlavími, která je oproti tomu u Ibanů patrná již při zběžném pohledu na komunitu.

Zásadnějšími změnami procházejí příslušníci kmene Iban, které jsem si vybrala i jako téma pro svoji práci. Již při běžné komunikaci se projevuje velké napětí mezi muži a ženami. Při výběru jazykových výrazů není

výjimkou, že se často uchylují k vulgaritě a obscénosti. U jiných kmenů to je nahlíženo jako nevhodnost, nevychovanost. Naproti tomu u Ibanů nikoli. Tam je cítit značná soutěživost a někdy až nevyřčený neustálý boj mezi ženou a mužem. O sexu se nebaví přímo, ale v jistých narážkách, které jsou někdy až nechutné. I pokud se jedná o hovor muž-muž či žena-žena, postrádají příslušníci kmene Iban smysl pro jakoukoli intimitu.

Z posledních let jsou známy i příklady znásilnění, na Kalimantanu u kmenových společností téměř nedoložené, přestože bychom si mohli klást otázku, co je znásilnění a jak je u nich definováno. Vzhledem k faktu, že mezi Dajaky nejsou manželské vztahy založeny na obdivu, respektu či jiných sympatiích, na jejichž základech vzniká třeba evropské manželství, ale je to výsledek spíše racionální úvahy, dalo by se říci, že termín znásilnění je importován a nhlížen právem vnější společnosti. Je třeba si uvědomit, kde by pro Dajaky začínalo znásilnění. Pro ibanské ženy, kde při styku rozhodně nehrají roli žádné city, by potom jako znásilnění mohla být definována téměř většina pohlavního styku, byť mezi manžely. Ale vzhledem k faktu, že v ibanském zvykovém právu dlouho nebylo znásilnění vůbec bráno v úvahu a je tam implantováno víceméně zvnějšku, je třeba se domnívat, že jejich pohled na sexuální život tím není nijak zatížen.

Ibanská společnost patří mezi nejagresivnější a zároveň nejvíce akulturovanou původní společnost na Kalimantanu¹. Je egalitářská a vyznačuje se značnou nerovností jednotlivých pohlaví v zodpovědnosti za rodinu, chod domácnosti, pěstování rýže a zemědělství všeobecně a v nerovnosti možnosti cestování a možnosti získání prestiže.

„Ibanský sociální život je charakterizován mužskými hodnotami... možnosti dosahování prestiže jsou čistě mužskou záležitostí, jsou založeny na tradici lovení lebek, což bylo pro Ibany téměř posedlostí.“²

¹ Freeman 1955:10, Sutlive 1988:3, Uchibori 1978:8

² Freeman 1968:334

Dodnes je tato tradice živá, přestože předmětem již není lovení lebek, ale přesunula se do všeobecné roviny „cesty za dobrodružstvím“ – *bejalai*. Jsou jisté úkony, které jsou vykonávány výhradně muži a které muži demonstrují, a jiné, ty, jež tolik veřejně nedemonstrují. Muži kácí stromy, které jsou potřebné například při stavbě domu, vykonávají těžké práce na rýžových polích, ale sázení a následná běžná práce na polích připadá ženám, starším mužům a dětem. Muži jsou „uvolněni“ pro cestování mimo zemi, tedy v době mezi pěstováním rýže a její sklizní.

S fenoménem *bejalai* je spojen i poslední dobou zaznamenaný jev ženské prostituce, jako jisté gesto odporu, vzdoru a někdy až agrese proti nemožnosti oficiálně cestovat. Je třeba hned v úvodu zmínit, že dlouhodobá absence mužů v rodinném a společenském životě komunity je skutečně velmi frustrující. To pociťují zejména ženy a děti, jež dlouhodobě zůstávají samy. Pozůstatek rituálu *bejalai* se v dnešní době pro mnoho mužů změnil v cestu za prací či prostě jen za dobrodružstvím.

Přestože jsou ženy vyřazeny ze hry o prestiž, mohou zastávat rodinu na společenských setkáních, mohou vlastnit a prodávat majetek, mohou se stát léčitelkami a šamankami při určitých uzdravujících rituálech.

„...pro nás Ibany je žena nepřítel – je to stejné u vás bílých? Jsou vaše ženy pro vás nepřátelé?“ – toto byla zásadní otázka, která v počátcích mého výzkumu iniciovala můj zájem prostudovat tuto problematiku hlouběji.

1. 1. Ženská antropologie

Anthropology is the study of man embracing woman. Bronislaw Malinowski

Se systematickým studiem odlišností a podobností ženské a mužské role v kulturní antropologii se setkáváme již od počátku 20. století. Významnou roli při výzkumu osobnosti a kultury sehrála Margaret Meadová, která ve studii *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) popisuje rozdílné projevy femininity a maskulinity u tří kmenů na Nové Guineji. Na základě terénních výzkumů rozvinula teorii kulturního determinismu a kulturního relativismu a předložila osobitou analýzu různých typů ženských a mužských rolí u vybraných společností. Dalším krokem přispěl R. Linton, který zahrnuje do výzkumů koncepci statusu a role a jejich přijetí, které jsou nezbytné pro úspěšné fungování každé společnosti. Antropolog George Murdock se zabýval klasifikací a dělbou práce (především u preliterárních kultur) podle pohlaví. Z jeho závěrů vyplývá, že jsou činnosti, které jsou častěji vykonávány muži (lov, rybolov, výroba zbraní) a činnosti vykonávány častěji ženami (tkaní, mletí zrn, nošení vody) a že každá společnost má určité principy, podle nichž dělí činnosti na vhodné pro muže a vhodné pro ženy. Tyto principy se však od jedné kultury ke druhé velmi liší a rozhodně nedokládají obecné tvrzení, že jejich podoba a obsah jsou bez výjimky podmíněny biologii.

Feministické kritiky v kulturní antropologii začínají vzrůstat zejména od 70. let 20. století v přímé úměře, jak vzrůstá feministické hnutí v Evropě a v Severní Americe. Kritikou se ovšem nestává fakt, že se badatelé nezaměřují výhradně na ženy, jako spíše to, jak jsou ženy v jednotlivých studiích prezentovány a jak je interpretována jejich role a status. Úloha ženy je v každé společnosti nezastupitelná a vždy jsou ženské činnosti uváděny jako protipól činností mužských. Ženy byly vždy zmiňovány jako matky, hospodyně, byly studovány v systémech příbuzenství a rodiny. Přesto se při mnohých popisech společností a priori vychází z faktu, že to, co rozkrývá charakteristické rysy vybrané komunity, jsou hodnoty mužské

a činnosti přiřčené mužům. Určitou odpovědí může být i fakt, že většina terénních antropologů jsou muži, a proto nutně vycházejí ze svého – mužského – úhlu pohledu na svět. Na fakt jisté gheztizace ženských antropologů již upozorňovali Milton (1979), Shapiro (1981) a Strathern (1981), které studie prováděné ženami-badatelkami označily jako jistou formu subdisciplíny.³ Tento argument zaměřil pozornost na pozici a status ženské antropologie jako samostatného odvětví v rámci studia celého oboru kulturní antropologie. Termín ženská antropologie poté doznala zásadní posuny od prvotního vnímání, že ženy studují ženy, antropologie ženy až po dnešek vnímaný celkový koncept feministické antropologie, kdy předmětem zájmu nejsou pouze ženy, ale celkový široký rámec genderu, tedy vztahů mezi pohlavími a podíl jejich rolí ve struktuře lidské společnosti. Stále zůstává otázkou, jak člověk uchopí to, co mu bylo biologicky dáno, a jak to promění ve společenskou roli. Je-li člověk mužem nebo ženou, lze odhadnout podle jeho vzhledu. Je-li však ženou či mužem vzhledem ke genderu, lze odhadnout již obtížněji, neboť kritéria této klasifikace jsou určena kulturou a proměňují se v závislosti na čase a místě. Proto je třeba připustit proměnlivost genderu, aby nedošlo k předsudkům a zkresleným závěrům.

Kulturní antropologie se nezaměřuje pouze na kulturní odlišnosti, ale také na hledání podobností a nalézání toho, co je v odlišných kulturách shodné pro lidský společenský život. Pohled z generové perspektivy je pouze jedním z mnohých, kterými je možné se na určitou společnost dívat a podle generových kritérií dekódovat šifry skryté za určitými rituály a činnostmi. Je důležité sledovat počátek a průběh postavení pohlaví ve společnosti, to, že se člověk nemusí ztotožnit se svou danou rolí, protože to tak je dáno a rozhodne se změnit svoji „přirozenost“.⁴

³ Moore, H. L. 1988:5

⁴ Oakleyová, A. 2000

1. 2. Kritika pramenů

Většinu písemné literatury týkající se dajackých kmenů na Kalimantanu, se kterou jsem pracovala, bych mohla rozdělit do dvou skupin. Zaprvé jsou to práce pocházející z konce 19. a z prvních desetiletí 20. století, a zadruhé práce vzniklé v 70. a 80. letech 20. století. Prvotní zájem o tyto mimoevropské kultury se objevil na konci 19. století. Byli to především cestovatelé, dobrodruzi, misionáři a lékaři, kteří se vydali do těchto těžko dostupných končin světa a svými studiemi a články tak přibližovali život tamních lidí evropskému čtenáři. Cestami, které podnikali, sledovali většinou jiné cíle než etnografické, nicméně mnozí s nich se projeví jako bystří pozorovatelé života a zaznamenávali i reálie a odlišnosti důležitého charakteru. Z tohoto důvodu jsou jejich práce cenným pramenem poznání, jako například práce E. H. Gomese *Seventeen years among the Sea Dyaks of Borneo* (1911). Z českého prostředí je třeba se v této souvislosti zmínit o Enriku Stanko Vrázovi, který mezi dajackými kmeny na Kalimantanu strávil několik měsíců. Jeho práce *S lovci lebek na Borneu* (1948) je poutavým cestopisem, v němž se nezapře pozorný a všímavý duch, který nám zprostředkoval i podrobnosti etnografického charakteru.

Z hlediska etnografického jsou nesmírně přínosné práce Hoseho a McDougalla. Stěžejní je jejich rozsáhlá dvousvazková monografie *The Pagans Tribes of Borneo* (1912). Tato práce je založena na velmi pečlivém terénním výzkumu, který prováděli na přelomu 19. a 20. století po celém území ostrova. Jsou v ní rozpracovány sociální struktury jednotlivých kmenů, jejich materiální kultura, náboženské systémy, mýty a legendy, zemědělství, detailně je popsán denní život, principy boje, životní styl nomádských kmenů apod. Tato práce není věnována jen otázkám čistě etnologickým, ale i fyzické antropologii a biologii. Celá studie je doplněna přehlednými tabulkami od A. C. Haddona věnovanými problematice fyziognomických odlišností jednotlivých kmenů. Přestože tato práce byla vydaná již roku 1912, má pro studium dajackých kmenů stále zásadní význam. Jejich závěry, které jsou staré téměř 100 let, mají dodnes svou

platnost. Během terénních výzkumů jsem měla možnost konfrontovat jejich zprávy s realitou. Byla jsem překvapena, jak aktuální jejich práce stále je. Přestože se mnohé změnilo, například materiál na oděvy (dříve si Dajakové vyráběli oděvy ze stromové kůry, kterou dnes nahradila importovaná bavlna), zásady boje v době války (dnes jsou kmenové války spíše výjimkou), náboženství (animismus nahradilo křesťanství) a jiné, zůstává původní podstata života Dajaků stejná jako v době Hose a McDougalla.

Ostrov Kalimantan byl pod správou dvou koloniálních mocností: severní část ostrova byla pod britským protektorátem, zbytek, tj. dvě třetiny území, byl pod protektorátem holandským. Britská část byla mnohem lépe spravována nejen co se týče právního zřízení, ale i z hlediska čistě praktického. Území ostrova spadající pod tuto správu byla lépe zmapována, a tudíž i pro badatele a cestovatele lépe dostupná. To se odráží i v již výše zmíněné práci. Kmenům, které žijí v této části (jedná se především o kmen Iban, Kajan a Kenyah), je věnována větší pozornost a studie o nich jsou detailněji propracovány. Tento fakt se projevuje i v pozdějších pracích, z nichž jen minimum je věnováno kmenům žijícím v bývalé holandské části. Dodnes jsou tyto oblasti prázdnými místy na etnologických mapách. Výzkum v této části (centrální a východní Kalimantan) je navíc ztížen velmi nepřístupnou džunglí. Hose později vydal samostatnou knihu *Natural man, a record from Borneo* (1926), kde jsou závěry z jeho vlastního výzkumu, který prováděl v severních oblastech ostrova.

Práce A. W. Nieuwenhuse spadají také do tohoto časového období. Přestože byly vydávány zhruba ve stejné době jako práce Hoseho a McDougalla, oba badatelé na ně odkazují ve svých dílech, takže s nimi byli seznámeni. Své studie A. W. Nieuwenhuse věnoval podrobnému zkoumání náboženských systémů a reálií ze života Dajaků, jež získal z několika expedicí, které na přelomu 19. a 20. století na Kalimantan podnikl. Publikoval především v časopisech týkajících se antropologie a náboženství (Archiv Fur Religionswissenschaft, Nederlandsch Indie oud en

nieuw). Všechny jeho knihy jsou psány v holandštině a němčině a nejsou přeloženy do jiného jazyka. Tvoří tím jakýsi protipól k anglicky psaným dílům Hoseho a McDougalla, jejichž práce jsou co do množství informací srovnatelné.

Z autorů z přelomu století stojí za zmínku H. Ling Roth, který přispíval do mnoha antropologických časopisů studii o Dajacích. Jeho pole působnosti bylo v tehdejší britské části ostrova, a proto je i většina prací věnována kmenům žijícím na tomto území, především kmenu Iban. Mimo to se však W. Howell věnoval i kmenům v severní části Kalimantanu. Publikoval články zabývající se především tkaním, textilní výrobou a pohřebním ritem. Jeho práce vycházely často v periodikách muzea v Kuchinu (hlavní město malajské části Kalimantanu), a tudíž mají do jisté míry regionální charakter.

Problematice textilií, dekoru a technikám tkaní se podrobněji věnoval A. C. Haddon, který své závěry nejdříve publikoval sám formou článků (například v *Journal Anthropology Institut, Man* aj.). Se svou pozdější spolupracovnicí L. Startovou vydal rozsáhlou studii o textiliích a používaných vzorech kmene Iban. Jejich *Iban or Sea Dayak Fabrics and their Patterns* (1982) je dodnes jednou z nejdůležitějších publikací o vzorech používaných na dajackých textiliích a o významu jejich symboliky. Všichni výše uvedení autoři psali své práce na základě terénních výzkumů, a tudíž měli možnost pracovat s materiálem v autochtonním prostředí. To činí tyto studie velmi cennými.

I pozdější badatelé prováděli samostatný výzkum nebo jim byly podkladem muzejní sbírky. Mezi terénní badatele se řadí V. T. King, který se převážně věnoval sociální struktuře v dajacké společnosti. Podílel se například jako editor na *Essays on Borneo Societies* (1978). Obdobnou publikaci editoval G. N. Appell – *The Societies of Borneo: Explorations in the Theory of Cognatic Social Structure* (1976). Na terénním výzkumu jsou založeny i práce M. Heppella a R. Maxweella *Borneo and Beyond* (1990) a B. Sellata *Hornbill and Dragon – Naga Dan Burung Enggang*

(1985). Oba tito autoři nashromáždili velké množství materiálu, ovšem jejich výsledky působí značně povrchním a někdy i zavádějícím dojmem.

Z publikací mladšího data věnovaných textiliím se zmíním o *Ornamanted Bark – cloth in Indonesia* (1963) a *Splendid Symbols – Textiles and Tradition in Indonesia* (1979). Obě publikace se věnují textiliím na celém území Indonésie. První uvedená práce vychází z rozsáhlé bibliografie a je podložená bohatým materiálem. Autor velmi obratně srovnává jednotlivé oblasti Indonésie z hlediska textilní produkce, korespondující symboliky a jejího užití. V později jmenované publikaci autor také vychází z široké bibliografické základny, bohužel se však nepokusil o žádné vlastní závěry. Práce je věnovaná popisu textilií a vzorů na nich používaných. Je redukována na odkazy k dřívějším badatelům a k jejich závěrům.

Z pozdějších prací etnologů cestovatelů je možné kladně hodnotit práci *Nine Dayak Nights* (1985) nebo *In the Realm of the Diamond Queen* (1993), které poutavou formou zachycují důležitá etnografická fakta.

Z prostředí nativních indonéských autorů vyšly publikace většinou deskriptivního charakteru bez uvedení faktografie do širšího etnologického kontextu (Radam, 1982, Iain, 1973, Babas, 1978). Vesměs jde o studie vypracované pro potřeby Institutu vzdělávání a jiných státních organizací (studie o zemědělství, náboženství, statistické údaje apod.), které neměly pro moji práci většího významu.

Hned zpočátku je třeba zdůraznit, že Kalimantan proslavily zejména dva základní fenomény – kult lovu lebek a tkaní. Jak z výše uvedeného vyplývá, o obou těchto činnostech existuje poměrně bohatá pramenná základna. Je zajímavé si uvědomit, že kult lovu lebek je jediná činnost, která je navýsost maskulinní a právě prostřednictvím ní muž demonstruje a obhájí svou mužskou roli ve společnosti. Oproti tomu tkaní je tradičně ženskou činností a je to protipól mužského lovu lebek. Obě tyto činnosti jsou spojeny s mnoha rituály a tvoří alfu a omegu většiny dajackých společností na Kalimantanu.

Lov lebek a jeho vztah k rituálu plodnosti a úrodnosti půdy hlouběji analyzoval Vinson Sutlive v několika pracích. Jeho závěr byl, že

zemědělství a lov lebek byly symbolicky spojeny s plodností (semenem) mužů a odkazují na „podstatu duše“ neboli také na jednotu ulovené duše a mužského falu.

Dajacké kmeny jsou kopaničáři, a toto téma bylo také častým předmětem studia badatelů. Odborná literatura týkající se kultivace rýže a rozdělení rolí je poměrně velmi dobře a dlouhodobě zpracovaná (Brooke-Low 1892, Sandin 1967, Freeman 1970, Jensen 1974, Sutlive 1978). Nicméně pasáže věnující se rozdělení rolí se většinou omezují na konstatování o rozdělení rolí podle fyzických předpokladů pohlaví.

Je velmi málo výzkumů zabývajících se ranými lety a dětstvím u společností na Kalimantanu. Většinou jsou omezeny na vágní data o tom, že děti jsou všeobecně chtěné, a to především proto, aby v dospělém věku zajišťovaly obživu a existenci rodičů.

Z posledních několika let jsou zásadní práce Petera M. Kedita *Iban bejalai* z roku 1993, kde se důkladně zabývá fenoménem *bejalai*. Přestože je tato práce poměrně nedávného data, je zatížena historickým pozadím a více se věnuje funkci *bejalai* v době éry lovu lebek, která je dnes již pasé. Velmi dobrou, byť stručnou prací je stať *Warriors and Weavers: A Study of Gender relation among the Iban of Sarawak* od Valerie Mashman⁵. Za zmínku stojí publikace O. Ruttera *The Pagans of North Borneo* a práce Vinsona H. Sutlive, který se od 80. let 20. století intenzivně věnuje studiu Ibanů v Malajsii.

Všeobecně od druhé poloviny 80. let 20. století se šíře studia o dajacké kmeny začíná systematictěji rozšiřovat o tematiku gender. Laura W. R. Appellová se na konci 80. let 20. století ve své práci zaměřila na pohled čistě ženský – na nahlížení menstruace mezi Dajaky. Mezi dalšími je třeba zmínit Sri Mulatsih a její *Women in Rural Indonesia. A Case Study from East Kalimantan* či Marylin Strathern *Women's Studies in Social Anthropology*. Vesměs jsou tyto práce jakými pioniéry s tematikou

⁵ Publikováno v Sutlive, Vinson H., Jr. (ed.) *Female and Male in Borneo: Contributions and Challenges to Gender Studies*. Borneo Research Council Monograph Series, Vol. I,

gender v rámci studia Dajaků a mnohdy se vyrovnávají s historickým zatížením a popisnou formou, méně již interpretují a analyzují jednotlivé stránky kultury. První komplexnější studií z hlediska gender na Kalimantanu představuje publikace Vinsona Sutlive nazvaná *Female and Male in Borneo*, kde jsou stručné rešerše badatelů na dané téma. Je však třeba podotknout, že i zde je více než 2/3 příspěvků čistě historických a poplatných éře lovu lebek. Nicméně tato publikace byla jistým konfrontačním vodítkem pro moji práci, jejímž cílem bylo analyzovat a rozluštit kódy, jak se tradiční činnosti modifikují, jaký přinášejí význam a jak ovlivňují chod dnešní kmenové společnosti na Kalimantanu.

2. Život Ibanů

Tradičním obydlím Ibanů je dlouhý dům (long-house, *rumah panjang*). Staví se při březích řek. Dlouhý dům má společnou zastřešenou verandu po jedné straně a po druhé jsou dveře do jednotlivých rodinných buněk – *bilik*. Počet *bilik* je variabilní a může dosahovat až k desítkám. Každá nově založená rodina si přistavuje další *bilik*, a tím se dlouhý dům rozšiřuje. Dům je na kůlech vysokých několik metrů a je zastřešen jedinou střechou. Dlouhý dům tedy tvoří jakousi společenskou a fyzickou jednotu. Důvodů pro stavbu na kůlech je hned několik. Jednak to jsou časté povodně, oddělení od vlhké půdy a od živočichů žijících na zemi, dobrá cirkulace vzduchu (podlaha je z prken volně kladených vedle sebe, takže vzduch může proudit i mezi nimi). Prostranství, které vzniká pod dlouhým domem, slouží jako prostor k ukládání sýpek, velkého a těžkého pracovního nářadí a jako místo pro domácí drůbež a prasata. V neposlední řadě to byl i důvod ochranný. Válečné výpravy se dříve konaly většinou v noci, kdy se schůdky vedoucí k domu uklízely, a tím se dobytí domu velice ztěžovalo.

Ibanská společnost je klasickým příkladem kognátní sociální organizace založené na ego-soustřednosti a bilaterálním příbuzenském systému.⁶ Je zde absence jakékoli formy unilaterální dědičnosti, ať již linie, nebo rodinného klanu. Základním elementem je současná rodina, což je sdružení lidí obývajících a tvořící společný *bilik*. Členem rodiny jsou většinou jedinci svázaní příbuzenstvím či pokrevními svazky. Přesto není neznámá adopce či začlenění jedince z neznámé rodiny. Nečiní se velký rozdíl mezi pokrevními příbuznými nebo adoptovanými. Všichni mají v *bilik* stejná práva. Přestože se nečiní velkého rozdílu podle věku a pohlaví, pokud žije v jednotce její zakládající člen, požívá nepsaného respektu a úcty jako „zakladatel *bilik* – *pun bilik*“. *Bilik* přechází z rodičů na jednoho

⁶ Bilaterální příbuznost je dobře dodnes viditelná v rituální slavnosti, kdy se dětem propichují ušní boltce. Jeden boltce dítě spojuje s linií otce, zatímco druhý s linií matky. Tím se dokládá jeho náležitost k obou rodičovským liniím.

z potomků. Vždy je však obýván pouze jednou rodinou. Je velmi řídké, že by v *bilik* žili sourozenci i poté, co se oženili nebo provdali. Ostatní sourozenci se musí usadit v *bilik* svých manželek nebo manželů nebo si přistavět nový. Je tedy zřejmé, že rezidence po svatbě může být virilokální nebo uxoriokální, přičemž není upřednostňována ani jedna z nich. Obě požívají stejné váhy. Při přecházení *bilik* z generace na generaci neplatí ani princip prvorozeného.

Ibani jsou posuvní zemědělci. Základem je rýže (*padi*), kterou pěstují na nezavlažovaných polích (*ladang*). Každá jednotka má svá pole a je soběstačná. Pole vznikají vykácením a vypálením pralesa. Každá jednotka také ve větší či menší míře vlastní ságové nebo kakaové plantáže, divoké nebo polodivoké ovocné stromy, gumovníky, prasata a domácí drůbež. Každá jednotka disponuje svým pracovním a loveckým náčiním, lodmi, zbraněmi a dalšími nezbytnými nástroji potřebnými pro každodenní život. V současnosti ti movitější vlastní lodě na motorový pohon, televizory, nábytek, video atd.

Ekonomická soběstačnost Ibanů poukazuje také na další fakt, který není běžný u všech kmenů na Kalimantanu. Ibanská společnost není rozdělena do sociálních tříd. Neexistuje žádná forma institucionálního vůdcovství založená na dědičnosti nebo jiné formě sociálního dělicího principu. Ibanská společnost je charakterizována jako silně egalitářská. Každá jednotlivá jednotka – *bilik* – má stejná práva k pořádání slavností a je naprosto samostatnou sociální a ekonomickou jednotkou, která si sama určuje svůj rytmus společenského a sociálního života a rodinných záležitostí. Přesto tento egalitářský systém nevylučuje pozici vůdce, která je však založena na kvalitách konkrétního vybraného jedince, na jeho schopnostech více než na jeho příslušnosti k určité vrstvě. Dříve tyto pozice zastávali právě výteční a schopní válečníci, vůdcové výprav (*pun ngayau*) a iniciátoři stěhování (*pun pindah*). V současnosti to jsou jacísi mluvčí dlouhého domu (*tuai rumah*), lokální autority (*penghulu*) a regionální „šéfové“ (*temenggong*). Další významné a výlučné postavení

zastávali a zastávají pěvci či bardy (*lemambang*), šamani (*manang*), léčitelé či jiní specialisté tohoto charakteru (*tuai burong*), stařešinové (*tuai*) a znalci zvykového práva (*adat*).

V historii, jak jsem se již zmiňovala, nejvyšších postů bylo možno dosáhnout válečnými schopnostmi – získáním hlav nepřátel, a také úspěchy v pěstování rýže. Tyto dvě aktivity byly nerozlučně spjaty a jen ti, kteří měli dostatek potravin mohli pořádat slavnosti – *gawai*, při nichž demonstrovali své úspěchy a svůj status v komunitě. V současnosti jsou tyto prestižní výsady spojeny pouze s těmi, kteří podnikli dlouhé výpravy (ať už do jiných částí ostrova, nebo mimo ostrov) – *bejalai*. Tyto cesty jsou dnes podnikány za účelem práce a získání finančních prostředků nebo jiného bohatství. Jsou to většinou muži, kteří během této cesty pracují v těžbařských společnostech nebo na naftových polích. Vracejí se domů, často i po několika letech, s penězi, majetkem, bohatstvím, které potom sdílejí s ostatními členy svého *bilik*. Hmotné věci, jako například televizory, bývají k dispozici i příslušníkům ostatních *bilik*. Úspěšní muži bývají označováni jako „bohatí a stateční – *raja berani*“.

Podle tradice se zdá, že převládající systém hodnot je u Ibanů výrazně maskulinního charakteru. Důvodem je jejich silně militantní povaha, která zdůrazňuje individualismus, dobrodružství, kuráž někdy hraničící až s čistou agresí. Tak jsou i zpodobňováni mytičtí hrdinové – silně maskulinní, silní, nebojácní, odvážní, vynalézaví a pohotví, rozhodní a pochopitelně úspěšní válečníci.

V dnešní Ibanské společnosti se alternativními prostředky k získání vlivu a pozice může stát politika, obchodní schopnosti či vzdělání. Z toho je také zřejmé, že tradiční hodnotový systém je založen na osobních schopnostech, nikoli na původu. Sami říkají, že každý si je svým vlastním šéfem, bossem. Nikdo nemá právo postavit se rozhodnutí jedince něco vykonat či podniknout. To je i například u rozhodnutí podniknout *bejalai* – pokud se zejména mladý muž rozhodne, nikdo mu nebude bránit, ba co víc, nikdo si ani nedovolí to komentovat. Tomuto způsobu chování a jednání, kdy si každý dělá, co si přeje, zřejmě napomáhá i nepřítomnost

jakéhokoli „trestajícího“ boha či jiné autority, která by a priori udávala kodex, co je dobré a co zlé.

Ibanskou společnost bychom mohli také charakterizovat jako meritokracii, tedy založenou na vlivu těch, kdo mají skutečné zásluhy a schopnosti.

Již jsem se zmínila, že Ibani jsou především kopaničáři a rýže je jejich tradiční obživou. Tento základ stravy je doplněn příležitostným lovem a rybolovem, který zpestřuje jejich jídelníček.

Rýže je kromě potravy také zdrojem příjmů. Pokud je sklizeň bohatá, mohou rýži směňovat za jiné produkty, jako je sůl a železo, nebo příležitostně za ni mohou výměnou získat ceněné zboží, především čínskou keramiku a mosazné šperky. V současnosti jsou to také finančně náročné věci, jako je video, HI-FI přehrávače a jiné konzumní produkty. Rýže je ovšem i hodnotou, díky které může rodina uspořádat slavnost, *gawai*, která jim zajišťuje prestiž a sociální status. Zemědělství je tedy pro Ibany více než jen pouhá ekonomická záležitost – možná trochu nadneseně by se dalo říci, že to je smysl jejich existence, integrální součást jejich životů, smysl slova *býti* člověkem. V očích Ibanů je „...pěstování rýže nejen získávání obživy, ale podle ibanské mytologie i naplnění jednoty s kosmem a jejich eschatologie“⁷

Pěstování rýže je jednak nejzákladnější rys stylu života jejich společnosti, který je na jedné straně odděluje od jejich vzdálených předků, kteří rýži nepěstovali⁸, a na straně druhé odlišuje od ostatních lidí, kteří pěstují rýži podle jiných metod a v jiném kulturním kontextu.⁹ Rýže je ovšem vysoce rituální záležitost. Základem je víra, že rýže je totožná s životní duší nebo duchem.

⁷ Sutlive 1978:63

⁸ Podle Ibanů jejich předci kdysi dávno žili v džungli jako nomádi (podobně jako dodnes kmeny Punan). Srovnávají tyto předky s duchy – *hantu* – což jsou zlovolní duchové, kteří jsou spojováni s neproniknutelným pralesem, vrcholky hor a jeskyněmi.

⁹ Jensen 1974:151

2. 1. Společenský život a život v dlouhém domě

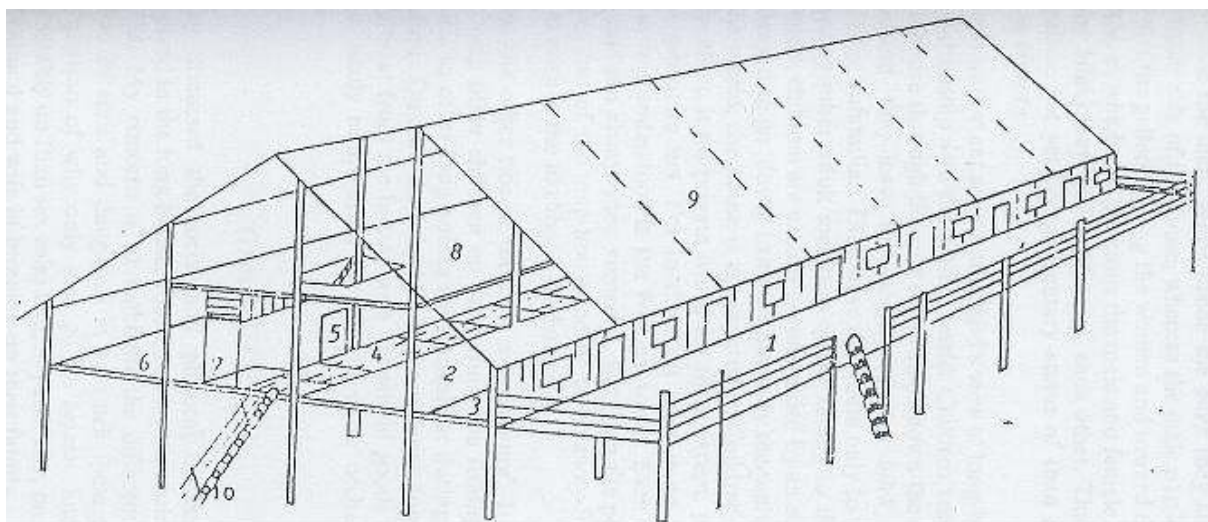
Ibani, tak jako mnoho dalších dajackých kmenů na Kalimantanu, žijí tradičně v dlouhých domech při březích řek. Přestože se na první pohled může zdát, že celý dům je vlastně jeden velký prostor volně k užívání, ve skutečnosti tomu tak není. Dům je rozdělen na dva základní typy prostor: na soukromé prostory, které obývají jednotlivé rodinné jednotky – *bilik*, a na prostory víceméně společné, což jsou *ruai* (veranda) a *tanju*. *Ruai* je vždy směrem k vodě a je nerozdělená stěnami, zatímco strana s jednotlivými *bilik* je vždy na druhé straně, dále od řeky. *Bilik* jsou jediné prostory v dlouhém domě, které jsou tvořeny čtyřmi stěnami.

V rámci *bilik* existují také jednoznačně určená místa pro jednotlivé činnosti. Vzadu je místo vyhrazené pro vaření a pro jiné domácí práce. Vpředu je pak prostor pro spaní a pro přijímání hostů. *Bilik* je všeobecně území, které je více zasvěceno a určeno ženám. Oproti tomu *ruai* je především mužský a společný prostor. Toto je také místo, kde se setkávají hosté, kteří přicházejí z vnějšku, místo pro nejrůznější společenské akce, rituály, pro večerní práci a povídání. Zde si také hrají děti a zde mužští hosté, zvláště jde-li o jednoho muže, spí. Je-li hostem žena, je pozvána do *bilik*, kde také spí. Muž vchází do *bilik* jen tehdy, je-li vyzván v době například jídla, ale jinak je jeho přítomnost uvnitř nežádoucí. Výjimkou jsou pouze blízcí rodinní příslušníci, například bratr, švagr atd.

Pokud muž tráví více času v *bilik*, je to pro něho nedůstojné. Pokud naopak žena tráví nápadně hodně času na *ruai*, stane se jistě předmětem nejrůznějších pomluv a opovržení. Před *ruai* je ještě jedna důležitá část domu, a tou je nezastřešená veranda – *tanju*. Ta je také po celé délce dlouhého domu a slouží jako místo pro sušení oblečení a rýže či jiné úrody jako pepř, guma atd. Každá rodina používá vždy tu část, která je před jejich *bilik*.

Když se narodí dítě, je hned po porodu vzato z *bilik* na *tanju*, aby se novorozenci ukázalo světlo a obloha¹⁰. Poté je novorozeně poprvé omyto ve vodě v řece. Tím je zasvěcují vodnímu božstvu *Sera Gindi*, aby dítě ochránilo před jakýmkoli vodním nebezpečím.

Ženy na obřadech a rituálech většinou participují přípravou pokrmů, což je činnost, kterou vykonávají uvnitř *bilik*. Pokud vycházejí na *ruai*, což je prostor mužský, sedají si vždy proti mužům, nikoli vedle nich. A to i když se jedná například o jejich manžely. Tím je také vyjádřena genderová odlišnost a jasná separace pohlaví.



1. *Tanju* – otevřená veranda
2. *Ruai* – zastřešená veranda
3. *Pantar* – prostor pro posezení/spaní
4. *Tempuan* – veřejný prostor pro chození
5. *Pintu* – dveře do *bilik*
6. *Bilik* – rodinný prostor
7. *Dapur*- kuchyně
8. *Sadau* – půda
9. *Atap* – střecha
10. *Tanga* - žebřík

¹⁰ Sandin 1980:65



Přední veranda –
tanju.

Foto autorka



Zadní část domu, určená ženám pro domácí práce.

Foto autorka

2. 2. Vliv islámu

Jak jsem se již v úvodu zmínila, mužské a ženské role jsou tradičně odlišně nahlíženy co do funkce, nikoli však co do významu. To je zřetelné i při běžném rozhovoru s muži. Starší muži, řekněme ve věku nad 40 let, nahlízejí na ženy sice s odstupem, nikoli však s despektem, zvláště pak s jasně vysloveným despektem. Oproti tomu mladší, a zejména ti, kteří podnikli *bejalai* za posledních deset let a po určitou dobu žili v muslimské společnosti, ať už v Malajsii, nebo v Indonésii, nahlízejí na ženy optikou zřetelně ovlivněnou islámem, který je hlavním náboženstvím v obou státech. Jejich slova jsou jasná: „My – muži – vedeme a ony – ženy – jsou nám podřízeny.“ Ve své rodině se také snaží zavést silnou dominanci otce/muže, který vede. Bohužel většinou u Ibanů tomu tak je pouze na úrovni slovní a morální, nikoli však praktické, neboť jsou to ženy, které mnohem více pracují. Ze svých cest si muži také přinášejí další postřehy, které se například projevují v tom, že otcové odmítají posílat dcery do koedukovaných škol. Dříve také neradi posílali dcery do škol, protože doma zastanou práci a jsou pro ženu potřebné jako pomocnice, nicméně v současnosti je jejich argumentem právě to, že by dívky byly společně s chlapci. Také jsou na dívky ze stran otců kladeny větší nároky na oblékání a zvláště pak na zahalování hlavy, což je věc u původních kmenů naprosto neznámá.

2. 3. Rituální slavnost *gawai*

Ibani věří ve dva způsoby komunikace s duchy a bohy. První z nich je prostřednictvím snů, druhý pak během rituálních slavností *gawai*. Tyto slavnosti mají tři základní části: první je rituální obětování – *piring*, druhý je počistovací rituál, během něhož se zvou a vítají bohové a probíhá očišťování pomocí kohouta, a třetí, nejdůležitější částí je dlouhodobé zpívání a recitování posvátných textů (*timang* nebo *pengap*) rituálním obřadníkem, bardem – *lemambang*.

Nejdůležitější body v životě ibanské komunity, kdy pořádají slavnost *gawai*, jsou spojeny s pěstováním rýže (vzývání nejvyšších bohů země a plodnosti – *Simpulang Gana*), uzdravovací rituály (sem zahrnujeme i rituály spojené s úmrtím a pohřbem), rituály spojené s bohatstvím a prosperitou a v neposlední řadě obřady spojené dříve s lovem lebek a prestiží.

Vzhledem k faktu, že Ibani jsou egalitářskou společností, všechny tyto slavnosti jsou pořádány jednotlivci či jednotlivými rodinami, nikoli celou společností. Při nich se prezentuje sociální a společenský status a prestiž v rámci celé komunity.



Příprava na vítání návštěvníků slavnosti *gawai*.

Foto autorka



Rituální očišťování kroužením kohoutem nad hlavami příchozích na slavnost *gawai*.

Foto autorka



Ženy připravené přivítat hosty na slavnosti *gawai*.

Foto autorka



Mladí muži vracející se z *bejalai*. Oblečení jsou v rituálních oblecích pro slavnost *gawai*.

Foto autorka



Obětiny *piring* během slavnosti.

Foto autorka



Příprava pokrmů na slavnost.

Foto autorka



Obsluhování hostů během slavnosti.

Foto autorka



Příprava nápojů pro
slavnost.

Foto autorka

2. 4. Ibanský pantheon

V ibanském panteonu je několik významných bohů – bůh větru *bunsu ribut*, bohové nebes *petara kebong langit*, bohové vrcholků stromů – *petara puchok kayu*, bohové země – *petara tengah tanah*. Tito bohové jsou vzýváni a uctíváni během nejrůznějších slavností a rituálů a mají vysoce antropomorfní podobu. Každý z nich má svoji nezastupitelnou úlohu, své schopnosti a síly. Kromě těchto nejvýznamnějších bohů jsou uctíváni další tři, které mají pro Ibany zásadní význam. Je to bůh války – *Singalang Burong*, bůh rýže – *Simpulang Gana* a stvořitel lidí – *Selampandai*. Z těchto bohů je nejvýše postaven *Singalang Burong* – bůh války, který je šířeji pojímán i jako bůh bohatství a hojnosti.

Podle ibanské mytologie to byl právě *Singalang Burong*, který Ibanům odkryl tajemství pěstování rýže a učil je pozorovat a rozumět přírodním úkazům. On také naučil lidi rozumět znamením, jež jsou dávana prostřednictvím zvířat, zejména ptáků, a jimiž bohové komunikují s lidmi. Tento bůh je uctíván při rituálech spojených s kultem lovu lebek a jsou mu obětováni kohouti a prasata.

Bůh plodnosti a země – *Simpulang Gana* – je bohem půdy a úrody. Obětiny jsou mu kromě činností spojených s pěstováním rýže dávány také při budování nového domu a před pohřbem.

Selampandai je bůh stvoření a uzdravování. Stvořil Ibany z hlíny a zpevnil je na své kovadlině. Sám se ve hmotném světě manifestuje v podobě žáby nebo cvrčka/kobylky¹¹.

¹¹ Kedit 1993:16

2. 5. Sny a koncept duše

Ibani mají dualistické pojetí světa: rozdělují svět lidí – *mensia* a svět duchů – *antu*. A podle toho je také dualita těla všech stvoření, jež se skládá z fyzického těla – *tuboh* a z duše – *semengat*. Tedy nejen lidská stvoření mají duši, ale také veškerá fauna a flóra. Duši přisuzují dokonce i předmětům zvláštního významu, jako jsou keramické zásobnice, předměty, které se dědí (korálky, šperky atd.), osobním věcem a někdy dokonce i světlu. Na všechny tyto duše pak útočí zlí duchové, kteří se musí z těla vyhánět pomocí složitých obřadů. Nejdůležitější je duše rýže, o jejíž bezpečnost je úzkostlivě dbáno a jacíkoli škůdcové jsou projevy zlého/děbelského ducha.

Duše jsou usídleny v těle, ale mohou i volně cestovat a pohybovat se mimo tělo. To se projevuje ve snech. Sny jsou tedy komunikačním kanálem s ostatními světy a bohy. Proto jsou sny pro Ibany a pro Dajaky všeobecně nesmírně důležité a při významných událostech mnohdy čekají i dlouhou dobu na příznivá znamení ze snů na příslušný pokyn bohů. O mužích úspěšných dříve ve válce a dnes při získávání hmotného zabezpečení se říká, že je provází jejich pomocný duch – *antu nulong* „duch, jenž pomáhá“. Ženy oproti tomu dostávají prostřednictvím snů pokyny k vytváření nových vzorů pro tkaní.

Ibani také věří, že každé tělo má ještě jednu duši, zvanou *ayu*, která ovšem není v těle, ale sídlí daleko v horách spolu s ostatními *ayu* Ibanů¹². Po smrti fyzického těla duše dále existuje na onom světě, zvaném *sebayan*. *Sebayan* znamená „téměř totožná replika tohoto světa“, a proto je nutné nebožtíka zaopatřit všemi potřebnými předměty na onen svět (potravin, osobní věci, zbraně a jiné předměty denního použití)¹³.

¹² Freeman 1970:21

¹³ Freeman 1955:35, Gomes, 1911:208

2. 6. Šamanismus

Genderová distinkce se také projevuje v tradici šamanství, která ovšem na Kalimantanu není tak známá a detailněji zaznamenaná. Poslední skutečný šaman, který dosáhl nejvyššího stupně – *manang bali* – zemřel podle záznamů v roce 1870 nebo 1880.¹⁴

Přesto i těch několik málo zmínek nám může sloužit jako další podpůrný materiál k porozumění postavení rolí a pohlaví v rámci dajacké společnosti.

Předpoklady stát se šamanem vykazoval chlapec, který se již od útlých let nezapojoval mezi ostatní chlapecké hry a ani později se aktivně neúčastnil na dalších mužských činnostech, jako je lov lebek a *bejalai*. To je asi to nejdůležitější, co jej navenek předurčovalo k pozici šamana. Pochopitelně se k tomu druží i jiné vlastnosti a schopnosti, které musel vybraný jedinec realizovat, ale vzhledem k tomu, že šamanství nebylo dědičné a ani nejsou jiné záznamy, které by nasvědčovaly jiným rituálům a výběru, je mužova jinakost to nejdůležitější vodítko. Pozice šamana je u Dajaků sice respektovaná, nikoli však žádaná. Pro muže, který se netouží zapojit do tradičního společenského systému o prestiž, je to jediná cesta, jak si zachovat tvář a svoji „mužnost“. Jinak není ambicí mužů stát se dobrovolně šamanem. Zvláště pak mezi Ibany, kde nejdůležitější vlastností muže je statečnost, síla a odvaha, je muž, který tyto kvality nevykazuje, naprosto diskvalifikován ze hry o prestiž a sociální status.

Šamanem byl muž, který více než mužské vlastnosti vykazoval vlastnosti ženské. Nicméně ne každého muže, o kterém se říkalo, že je více žena – *laki indu*, můžeme zařadit mezi šamany. Jsou i zmínky, které poukazují na fakt, že šamanem se stal transvestita nebo hermafrodit. Měli většinou také své „manžely“, kteří zastávali mužský díl práce v domácnosti.¹⁵

Společenská pozice šamana je poměrně nejasná a dnes víceméně ztracená. Jeho funkcí bylo například i léčit, což dnes provádějí i jiní jedinci,

¹⁴ Masing 1981:322.

¹⁵ tamtéž

muži i ženy, kteří k tomu vykážou jisté schopnosti, ale tito jedinci jsou „normálními“ příslušníky komunity, resp. žijí v souladu se svojí biologickou daností.

Šaman žil většinou stranou ostatní komunity a byl schopen léčit a podnikat cesty do jiných duchovních světů, které ostatním Ibanům nahánějí smrtelný strach z nebezpečí. Tito jedinci neměli gender, a zároveň byli jak ženou, tak i mužem současně. To, že jsou zmínky o šamanech, může ukazovat na volnější způsob nahlížení na rodovou oddělenost u Ibanů, než by se na první pohled mohlo jevit. Polarita mužsko/ženská není tedy tak striktní a jednoznačná a daná pohlavím, jak by teoreticky vyplývalo z cílené výchovy dětí a pozdějšího rozdělení rolí a práce. Což je zajímavé si uvědomit zvláště u tak egalitářské společnosti, jakou Ibani bezesporu jsou, a v systému, který je postaven na silně mužských principech.

Není bezpředmětné zároveň uvést, že při slavnosti *gawai* ženy občas parodují mužský boj a válečnou výpravu. Ženy se při této příležitosti oblékají do mužských válečných oděvů včetně válečnického štítu a připevňují si obrovský dřevěný falus, což někteří badatelé (například Freeman¹⁶) interpretují jako závist a žárlivost žen kvůli absenci mužského pohlavního údu. Může to také být výraz jisté ironie či vyrovnání se s faktem, že mužské hodnoty jsou upřednostňovány nad ženskými. Dnes, kdy válečné výpravy mužů jsou víceméně historií, je to obzvláště živé, přičemž ženy parodují mužské jednání na cestách, v hospodách atd. Můžeme to nahlížet i jako jistou formu katarze žen nad svojí frustrací a svým způsobem i přehlížení jejich role, kterou nedokážou jinak vyjádřit a kterou mají silnou potřebu komunikovat a sdílet. Skutečnost, že existovala pozice *mananga*, je tedy zajímavá, protože svým způsobem i zpochybňovala jednoznačnou dominanci mužských hodnot.

¹⁶ Freeman 1968:388.



Věštění z vnitřností obětovaných zvířat – prasat.

Foto autorka



Rituální zabití kohouta.

Foto autorka

3. Činnosti žen

Následující kapitoly jsou věnovány činnosti žen či těm činnostem, které jsou spjaty s nezbytnou ženskou přítomností ve společnosti Ibanů. Mezi tyto aktivity patří zejména pěstování rýže a tkaní, které jsou v rituální rovině významovým protipólem k mužskému *bejalai* a dříve pak k lovu lebek. Dále se budou věnovat porodu a výchově dětí, kde je ženská úloha nezpochybnitelná.

V těchto činnostech je kromě praktické složky demonstrována a vyjádřena femininní stránka ibanské společnosti.

Jak při pěstování rýže, tak při tkaní se nejedná pouze o praktické činnosti. Jejich dopad je daleko přesahující a svým významem naplňují kosmický řád světa a jsou i demonstrací a přítomností božských sil ve světě Ibanů. Ve své čisté podobě mají tyto činnosti nezastupitelnou úlohu pro rovnováhu mezi femininním a maskulinním charakterem Ibanů.

V současnosti je významová složka těchto činností poněkud modifikována a ibanská společnost postupně mění optiku nazírání na důležitost a potřebnost zmíněných aktivit.



3. 1. Tkaní

Tkaní je jedinou činností, která je určena pouze ženám. V dřívějších dobách to byl jakýsi protipól k mužskému lovu lebek. Tak jako jinoch byl přijat mezi muže až poté, co získal hlavu nepřítele, dívka byla uznána ženou až po dokončení své vlastní rituální *ikatové* textilie zvané *pua*.

Lov lebek a sním spojená *bejalai* a tkaní byly a v modifikované formě dodnes jsou iniciačními rituály pro ibanské chlapce a dívky.

Dajackým textiliím a oděvům je v odborné literatuře věnována velká pozornost. Tento materiál je také častým předmětem sběru a kolekce textilií jsou vždy nejpočetněji zastoupeny ve světových muzejních sbírkách. Odborníky a sběratele již od prvních okamžiků, kdy se setkali s kulturou dajackých kmenů, velice zajímal fenomén *tapy* (materiál vyráběný ze stromové kůry) a *ikaty* Ibanů.

Slovo *ikat* je malajského původu a v mnoha světových jazycích se jím označuje časově a technicky velmi náročná barvířská technika. Při této technice se barevný ornament nenanáší na hotovou tkaninu, ale na osnovu nebo útek ještě před jejich utkáním. Jestliže se vzor nanáší na oba tyto systémy, pak mluvíme o dvojitém *ikatu*, jenž je doložen pouze na Bali. Postup práce je zhruba následující: Na vypjaté přízi osnovy nebo útku se ovinutím proužky z listů zakrývají plochy budoucího ornamentu. Poté se vlákna máčejí v barevné lázni, suší a opět barví. Postupně se části rezervy z ovinutých listů odstraňují a jiné části se opět zakrývají. Znovu se barví a suší. Tento proces se opakuje tolikrát, kolik barev a odstínů je třeba pro požadovaný ornament. Teprve po skončení procesu barvení se látka utká v textilií. Protože barvivo proniká i pod okraje rezervy, není vzor přesně ohraničen. Například u osnovného *ikatu* (u něhož se ornament nanáší pouze na osnovu) jsou kontury vzoru přesně ohraničené pouze ve směru útku. V podélné ose jsou kontury rozostřené.

Ikat hraje v životě komunity velmi významnou úlohu. Dodnes jsou *ikaty* používány při obřadních příležitostech, při slavnostech, při úmrtí a porodu apod. Mezi nimi zaujímá výsadní postavení textilie zvaná *pua*.

Pua je rituální textilie, která Ibany proslavila po celém ostrově i mimo něj. Má mystický význam a odkazuje na začátek věků. Je spojena s ibanskými mýty o stvoření světa, prvním lidským páru, který byl zamotán právě v *pua*. Je to také předmět bohů, kterým komunikují se světem lidí resp. žen. Během snů ženám předávají tradiční ornamenty, a touto cestou jim také ukazují nové.

Tkaní na ostrově Kalimantan odkazuje do dávné minulosti a podle ornamentů je spojováno s dongsongskou kulturou, která přišla z Vietnamu v rozmezí let 600–400 před n. l.¹⁷ Dongsongská kultura je spojována především s velkými bronzovými bubny. Ornamenty používané na bubnech se objevují právě na tkaných textiliích na Kalimantanu. Jsou pro ně typické nejrůznější formy spirál, smyček a esovité motivy. Také barevná škála je obdobná jako u kultury Dong Song. Jedná se o použití červené, černé a žlutohnědé barvy.

Pua není pouze textilií, ale dnes nahrazuje již málo používané předměty z dřívějších dob. Je to především oděv ze stromové kůry – *tapa*, kterým se rovněž přikrývaly předměty a které se také nazývaly *pua*, a dále to jsou rohože, na které se rituální předměty pokládaly. Termín *pua* má tedy význam „oděv“, ale i „přikrývka“.

Pua bývá obdélníkového tvaru různých rozměrů. Používá se pro vymezení rituální plochy jako plátěná střecha zastřešující obřadní prostor. Je součástí každé slavnosti *gawai* a jsou na ni pokládány obětiny – *piring*. *Pua* může ohraničovat místo pro zemřelého¹⁸ nebo místo při porodu¹⁹. *Pua* také zastává významnou funkci při obřadu adopce²⁰. Toto výlučné postavení je jí přisuzováno z dvojího důvodu: zaprvé je tato textilie natolik význačná, že místo jí ohraničené usnadňuje více než jiná místa

¹⁷ Holmgren a Spertus 1977:41, Palmieri a Ferentinos 1979:73

¹⁸ Howell, W. 1909:75-76.

¹⁹ Gomes, E.H. 1911:101.

²⁰ Freeman, D. 1970.

komunikaci se zemřelými předky, a *pua* se tak stává jistým prostředníkem pro transcendentní zkušenost. Zadržuje tato textilie ochraňuje své majitele při nebezpečí a ve zlých časech. Tyto schopnosti textilie může ještě umocnit šaman určitými rituály. Z tohoto důvodu je *pua*, která je obestřena jakousi aureolou posvátnosti, majiteli a celou komunitou velmi pečlivě střežena a uchovávána v domácnosti na speciálním místě. Tyto textilie jsou také součástí ibanské orální tradice. To se týká především *pua*, kabátců – *kelambi* a ženských sukní – *bidang*²¹, o nichž je nejvíce příběhů. Ve vyprávění je těmto typům textilií přikládána stejná důležitost jako praktikám stínání hlav nepřátel.

*Lalu bejako Endu Dara Ticin Temaga,
Endu Cerebok Mangkok Cina,
Nama utai ke lunyong enda 'lunyong nya indai,
Ngabong merakunyt?
Nama tak punyi panjong sida 'Ketupong nya indai,
Ke ngelampong tucong bukit!
Sapa kitai dulu nerima 'nya ila 'indai,
Hyena pua bali tengkebang?
Kita 'enda 'tau nyambut iya anak,
Enti nyelaku kumbu,
Kita 'agi betanya ari aku,
Ngambi gambar dagu baya butang!*

*Potom mluvila Endu Dara Ticin Temaga,
Endu Cerebok Mangkok Cina
Co je za tlumený zvuk, matko,
přicházející z vrcholku stromu merakunyt?
Proč to, matko, zní jako křik Ketuponga a ostatních?
Přichází to až z toho nejvyššího vrcholku!
Kdo z nás první později získá lidské hlavy, matko?*

²¹ Gittinger, M. 1979:213–228.

*Ty je nemůžeš získat, milá dcero,
ještě jsi neutkala vzor na textilii.
Stále potřebuješ moji radu
při tkaní vzoru tlamy nežádoucího krokodýla.*

Až do 20. století se udržela tradice související s iniciací chlapců a dívek. U chlapce byla jeho připravenost vstoupit mezi muže dokázána získáním hlavy nepřítele a podniknutím *bejalai* a u dívky byla její dospělost potvrzena až v době, kdy sama utkala textilii *pua*.

Na všech textiliích najdeme stylizované ornamenty antropomorfní, zoomorfní a rostlinné. Jejich vzájemný poměr není fixně určen a více záleží na tom, co se z utkané textilie vyrobí. Budoucí oděvy vykazují značné odlišnosti, na některých kabátcích převládá rostlinný ornament, jindy zoomorfní apod. Je dodržováno pouze jediné pravidlo: na posvátné textilii *pua* je vždy znázorněn zoomorfní motiv *asu*.²² Základní barvou je červenohnědá, získaná z přírodních barviv. Před barvením byla některá místa tvořící ornament zakryta a zde je zachována původní barva vláken – rezná. Na kratších stranách je *pua* zakončena třásněmi. Po celé délce je lemována třemi pruhy, ve kterých jsou umístěny úzké ornamenty představující ptáky a rostliny. Na užších okrajích jsou pod horizontální čarou umístěny ornamenty *asu* se zdviženýma rukama. Tím je také určen sakrální charakter této textilie. Na ploše jsou složité zoomorfní ornamenty ptáků a jiných zvířat.

Jak jsem se již výše zmínila, *pua* je vždy součástí rituálu nejrůznějšího charakteru. *Pua*, která je po vyrobení vlastnictvím celého *bilik*, je i

²² Vzor *asu* je unikátním „sociálním“ vzorem vyskytujícím se pouze na Kalimantanu. Řadím jej do skupiny zoomorfních ornamentů z toho důvodu, že je často klasifikován jako pes nebo drak, s kterými má mnohé shodné rysy. Také v indonéštině slovo *asu* označuje psa. *Asu* znázorňuje zvíře nadpřirozeného původu. Kombinuje v sobě aspekty psa, draka a zapletené rostlinné kličky a úponky. Je-li na figurální plastice, je velmi podoben psovi. Naproti tomu je-li vyřezán v nízkém reliéfu, např. na rukojeti meče, je více podoben drakovi, kdy tělo tvoří nejrůzněji propletené kličky. Vždy jsou zvýrazněny oči a čelisti. *Asu* je také důležitý symbol sociálního statusu. Jeho nositelé (ženy i muži) se rekrutují z řad vysoké aristokracie, která jediná měla právo používat tento motiv. Na textiliích je znázorňován poměrně málo. Více je na dřevěných mísách, válečnických štítech, korálových aplikacích, architektonických prvcích. Tento vzor se také často objevuje při tetování. Motiv *asu* úzce souvisí s mytologií Dajaků.

předmětem rodinného dědictví. Při slavnostech se malá *pua* vyvěšuje jako jakási zástava, což jednak oznamuje konání význačné události v domě, ale je to i komunikačním signálem pro bohy, kteří po ní procházejí do domu. Žena během porodu je omotána do *pua*, dítě během první koupele je také v *pua*, šaman při léčení je v *pua* tak, aby byli chráněni samotnými bohy. Během slavnosti *gawai* byly na *pua* dříve nošeny hlavy zabitých nepřátel, které dnes nahrazují kokosové ořechy. Zde je viditelná spojitost a propojenost mezi ženským a mužským přínosem pro komunitu. Samotné trofeje nestačí: aby byl naplněn jejich účel, musí být nabídnuty bohům na rituální textilii, na *pua*.

Tak jako muži během cest podnikají velká a nebezpečná dobrodružství, jsou i ženy během tkaní vystaveny podle tradice někdy až smrtelnému nebezpečí. Během tkaní a především pak během barvení je žena otevřena pro komunikaci s bohy a pomocnými duchy – *pengaroh*. V tomto stadiu je ale i otevřena pro vstoupení nejrůznějších zlých démonů, kteří ji mohou způsobit nemoc, šílenství nebo přivodit smrt. Tkaní nových vzorů – *tengkebang* – přináší jak pro ženu, tak i pro celou její rodinu vyšší sociální prestiž. Ženy při tkaní začínají s méně náročnými vzory a postupně tkají více náročné a „mocné“, což je projev duchovně silné ženy – *semengat tinggi*. Podle Ibanů, jak jsem mohla pozorovat, se schopnost žen komunikovat s duchy a bohy prostřednictvím snů zvyšuje po menopauze. Tento fenomén je i v naší kultuře velmi častý, ženy po menopauze jsou mnohem otevřenější a citlivější k duchovním zážitkům. Utkání *pua*, zvláště s novým vzorem, obnáší práci v trvání 1–2 let. Znalost barvení není běžně známá všem ženám v komunitě. Pouze několika vyvoleným ženám je umožněno barvit – *ngar* nebo *nakar* – a ty se pak stávají vůdkyněmi. Pro ženu to je obdobná pozice jako pro muže být vůdcem výpravy *bejalai*. Skutečnou znalkyní barvení je přibližně jedna žena z padesáti. Přestože i mezi ženami existuje hierarchie určovaná podle schopností tkát a vytvářet nové vzory, nemají jednotlivé posty na žebříčku svá označení. Ani v praktickém životě to není tak jednoznačné, která z žen je více respektována. Dříve bylo jediným vodítkem tetování prstů u rukou, které

se dnes již nepoužívá. Nicméně ženina schopnost tkát může posílit a podpořit i mužovo místo v boji o prestiž. Vzory jsou také předmětem obchodu a prodej zvláště „mocného“ ornamentu, může přinést i finance do rodinného rozpočtu.

Po dobu barvení vláken textilie je potřeba dodržovat jistá tabu, která platí pro celou komunitu (například omezení určitého druhu potravy). Obdobné tabu se dodržují například při narození dítěte. Proces tkaní je nazýván „ženská válečná stezka“.

Zajímavé jsou písně či názvy některých textilií. Například k jedné *pua* se pojí následující popěvek:

Ginti besi rantong nyabak seremidak ransing rong rong, minta umpan pengkilong peruit Badang,

Ginti besi lantai nyabak seremidak ransing rerangi, minta umpan kerigai rusok marang.

*Vzor na železné smyčce pláče, naříká a skučí a hrdě žádá břicha Badang²³,
vzor na železné smyčce pláče, naříká a jemně soudí, hrdě žádá žebra a oba boky za pokrm.*

Z toho by se také dal vyvodit závěr, že mnohdy to byly právě ženy, které nabádaly muže k podniknutí válečné výpravy a *bejalai*. Tedy že příčinou mužských dobovačných výprav byla touha uspokojit ženská přání, tak jak to zaznívá v této rituální písni.

Tkaní *pua* bychom mohli nahlížet i jako určitou ženskou instituci, kompenzaci pro ženy, které jsou vyloučeny z výprav dříve válečných, dnes cest za dobrodružstvím a získáním majetku. Výrobou *pua* tedy ženy tvořily nedílnou součást na rituálech plodnosti a prosperity, které spolu s lovem lebek vytvářely jeden celek. Tkaní *pua* a lov lebek jsou dva paralelní systémy prestiže. Vzhledem k tomu, že dnešní význam a zejména použití

²³ Badang byl ibanský výraz pro nepřátelské kmeny.

pua se stává víceméně folklorní tradicí a postupně se vytrácí obsah ornamentů, ženská práce, pro kterou je tkaní stále jednou z výlučných činností, se pomalu dostává na okraj společenské významnosti a ocenění, aniž by byla nahrazena jinou, hodnotnou činností, kterou by ženy mohly vstupovat do hry o prestiž a udržovaly si svůj podíl na společenské hierarchii.

V této kapitole byla předmětem mého zájmu především textilie *pua*, která je považována za nejvíce rituální textilií a nejvíce se vztahuje k problematice této práce. Kromě *pua* jsou ovšem i ostatní ikatové textilie velmi významné, zasloužily by si ovšem hlubší a rozsáhlejší studii, která není součástí této práce.²⁴



Textilie *pua*, z bavlněného útkového ripsu, osnovný *ikat*. Základní barva rezná, *ikatový* vzor v odstínech červené a hnědé. Zoomorfní a rostlinný ornament. Kmen Iban.

Délka 215 cm, šíře 100 cm.

NpM 11 112.

Sebral E. St. Vrás



Ibanské ženy při tkaní

Foto autorka

²⁴ K problematice textilu odkazují např. na práce Vogelsanger, 1980; Haddon a Start, 1936 (1982); Howell, 1912.



3. 2. Porod a výchova dětí

Příchod nového člena rodiny do komunity s sebou přináší změny, které ovlivňují aktivity žen i mužů. Již během těhotenství platí jak pro budoucí matku, tak pro otce velmi striktní tabu (*bepenti*). Další tabu jsou i během porodu a těsně po narození dítěte až do doby, než novorozenci začnou růst první zuby²⁵. Tato tabu mají ochraňovat jednak dítě a zabezpečit hladký průběh porodu, a jednak ochraňují matku. Matka i dítě jsou od prenatálního stadia vystaveni nebezpečí nejen zdravotnímu, ale i psychickému a duševnímu. Po tuto dobu mohou útočit nejrůznější zlí duchové a démoni, kteří mohou způsobit narození nemocného dítěte, deformovaného či jinak postiženého. Otec se po celou inkriminovanou dobu musí vyhýbat například sušení rýže, nevstupovat do tekoucí vody, vyhýbat se určitým typům jídla a lovu vybrané zvěře. Pro budoucí matku je nejvíce obávaný zlý duch zvaný *koklir*, což je jakýsi ženský vampýr či žena, která sama zemřela při porodu dítěte.

Během těhotenství pomáhají ostatní ženy z rodu zastat práci, která je normálně určena pro novoroďčku. Během samotného porodu asistují pouze starší a zkušenější ženy z dlouhého domu, zatímco muži nemají do *bilik* přístup a čekají na *ruai* a během porodu bouchají do gongů. Tyto ženy jsou také zkušené v přípravě nejrůznějších léků a přírodních medicín, a v neposlední řadě také při přípravě nejrůznějších magických nápojů, které pomáhají dobrému porodu. Při rozhovorech s ženami, které měly srovnání několika porodů jak v dlouhém domě, tak v nemocnici, se všechny shodly, že porod v nemocnici byl mnohem méně bolestivý. Pokud se dítě narodí zdravé, je to důvod k uspořádání slavnosti. Pokud je tělesně deformované, je to naopak rodinná tragédie a je to důkaz, že nebyla dodržována všechna tabu během těhotenství. Bezprostředně po porodu až do doby zhruba jednoho měsíce by se novoroďčka měla co nejvíce zdržovat/sedět u ohně (*bekindu*), který zabraňuje nemocím. Dodržuje také striktní dietu. Dítě je pochopitelně kojeno a zhruba od tří měsíců věku je mu podávána

²⁵ Howell 1962: 51–57, Sandin 1980: 63

voda z rýže s trochou soli a cukru. Ibanské ženy se snaží dítě odstavit co nejdříve, aby se mohly rychle vrátit ke své běžné práci na poli. Dítě je pak ponecháno v péči například prarodičů či jiných příbuzných (mladší sestra matky, starší sourozenec atd.). Pokud žena nemá možnost požádat někoho blízkého o pomoc, bere dítě s sebou na pole.

Po dobu kojeneckého věku je dítě většinou uvnitř *bilik*, kde se o ně starají jeho rodiče a příbuzní. Zde je v bezpečí a učí se poznávat, kdo patří do jeho rodinného kruhu. Dítě do doby, než se postaví na nohy, není nikdy samo a je stále chováno někým z rodičů či příbuzných. Ibani všeobecně milují děti a každá rodina touží mít děti. Pokud nemohou mít vlastní, pak dítě adoptují. Děti jsou důležité pro pokračování rodu a z ekonomických důvodů – mohou pomáhat na poli, starají se o rodiče, když jsou již starší a vykonávají pohřební obřady pro zemřelé rodiče.

Zhruba do věku pěti let má dítě naprostou volnost. Jen velmi zřídka je trestáno a není ani nijak speciálně vychováváno co se týče stravovacích a hygienických návyků. Většinou jsou děti nechány, aby následovaly příkladu rodičů či jiných dospělých. Také co se oděvů týče nejsou na ně kladeny žádné požadavky, nicméně většina matek jim dává na den spodní prádlo (zvláště holčičkám), ve kterém běhají po dlouhém domě. Dětská nahota však není důvodem ke studu.

Zatímco na praktické chování se neklade velký důraz, na morální výchovu ano. Již od útlého věku jsou děti vedeny k uvědomění si osobního vlastnictví a nebrání věcí a předmětů, které patří někomu jinému. Krádež je vlastně jedinou věcí, za kterou jsou děti trestány. Druhým pravidlem, které si děti záhy osvojí, je to, kteří lidé patří do jejich rodiny. Zvláště informace o soukromém a rodinném majetku jsou dítěti předávány hned, jak je schopno chápat jeho význam. Děti tedy již ve velmi mladém věku naprosto přesně vědí, která pole patří jejich rodině a jaká jsou jejich práva.

Přestože ibanská společnost je velmi agresivní, děti jsou vychovávány k tomu, aby se všemožně vyhýbaly bojům a šarvátkám mezi sebou. Ženy úzkostlivě střeží své děti, aby nenapadly děti ostatních. Většinou se

obávají toho, že to může vyústit v nevráživost mezi rodinami, které spolu žijí v jednom dlouhém domě.

Při rozhovoru s ženami většina z nich udávala přednost narození chlapce před děvčetem. Když už by ale mohly volit, řídily se striktně praktickými faktory a dávaly většinou přednost narození dívky, protože ta jim více pomůže s domácími pracemi a na poli, zatímco u chlapců se předpokládá, že dříve opustí dlouhý dům a budou následovat tradici svých otců – především *bejalai*. Dívky se také méně častěji stěhují do jiného dlouhého domu a dá se tedy předpokládat, že se budou starat o své rodiče ve stáří. Několik z nich, které by zvolily narození chlapce, argumentovalo tím, že chlapec bude mít lepší podmínky pro zabezpečení rodiny materiálně a především finančně.

V této kapitole bych se ještě velmi krátce zmínila o ženské menstruaci. U Ibanů a Dajaků všeobecně jsem se v této souvislosti nesečkala s žádným náznakem diskriminace, zmínek o rituální nečistotě či jiné výlučnosti. Menstruace je nahlížena naprosto přirozeně a nemá vliv na činnosti žen či jiné činnosti v komunitě, ať už každodenní, či rituální. Nejsou zmínky ani o rituálu při první menstruaci u dívek.



Dívky odcházející do školy.

Foto autorka



Ženy s dětmi na společné verandě.

Foto autorka

3. 3. Výchova chlapců a dívek

Rozdílná výchova pro chlapce a dívky začíná zhruba ve věku šesti let. Chlapci od této doby bývají osvobozeni od pomoci v domácnosti. Je jim dávana volnost na hraní a objevování okolí. Pokud ovšem chtějí, pomáhají například při sběru dřeva na oheň, krmí domácí dobytek (slepice, prasata) nebo se starají o mladší sourozence. Ve věku okolo sedmi let se chlapci učí rybolovu, vyrábění rybářských sítí a jak zacházet s nožem a mečem. Pomalu také doprovázejí starší muže na lov a pomáhají jim při kovářských pracích. Zhruba od jedenácti let jsou seznamováni se všemi pracemi v domě, které zastávají muži, a jsou také zasvěcováni do sexuálního chování.

Dívky od šesti let jsou vedeny k tomu, aby byly cudné, tiché, přátelské a pilné. Doprovázejí matku na pole, pomáhají s pracemi v domácnosti – s nošením vody a dříví, s prací na poli – a starají se o mladší sourozence. Ve věku okolo deseti let se od dívky očekává, že se začne velmi aktivně podílet na chodu *bilik* a začíná se učit tkát (pomalu začínají tkát svoji vlastní textilii *pua*). Neustále je jim připomínáno, že jejich role je především v domácnosti, a nikoli mimo dům a často jsou upozorňovány, že nejsou jako chlapci. Dívky by neměly být líné a neměly by se jen tak „poflakovat“ a marnit čas, jako chlapci. Ostatní ženy totiž mladé dívky pozorují a ta, která není dost pilná, bude mít problém nalézt dobrého manžela. Při rozvodech je ženina lenost velmi závažný argument.

Zatímco tedy dívky jsou pečlivě sledovány, chlapci nikoli. Je jim umožněno dělat si, co chtějí, a očekává se, že si budou umět poradit se svým životem a s okolním světem, čímž se i říká, že svět je mužský a pro muže. Dívky a chlapci, které dnes navštěvují školu, nejsou tak přesvědčeni o nutnosti podniknout *bejalai* jako jejich rodiče. Většina z nich, především pod vlivem matek, je přesvědčena, že vzdělání jim umožní lepší práci a finanční zajištění, aniž by museli odcházet na *bejalai*. Dívky mají představu o mužích na cestách, že to jsou hazardní hráči a že jsou promiskuitní. Dnešní dívky si také myslí, že muž, který zůstává doma, je

dobrým mužem a manželem. Oproti tomu starší muži a ženy očekávají, že jejich synové a vnuci podniknou *bejalai*, především z toho důvodu, aby potvrdili své mužské kvality a schopnosti a zajistili respekt pro celou rodinu.

Pokud bychom shrnuli v bodech výchovu dětí, bude následující:

- 1) chlapci mají tradičně mnohem více volného času, nejsou tolik kontrolováni a jsou vychováni jít na *bejalai*
- 2) výchova dívek je již v útlém věku podřízena potřebám domácnosti
- 3) chlapci jsou vychováni, že je žádoucí, aby jejich život byl mobilní, osvobozený od pravidelné práce, od dívek se naopak očekává, že budou vzhledem k charakteru práce, který je čeká (práce na poli), připoutány k domovu a k půdě a budou zabezpečovat rodinu rýží



Děti sledující televizi na veřejné *ruai*.

Foto autorka



Mladé dívky pomáhající matkám na polích.

Foto autorka



Babička pečující o své vnouče po dobu co je jeho matka zaneprázdněna prací na poli.

Foto autorka

3. 4. Pěstování rýže

Rýže je základní potravinou pro všechny obyvatele jihovýchodní Asie. Pokud nebude mít dostatek rýže, je rodina odsouzena k smrti hladem. I pro Dajaky „jíst“ znamená jíst rýži. Důležitost pěstování rýže pro Ibany je zakotvena již v mytologii. Zde se mluví o bytosti jménem *Surong Gunting*, což byl z poloviny člověkem a z poloviny bůh. Ten strávil jeden rok ve společnosti *Lang Sengalang*, *Burong* a jiných ibanských božstev, aby se správně učil jednotlivé fáze, které jsou nutné při pěstování rýže. Poté co získal veškeré znalosti, vrátil se *Surong Gunting* na zem, aby tyto znalosti dále rozšířil mezi lid – rozuměj Ibany. Z tohoto hlediska je pro Ibany pěstování rýže činností navýsost rituální a zavazující, neboť jim byla předána samými bohy. A bohové tím stále demonstrují svoji přítomnost na zemi mezi lidmi.

Tak jako pro jiné obyvatele Kalimantanu, jsou i pro Ibany důležitá znamení, zvláště pak znamení od ptáků, která jim určují průběh nejrůznějších činností (cesty, narození, svatby atd. a v neposlední řadě i důležité cykly spojené s pěstováním rýže, jako je čištění pole, sadba, sklizeň). Souvislost s božskými znameními prostřednictvím letu ptáků se pěstování rýže opět vyděluje z běžných zemědělských činností. Není to, jednoduše řečeno, pouhé vyčištění pole a zasetí a následná sklizeň rýže, ale je to neustálá manifestace boží přítomnosti a doklad vzájemné úmluvy.

Další významovou rovinu tvoří ibanská představa o duši lidí, jejich jakási osudovost a konečný cíl, *semengat*. Tato část duše se po smrti vrací na zem v podobě rosy, která se snáší, aby zavlažovala právě rýžová pole a dodávala jim požehnání a úrodnost. V tomto kontextu Ibani spatřují spojitost mezi rýží a lidstvem, tím, že tvoří jeden uzavřený životní a přírodní cyklus. Někdy se rýže označuje jako jejich mytický předek, a proto je důležité, aby byla respektována a kultivovaně pěstována. Přesto všechno, jak je rýže důležitá – mluví se často o tom, že to je „život sám“, *pengidup* – nesmíme zapomínat na zcela prozaický aspekt pěstování rýže

a na to, že je to často jejich jediný zdroj potravy a základ jejich denního jídelníčku.

O fenoménu rýže se zmiňují z toho důvodu, že je důležité rozumět významu pěstování rýže jako ústřednímu bodu ibanské existence. Z této perspektivy a s vědomím respektu, jaký pěstování rýže zaujímá, je tedy lov lebek významově spjat s úrodností a hojností celé ibanské společnosti. Na Kalimantanu se rýže pěstuje na nezavlažovaných rýžových polích – *ladang* – a sklizeň je oproti zavlažovaným polím pouze jednou do roka. Cyklus je obdobný jako u ostatních kopaničářů v celé jihovýchodní Asii²⁶. V těchto klimatických podmínkách rýžový cyklus začíná zhruba v červnu a končí v květnu následujícího roku. Skládá se z fáze čištění pole v pralese (*nebas*) a jeho přípravě (*nebang* – zahrnuje v sobě i jakési „utišení“ pole), spálení zbylých stromů (*nunu*), vyklučení (*nugal*), setí (*menih*), odplevelování (*mantun*), sklizeň (*ngetau*), svoz rýže domů (*berangkut*), mlácení rýže (*nungku´*), prosívání a čištění od plev (*muput*) a uskladnění sklizně (*besimpan*).

Celý ibanský cyklus pěstování rýže je nesmírně náročné zaměstnání a je společensky vysoce ceněn. Zapojení do této činnosti se očekává od všech praceschopných členů společnosti. Přestože ve zvykovém právu není výslovně ukotveno rozdělení práce podle pohlaví, je zde velice zřetelná disproporce. Fyzicky náročnější části, zejména příprava polí, spadá na mužskou část populace, zatímco ženský podíl je v setí, údržbě, odplevelování až po sklizeň. Časově to vychází, že muži se práci na poli věnují zhruba 3–4 měsíce a zbytek přenechávají v režii žen. To znamená, že ženy jsou na pole vázány minimálně po dobu 8–9 měsíců během roku. Tato jistá volnost pro muže má pochopitelně i ekonomický a sociální dopad. V dřívějších dobách jim tento čas umožňoval delší pobyt v pralese, kde sbírali nejrůznější produkty, které mohli vyměňovat za další potřebné věci, jako je například sůl a železo. Také to byl čas určený pro válečné výpravy. V současnosti to je využíváno k příležitostné práci v těžbařských společnostech nebo na naftových polích. Muži se zpět vracejí na závěr

²⁶ Spencer 1966

cyklu, v době sklizně, aby pomáhali při donesení sklizně domů a jejím uskladnění. Nicméně většina práce spojená s pěstováním rýže je na bedrech žen, a to i výběr setby pro další rok. Proto jsou také ženy tradičně více seznámeny s jednotlivými cykly v průběhu pěstování než jejich mužští partneři. Nutno poznamenat, že toto je ideální stav dělby práce. Častější je delší nepřítomnost mužů, a tím pádem i jejich mnohem menší angažovanost v celém cyklu. Zvláště mladí muži se dnes odmítají podílet na pracích, které jsou spojeny s polem. A to i přesto, že nemají dlouhodobě jinou práci či nejsou zaměstnáni jinou činností. Tato otázka je pro ně velmi citlivá. V očích svých vrstevníků by ztratili vážnost a mužnost a připadali by si směšně²⁷.

Odborná literatura týkající se kultivace rýže a rozdělení rolí je poměrně velmi dobře a dlouhodobě zpracovaná (Brooke-Low 1892, Sandin 1967, Freeman 1970, Jensen 1974, Sutlive 1978 atd.). Nicméně pasáže věnující se rozdělení rolí se většinou omezují na konstatování o rozdělení rolí podle fyzických předpokladů pohlaví. Například Freeman píše: „... Jen velmi zřídka muži pomáhají při samotné setbě rýže. Jejich podíl spočívá ve vyčištění a vypálení pole. Poté jsou na poli, aby připravili díry pro samotné sazeničky. Tyto díry dělají pomoci hole – *tugal*. Ačkoli tato jejich práce je časově méně náročná než samotné sázení, nikdy se nepřidají k ženám, aby jim pomohli. To většinou sedí a kouří nebo žvýkají betel.“

V průběhu svých výzkumů jsem se ptala jednotlivých mužů, zda vědí původ tohoto rozdělení práce. Většina z nich se spokojila s pouze vágní odpovědí, že to tak prostě bylo a je. Pouze několik starší mužů si je vědomo i jistého rituálního významu. Tradičně tím, že muž dělal holí (falický symbol) díry do pole, představoval i obrazný akt pohlavního aktu a jeho mužský díl penetrace. To je také v odkazu jména manželky boha *Simpulang Gana*, nejvyššího ibanského boha rýže: *Serentum Tana Tumboh* – Serentum plodné půdy. A jejich dcera se jmenuje „semeno

²⁷ Podle mých informátorů z roku 2004

rozložené v půdě". Zde můžeme vidět i jasnou závislost mezi ženskou plodností a půdou.

Půda – země – je tedy jakýmsi lůnem, zásobárnou nového života, ženou, do které muži svým falickým nástrojem – holí – musí proniknout, aby tam jejich manželky zasadily semena, zárodek života. Další podobnost s cykly života se objevuje při pojmenování mladé rýže: „*anak padi*“ – dítě rýže. Když rýže trochu povyroste, označuje se jako *dara biak*, což je termín používaný pro mladé dívky. A dále jako *dara tuai* – starší, ale stále neprovdaná žena, panna. Když se blíží sklizeň, začíná se rýže označovat jako *kandong* – těhotná – a v průběhu sklizně pak *baka orang indu' ngandong* – žena, která má dítě. Z toho vyplývá, že průběh zrání rýže je metaforou různých etap života žen, které se o ni především starají. Dokonce při svazování rýže do snopků je žádoucí, aby je prováděly panny a neprovdané ženy, neboť tato fáze pěstování rýže je spojována právě s touto fází v životě ženy – je to stav těsně předtím, než má rýže vydat zrna, tak jako žena připravená na pohlavní spojení a rození potomstva. Při samotném přemístění rýže do dlouhého domu, kde se vymlátí, zbaví plev a uskladní, je rýže, kolektivní duše, vítána zpět po době, kdy byla dočasně na poli, kde prožila své „dětství a dospívání“. Samotná sklizeň, jak již bylo zmíněno, je především záležitostí žen. Nazývá se *ngindu'* a odkazuje na slovní základ *indu'*, což znamená žena, matka, ženskost²⁸. Odkazuje tedy na souvislost úrodnosti rýže s plodností žen, jež ji pěstují. Rýže se skladuje ve velkých nádobách, zásobnicích (*tumpayan*), jež jsou používány i pro uskladnění kostí zemřelých a jsou také součástí výbavy a významným předmětem dědictví.

Je třeba ještě zmínit, že úspěšnost sklizně rýže je také silným podnětem pro hierarchický systém společnosti a její prestiže. Ta rodina, rodinná jednotka (*bilik*), jež má bohatou úrodu, na společenském žebříčku významně stoupá. Může uspořádat slavnost, připravit rýžové jídlo a pohostit mnoho hostů. Zde je také vyjádřen status žen jako pěstitelek

²⁸ Richards 1981: 115.

rýže. Pokud jsou úspěšné, jejich respekt ve společnosti se zvyšuje. Vedle tkaní to je jediný další jasně označený ženský přínos pro společnost.

Je zajímavé, že od prvních zpráv o stylu pěstování rýže od cestovatelů a badatelů v 19. století celý systém prakticky nedošel změn, ani co se nástrojů týče. Ženy stále chodí dlouhé vzdálenosti na pole, upravují a kultivují rýži až po sklizeň a vymláčení, které provádějí za použití dřevěných tlouků, což je značně časově a fyzicky náročné.

Přes výše zmíněná fakta o významu rýže pro celou komunitu a podíl žen na pěstování je fakticky tato práce ze strany mužů dnes nahlížena jako nehodnotná. „Práce na poli není skutečná práce,“ – to jsou slova současných ibanských mužů, čímž jasně určují nízký i ekonomický status této činnosti, protože práce na poli není finančně vyčíslená, a tudíž pro muže zhodnotitelná. A to i přesto, že je na výsledku práce žen často závislá celá rodina včetně mužů, kteří mnohdy nemají po delší dobu jiný zdroj příjmů, a tudíž ani potravy.

Postavení rodiny bylo tradičně určováno i podle množství rýže a ženy samy vlastnily rodinnou půdu. Ještě v 80. letech 20. století to byly ženy, jež jednaly například s agenty, kteří vykupovali půdu pro jiné komerční účely²⁹. Ukazuje se však, že ženy nebyly schopny čelit mužským hodnotám a jejich současný oficiální podíl na půdě je naprosto minimální. Také v rámci domácností a rodinných rozpočtů to jsou převážně muži, kteří uzavírají obchodní transakce s obchodníky (většinou s Číňany), jež jsou „hodnotnějším“ finančním příjmem – většinou v hotovosti. To však neznamená, že by mužský přínos byl finančně atraktivnější. Podle mých pozorování to může být i naopak, neboť muži často přistupují na nevýhodné půjčky či všeobecně na půjčky, které nejsou schopni platit. Nicméně za rychlou finanční hotovost je možné rychle opatřit, koupit předměty, kterými v rámci společenského žebříčku rodina stoupne. Zdá se, že ekonomický vývoj se posunuje od spolupráce a nezávislosti k soutěži. Ženská kontrola a vliv na rozhodování jednoznačně ustupuje mužským hodnotám, kdy finanční hotovost je atraktivnější a hodnotnější

²⁹ Rogers 1980

než zemědělství. Tím se také posunuje ekonomická a kulturní pozice žen z nezávislosti do závislosti a podřízenosti, kde ženy nemají podporu pro vyjednávání, jakou měly dříve. Hodnota a uznání, které tradičně pěstování rýže s sebou přinášelo, se svým způsobem sice stále udržuje, nicméně v praxi to je redukováno na čistě symbolické gesto. Tím ovšem vzniká nová dimenze hierarchie, kterou si ženy samy začínají tvořit mezi sebou. Jelikož pěstování rýže společensky devaluje a ženy přestávají být partnerem ve hře o prestiž, uzavírají se do svého nového kruhu, kde ustanovují nová pravidla hry v rámci komunity, ze které jsou logicky vyloučeni muži. Přes postupující klesání respektu pro ženy a pěstování rýže je latentně ženská pozice v dlouhém domě nezpochybnitelná. Stále to jsou ony, které svou prací na poli užíví celou rodinu a zajistí přežití, byť by to byla skutečně pouze rýže, ze které by se skládala jejich strava. Je to jakási jistota, kterou muži po návratu z příležitostných prací a z cest ocení a užívají si výsledků ženiny práce.



Odstraňování zrn rýže od plev na veřejné *ruai*.

Foto autorka



Mláčení rýže dřevěnými tlouky.

Foto autorka



Přístroj na čištění rýže.

Foto autorka



Sušení rýže na přední verandě.

Foto autorka



Tři generace žen v *pondoku* – dočasný příbytek na rýžovém poli.

Foto autorka



Stará žena při sběru dříví na oheň.

Foto autorka



Těhotná žena odcházející na pole.

Foto autorka



Žena se svými dětmi na poli.

Foto autorka



Těhotná žena nesoucí pytel rýže.

Foto autorka



Žena na rýžovém poli.

Foto autorka

4. Činnosti mužů

Oproti výrazně ženským činnostem stojí v opozici činnosti konané výlučně muži. Dnes se jedná především o *bejalai*, dříve pak to byl lov lebek a s tím spojené tetování.

Tak jako ženské činnosti, jsou i mužské nezastupitelné pro chod společnosti a svojí podstatou naplňují dualistické rozdělení světa.

Mužské hodnoty a činnosti jsou pro chod společnosti nahlíženy jako mnohem závažnější a je jim také vyhrazen větší veřejný prostor pro jejich naplnění. Muži se prostřednictvím svých aktivit podle tradice zásadněji podílejí na principu prestiže v rámci ibanské komunity a sociálního statusu rodiny. V následujících kapitolách přiblížím výše uvedené činnosti v závislosti na činnosti žen a zároveň v kontrastu s nimi, jejich viditelné projevy a demonstrace v rámci společnosti.



Muži opravující střechu nad svým *bilik*.

Foto autorka

4. 1. *Bejalai*

Bejalai je více než cesta. Je to starý rituál, který byl tvořen mýty. Je to kulturní instituce, která udržuje ibanské tradice a hodnoty. Nejsou to pouze materiální hodnoty, které jsou předmětem *bejalai*, ale i příležitost předvést spirituální hodnoty jednotlivce a jeho schopnosti v plné šíři.

O meditaci v chůzi se někdy mluví jako o „meditaci v pohybu“. Ať se procházíme, vaříme, běháme, nebo plaveme, nacházíme se ve změněném stavu vědomí nebo v meditativním stavu. Když je naše tělo v pohybu a otevřené, stáváme se nástrojem tvůrčího řešení problémů.

Meditace v chůzi nebo v pohybu uvolňuje našeho tvůrčího ducha. Je důležité, abychom věnovali pozornost procesům, které se v nás odehrávají, nebo tvůrčímu řešení problémů, když jsme ponořeni do tohoto typu meditace. U některých původních kultur lidé během iniciačních rituálů chodí na dlouhé vzdálenosti; je to jejich způsob, jak objevují své autentické já. Australští domorodci tomu říkají „cesta“ a severoameričtí indiáni „hledání vize“. Cílem je vštípit jim tvůrčí vynalézavost, aby se mohli naučit technikám a metodám přežití.³⁰

Existuje mnoho legend, které dodnes inspirují muže k uskutečnění cesty – *bejalai*. Nejznámější z nich je o hrdinovi jménem *Keling* a jeho krásné manželce *Kumang*. *Keling* je často přirovnáván k mužskému ibanskému ideálu a *Kumang* k dokonalé ibanské ženskosti a odevzdání. Oba spolu žili v dlouhém domě zvaném *Panggau Libau* na nebesích (*langit*). Signifikantní charakteristika *Kelinga* jako poutníka a cestovatele je následující:

„When of age, he developed a tendency to a wandering life, and never applied himself to any regular pursuit, except those of pleasure and war. He was wayward and capricious, yet handsome and brave; he would often disappear for months and even years at a time, and be

³⁰ Arrienová 2000: 82

given up as dead, and then would re-appear at his mythical home, coming from where no one knew, and no one dared to ask." (Perham 1885:226)

Je dokumentována spousta dalších vyprávění o *bejalai*, týkající se *Keling* a *Kumang*.³¹ *Keling* je vždy na cestách, kde zažívá válečné dobrodružství a ukazuje svou udatnost. V dnešní době jsou tyto mýty stále živé a spousta mužů se v nich nechává inspirovat a stále si mezi sebou vyprávějí jejich obdoby, kde oni sami hrají hlavního hrdinu. Přitom válečná dobrodružství nahrazují dobrodružstvím jiného charakteru, jako jsou pouliční bitky, nebezpečí na naftových polích, hazard a ilegálními kohoutí zápasy. Tyto mýty tak splňují dvojí funkci: jednak inspirují, a jednak „posvěcují“ mužům podniknutí *bejalai*.

S průběhem *bejalai* jsou pochopitelně spojeny rituály. To, že muž odchází z domu, totiž znamená, že se vzdálí nejen jeho fyzické tělo, ale především jeho duše. A právě pro zabezpečení duše jsou nezbytné patřičné obřady. Ty se konají na počátku, před vydáním se na cesty, v jejím průběhu a po návratu z cest. Starší a zkušenější muži sledují nejrůznější znamení z letu ptáků, bedlivě sledují sny, pijí tajný nápoj, používají zaklínadla a nejrůznější amulety. To vše je konáno proto, aby byli muži na cizím území v bezpečí a zdraví. Na cestu se většinou vydává skupinka 7–15 mužů společně. Mezi nimi je pochopitelně hierarchie podle schopností, zkušeností a stáří.

Z výše zmíněných obřadů je nejdůležitější rituál konaný před začátkem cesty zvaný *keduran*. Odehrává se večer zhruba tři dny před cestou a jsou na něj pozváni mužští příbuzní a přátelé. Ostatní obyvatelé dlouhého domu se obřadu mohou zúčastnit jako svědci. Obřad začíná obětováním potravy bohům (*piring*), která se položí na terasu před *bilik*. Starší muž (většinou ten, který má za sebou úspěšnou *bejalai*) je vyzván, aby řídil obřad. Ten pak zastává funkci jakéhosi obřadníka a modlí se za muže,

³¹ Např. *Dobrodružství 'Salumpong Karong Besi'* (Pitok 1966), *Telajan* (Beti 1964), *Aur Kira* (Gerijih 1965).

jenž má cestu podniknout. Obětované jídlo se poté, co bylo nabídnuto bohům, rozdělí na tři části. Jedna část se odloží nad místo, kde spí muž, který má jít na cestu. Tím je toto místo pod ochranou bohů a zbraňuje špatným snům, které by mohly narušit cestu. Druhý díl se dá do nádoby a sní se v okamžiku, kdy muž opouští dlouhý dům. Třetí část si muž bere s sebou a sní ji první noc v cíli cesty. Toto trojí dělení zajišťuje bezpečnost, dobré zdraví a ochranu muže a jeho duše po celou dobu *bejalai*.

Modlitba za přízeň bohů během *bejalai* může vypadat následovně:

Nyadi aku tu miao orang ka deka bejalai baka ka lemai tu;
Nyadi tu pia mega ngaga keduran, ngaga piring, ngaga ading;
Ngaga tumpi, ngaga asi, ngaga tuak piring arak;
Nya tu pia ga miao orang ka deka bejalai;
Iya ka pegi ngiga duit, ngiga ringgit ngiga wang;
Ngaiga jubung, ngiga tawak, ngiga nyarak;
Iya pia mega enti diau di menoa orang;
Ngambi ka iya bulih duit, bulih ringgit, bulih wang,
bulih jubang;
Ngambi ka iya lantang Semany, ngambi ka utai mudah gerah;
Ngambi ka iya bidik lansik diau di menoa orang;
Ngambi ka iya betuah belimpah,
Nyadi pia enda angus ngaga enggau piring pedara,
Laban tu enggau asi, enggau piring ai;
Iya ka ngangau ka Petara aki, Petara ini; Petara apai, Petara indai;
Ngangau ka kita ari tuchong ari larong, ari sungkop, ari paut;
Minta tulong, minta pandong, nyadi seharitu, iya nurun pegi;
Nurun belelang, nurun besarang, nurun bejalai, nurun nemuai;
Pia mega minta diri chelap, minta diri gerai, nyamai.

Tento večer mávám tímto kohoutem v modlitbě za tohoto muže, který je připraven na bejalai. Obětuujeme také rýžové koláče, rýžové víno a arak. Mávám pro požehnání toho, jenž se vydává na cestu. Jde si pro peníze, pro majetek, pro bohatství.

Hledá cennosti, které se budou dědit, gongy, poklady. Ten, jenž bude žít v cizí zemi, nechť dosáhne bohatství, majetku a pokladů. Nechť je zdravý a šťastný, nechť všechny věci a majetek mu přijdou do cesty; aby byl nahodilý v cizí zemi; požehnání všemu, co bude konat. Možná toto mé zpívání nebude k ničemu, protože zde obětuujeme pokrmy a nápoje. Zde kývám bohům našich otců, bohům našich rodičů... Volám, abyste sestoupili z vrcholů hor; vystoupili z nížin údolí a vyšli ze svých jeskyň; žádám o vaši pomoc, žebrám o váš doprovod. Tento muž se vydává na cestu a začíná. Kéž se mu vyhýbají všechna neštěstí a kéž se těší dobrému zdraví.

Někdy se pořádá malá slavnost – *gawai*, při níž je obětováno prase a z jeho jater se čtou znamení. Všechna tato opatření se provádějí proto, aby se vytvořil „duchovní“ štít pro zdraví a úspěch muže podnikajícího *bejalai*.³²

To, že se slavnost koná tři dny před plánovaným začátkem cesty, je především z toho důvodu, kdyby se některému ze zúčastněných nebo dokonce muži, jenž má nastoupit *bejalai*, zdály špatné sny. Jeden nepříznivý sen není ještě důvodem k odložení cesty, protože další dvě noci mohou být sny příznivější. Pokud však po celé tři noci přicházejí pouze nepříznivé sny, muž nastupující *bejalai* se přemístí po proudu řeky do provizorního přístřešku, kde čeká na příznivá znamení z letu ptáků. Pokud se stále opakují nepříznivé sny a znamení ptáků také nevěští nic pozitivního, pak je cesta odložena a čeká se na další příhodný čas.

Během doby, kdy je muž na cestě (zhruba po pátém měsíci), se také koná malá slavnost slavnost/obětování bohům (*piring*). Při ní se obětuje za duši muže a žehná se jí.

³² Slova mého informátora z kmene Iban

*Nyadi aku ngaga keduran ka anak aku,
ka udah bejalai nyau nemaui,
nyau belelang nyau karang,
Aku ngaga keduran ka anak di menoa orang
Nyadi nuan pia ga piring ngasoh nitih,
ka anak aku ka din ga,
Ngambi datai din iya nemu endor,
Penudok nemu alai penindok,
Nemu ruang nemu pangang
Ngagai tikai ngagai ruai iya
Ngulih ka duit lalu tulih ka pengeraja,
Meli dumbak, meli tawak...
Meli grenong, engkrumong, bendai, penyarai,
Ngambi ka rendai salai tumpi asi awak ka bisi datai ba,
Iya ga... semoa utai baka piring ading,
Chelap lindap senang lantang meh din.*

*Konám tento keduran pro svého syna, který je daleko,
na cestě, bejalai,
keduran pro něho, jenž je v cizí zemi.
Proto tyto obětiny ho budou následovat.
Znají místa, kde spí a kudy chodí.
Znají jeho pokoj, jeho podložku na spaní a jeho verandu.
Kéž mu pomohou dojít bohatství a majetku,
aby mohl koupit bubny, gongy a tradiční věci, které se budou dědit.
Nechť jej tato obětiny rýže a rýžových koláčů obohatí,
tak aby tam, kde je, byl v bezpečí, klidu a v míru.*

Návrat muže domů je důvodem pro uspořádání slavnosti *gawai*. Buď se jedná o menší slavnost *sandau ari*, nebo větší *kelingkang*. Při nich se

jednak vítá zpět muž a jeho duše, děkuje se bohům za jejich přízeň, a
jednak se oslavují všichni jeho rodinní příslušníci, kteří na něj čekali.

Při návratu se recitují následující verše:

*Oh tu pedara aku,
Nyelamat ka anak aku,
ka baru pulai bejalai
Datai ari kelang datai ari sarang,
Datai ari bejalai,
Datai ari nemuai,
Ari menoa orang,
Mai duit mai ringgit,
Mai wang.*

*Nyadi semua utai ka ulih anak tau berkat,
Asoh teguh asoh kukuh,
Utai ka di beli iya nya tadi,
Semua utai berkat magang,
Duit baka nya ga senang lantang anak aku.³³*

*Oh, zde jsou mé obětiny,
jako poděkování za návrat mého syna,
který se právě vrátil z bejalai,
z pekla a ze sítí.
Zpátky z bejalai, z návštěv,
ze země jiných
a s penězi.*

*Kéž všechny věci, na které si vydělal,
se hromadí;
věci, které koupil,*

³³ Kedit 1993:32

*necht' jsou pevné a dlouho vydrží,
a také i peníze ať slouží k prosperitě mého dítěte.*

O tom, kdo po návratu nezorganizuje slavnost, se říká, že nebude dlouho žít, bude strádat, propadne šílenství, či dokonce rychlé smrti. Každý by proto měl uspořádat byt' malou a finančně nenáročnou *gawai – sandau ari*. V případě, že se muž z cest vrátí s podlomeným zdravím nebo nebyl úspěšný, koná se slavnost *betambak bulu*. Při ní se vzývá sedm bohů, aby „sešily“ potrhanou duši a opevnili jí. Číslo sedm se vztahuje k sedmi duchovním silám, které by úspěšný muž měl mít: sílu toho, kdo je statečný (*bulu orang ka berani*), toho, jenž je schopný vést bitvu (*bulu orang ka tau serang*), toho, jenž si užívá dlouhý život (*bulu orang ka gayu*), toho, jenž je schopen dosáhnout věcí/bohatství (*bulu orang ka tulih ka utai*), toho, jehož se nedotkne černá magie (*bulu orang ka enda ulih empa ubat*), toho, který nemůže být zničen démony (*bulu orang ka enda ulih empa antu*) a toho, který je bohatý a mocný (*bulu orang ka raja*).

Na *bejalai* se vydávají tradičně pouze muži. Podle Ibanů pouze žena nízké reputace se může vydat na cestu. Musí však počítat s tím, že se na ni bude nahlížet jako na prostitutku či ještě hůře, že se vydala hledat manžela. Podle Ibanů je na cestě mnoho příležitostí pro práci mužů a oproti tomu velmi poskrovnu pracovních příležitostí pro ženy. Jejich místo je při práci v dlouhém domě. Pokud ovšem jde skupina vdанých žen, které doprovázejí své muže, nebo neprovdané dívky, které jsou doprovázeny někým z rodiny, pak není žádný problém a na ženy nepadá žádná hanba. To se ovšem stává velmi zřídka.

Protože jsou muži vyloučeni z prací na rýžových polích (kromě fyzicky těžkých prací, které jsou potřebné většinou zpočátku zemědělského roku), mají víceméně zhruba od září října naprosté volno na cestování. Návrat se většinou snaží směřovat na dobu žní, tj. na květen/červen.



Mladí muži při dřevařských pracích na *bejalai*.

Foto autorka



Muži na *bejalai* pracující v přístavu.

Foto autorka

4. 2. Předměty zájmu během *bejalai*

Dříve, ještě však v 70.–80. letech 20. století, kdy se *bejalai* podnikala na území jiných kmenů, nikoli však cíleně pro nalezení práce, vedla cesta dlouho skrz džungli. Cestou muži sbírali nejrůznější vzácné produkty pralesa, které bylo možné buď vyměnit nebo zpeněžit. Sběr těchto produktů byl často i důvodem cesty. Mezi vyhledávané produkty patřila například gutaperča, rattan, jedlá ptačí hnízda, bezoárové kameny, zobák zoborožce aj. V pralesě bylo pochopitelně velmi náročné přežít, proto byl post vůdce velkým závazkem. Byl to většinou muž, jenž rozuměl znamení ptáků a rozpoznal zvuky pralesa, znal veškerá tabu, tak aby například nevědomky nerozhněvali nějakého boha, který by jim mohl ublížit. Musel být schopen udržet směr vytyčené cesty, nalézt zdroje potravy a bezpečné místo k přenocování, vědět, kde nalézt žádoucí produkty aj.

Bejalai je především kulturní instituce. Přesto je zajímavé podívat se, z jakého důvodu dnes muži podnikají *bejalai*. Podle mých výzkumů jsou tři základní důvody: kulturní (30 %), ekonomické (40 %), psychologické (20 %) a jiné (10 %). Pochopitelně většina mužů má důvodů několik, a nikoli pouze jeden.

Mezi „kulturní“ řadím ty, kdy dotazovaní odpověděli, že „si přejí poznat jiné kraje“, „následování příkladu otců a kamarádů“, „je lepší poznat cizí kraje sám než o nich pouze slyšet“, „již je znuděn z života v dlouhém domě“, starší muži říkali „když jsem viděl ty, kteří se vraceli, jaké měli krásné tetování, zlaté zuby a jiné, musel jsem jít taky“.

Ekonomické důvody jsou zřejmé – touha koupit si materiální věci, oblečení, nábytek atd., nechat se najmout na práci, protože v jejich vesnici se za práci neplatí aj.

Mezi nejčastější psychologické důvody patřila odpověď, že by se styděli před ostatními, pocit neužitečnosti ve vesnici, závist a touha/soutěživost mít věci, které mají jiní.

Je třeba také poznamenat, že důvodem pro *bejalai* mohou být i sociální problémy jako neshody mezi manžely, pro mladší pak útěk před ženou, kterou přivedli do jiného stavu, ale se kterou se nechtějí oženit, rebelie a vzdor proti starším/rodičům, neúspěch ve škole atd.

Žádoucí pochopitelně je, aby se muž vrátil s úspěchem, tzn. s penězi. Pokud se vrátí „s prázdnýma rukama“ či se špatnou pověstí, znamená to společenské stigma a neúspěch pro celou jeho rodinu – *bilik*. Proto starší a zkušenější muži dávají těm, co se vydávají na cestu, rady, které jsou skutečně míněny velmi upřímně. Hanba při neúspěchu totiž padá na široké rodinné příbuzné. Mezi radami může zaznít, aby se muž vylékal nadměrného pití alkoholu, hazardních her, kohoutích zápasů, střídání žen, podvodů a lhaní, praktické rady jak cestovat pralesem atd.

Důležité jsou také informace o adresách nejrůznějších blízkých či vzdálenějších příbuzných a jiných Ibanech, kteří jsou ve světě (jedná se především o malajskou část Bornea – Sarawak, Sabah, Brunej a Singapur). V těchto místech se Ibani na *bejalai* také sdružují a pomáhají si navzájem nalézt příležitostná zaměstnání. Zde mohou přespat a vyřídit si potřebné cestovní doklady. V těchto místech se také často pohybují agenti nejrůznějších společností, které muže najímají na práci.

Oblasti, ve kterých se muži na *bejalai* nejvíce zaměstnávají, jsou zejména práce na naftových polích (Shell Oil Company), ilegální či legální těžba dřeva, nejrůznější zemědělské podniky (sklizeň gumovníků, tabáku a kokosu). Není také výjimkou, že se mladí muži nechávají najímat na určitou dobu do vojenských jednotek (zejména malajských).

Kromě toho stále zbývá velký počet mužů (zhruba 60 %), kteří si práci shánějí individuálně. Ti jsou závislí skutečně na nejrůznějších informacích a pomoci kamarádů (zhruba 35 % z nich). Zbýlý počet mužů se vydává za práci na vlastní pěst. Mezi pozice, kde se mohou uplatnit, patří například řidiči, malíři, zedníci a dělníci na stavbě, podlahoví pokrývači, mechanici, nájemní lovcí zvěře v pralese.

Vzhledem k charakteru práce – jedná se většinou o nekvalifikovanou práci – není plat těchto mužů příliš vysoký. Faktem také je, že jen skutečně

několik málo jedinců má ambice dosáhnout významnějšího postavení. V práci setrvávají v rozmezí několika měsíců po zhruba dva roky a potom se vracejí domů.

Nejčastější práce mužů na *bejalai*

	Počet mužů	%
státní sektor	12	5,6
dřevařství	48	22,4
naftový prům.	18	8,4
nájemná práce/malé podniky	19	8,8
stavební práce	42	19,6
vojsko/policie	7	3,3
obchodníci	3	1,4
nájemní lovci	5	2,3
pomocná práce	50	23,3
ostatní	10	4,7
Celkem	214	100

Volný čas muži na *bejalai* tráví většinou na ilegálních kohoutích zápasech, touláním se po městě, společným popíjením alkoholických nápojů – což je více rituální a skutečně společenská záležitost (problém klasického alkoholismu se nevyskytuje příliš často), lovem a rybařením. Posledních deset let se také více rozšiřuje užívání moderního stylu odpočinku, jako je návštěva kina či nočních klubů. Většina mužů, zvláště jsou-li na první cestě, se snaží co nejméně utrácet vydělané peníze. Jakékoli případné další vzdělávání, společenské a sociální aktivity jsou naprostou výjimkou. Domů se vracejí nejčastěji s finanční hotovostí, za kterou nakupují věci potřebné pro jejich domov v dlouhém domě. Z důvodu náročného transportu většinu věcí nakupují na tržištích co nejbliže domovu. Jedná se o oblečení, náramkové hodinky a jiné věci osobní potřeby. Pro svůj *bilik* pak nakupují například matrace, nábytek, televizory, rádia, ruční

motorové pily a také věci, které se později stávají předmětem dědictví jako gongy, staré čínské zásobnice, šperky. V současnosti však význam těchto předmětů ustupuje do pozadí a více se upřednostňují nástroje (motorové pily, lodní motory atd.).

Délka pobytu na *bejalai*

	Počet mužů	%
0 – 6 měsíců	48	22,4
6 měsíců – 2 roky	106	49,5
3 – 4 roky	20	9,3
5 – 6 let	10	4,7
7 – 8 let	3	1,4
9 – 10 let	5	2,3
více než 10 let	7	3,2
ostatní	15	7
Celkem	214	100

Padesát procent mužů podniká *bejalai* v rozmezí mezi 16. až 27. rokem věku. Zhruba 10 procent podniklo cestu před 16. rokem, několik po 27. roce. Nikdo však svoji první cestu nepodnikl po 40. roce věku. Průměr je necelé 3 *bejalai* na jednoho muže ve věkovém rozmezí 16 až 40 let.



Muži trávící volný čas hraním hazardních her během *bejalai*.
Foto autorka



Kohoutí zápasy velmi oblíbené mezi Ibany.
Foto autorka

4. 3. Dopad *bejalai* na komunitu

V době, kdy muži jsou na cestách, sestává ibanská vesnice převážně z žen, dětí a starších lidí.

Zdá se, že nepřítomnost mužů nejvíce pociťují děti. Při mých rozhovorech si stýskaly, že jejich otcové nejsou doma, aby s nimi mohly dělat nejrůznější práce, jako je sběr dříví na oheň, pomáhat jim při pracích mimo dům, chodit s nimi do lesa, a starší chlapci pak zvláště pociťují handicap, že nejsou svými otci zasvěcováni do speciálně mužských prací, jako je rybolov, lov v pralese aj. Přítomnost mužů postrádají i při pouhém posedávání na společné verandě, kde si večer povídají a vyprávějí příběhy a kde mužský element výrazně chybí. Pro chlapce je skutečně důležité sednout si k otci do klína a poslouchat jeho vyprávění. Pociťují závist, když vidí, že někdo jiný je vedle svého otce, který vypráví, a ostatní ho s napětím poslouchají. To jim dodává kuráž a jsou na své otce hrdí a otcové jsou pro ně příkladem.

V nepřítomnosti otců se děti logicky více přichylují k matkám, které doprovázejí na pole a snaží se pomáhat při nejrůznějších pracích. U chlapců jsem pak několikrát zaznamenala, že vyjádřili sympatie a obdiv ke svým matkám, které zastávají i fyzicky náročné, mužské práce.

Chlapci vidí, že muži ze svých cest přinášejí peníze, které jim umožňují zakoupit nejrůznější věci – i školní pomůcky a oblečení – a proto se snaží co nejdříve přispět do rodinného rozpočtu. Vzhledem k tomu, že školní vzdělání není pro Ibany to nejdůležitější, je velmi časté, že již desetiletí chlapci chodí za školu a snaží se vydělat peníze. Častá absence ve škole je ale i způsobena tím, že děti musejí pomáhat matce při sklizni rýže a při nejrůznějších domácích pracích. Tím vzniká malý kruh – muži odcházejí na *bejalai*, aby sehnali peníze, protože nemají dostatečnou kvalifikaci k získání pravidelné práce v blízkosti domu, a v důsledku jejich nepřítomnosti jsou děti nuceny pomáhat v domácnosti, nemají možnost ukončit řádné formální vzdělání a dosáhnout lepších pozic než jejich otcové – a budou nuceny se z finančních důvodů vydávat na cesty.

Nicméně děti samy muže a své otce na *bejalai* obdivují a podporují a chlapci se těší, až budou ve věku, kdy budou moci sami jít na cesty.

Ženy při hovorech o významu *bejalai* a jeho dopadu na komunitu nejčastěji upozorňují na negativní efekt, který to má při výchově dětí. Také například jako negativní pociťují to, že v nepřítomnosti muže nemá žena možnost získat pro děti kvalitnější potravu, proto je jejich jídelníček poměrně jednostranný a sestává pouze z rýže a občas nějaké zeleniny. Naprosto chybí ryby, maso a i pestřejší zelenina a ovoce. Ženy tradičně nechodí na lov či rybolov, navíc na to nemají ani potřebný čas. Často se stává, že děti, jejichž otcové jsou nepřítomni, chodí potají k sousedům, kde žebrají o lepší jídlo. Čímž se některé ženy stydí za své děti, které není možno ohlídat, a za to, že jim nejsou schopny zabezpečit potřebnou kvalitní stravu, a na druhé straně je nevole u žen, které jsou nuceny krátit svým vlastním dětem jídlo a nabídnout je jiným.

Ženy si také uvědomují, že děti, jejichž otcové jsou nepřítomni, ztrácejí respekt k autoritám a občas i k nim samým. Zvláště chlapci jsou prý více zlomyslní, hádaví a líní. „Když tu není jeho otec, tak nemá k nikomu žádný respekt.“ Děti, které jsou již od velmi útlého věku vychovávány pouze matkou, jsou prý náchylnější k pláči než ostatní. Pokud je jejich otec nepřítomen a rodina je finančně málo zajištěna, značně trpí, protože nemají žádné hračky na hraní, kapesné, a navíc nemají oporu v otci, který by je ochránil, když se jim ostatní děti smějí a urážejí je. Takové děti jsou podle žen mnohem závistivější, soutěživější a agresivnější. Přestože tyto vlastnosti by byly dříve velmi žádané, dnes to ženy nahlížejí jako handicap.

Všeobecně jsou ženy mnohem přizpůsobivější rychle se měnícím podmínkám společnosti a společenských potřeb. Vidí význam vzdělání, a přestože svoji roli vnímají stále jako podpůrnou a spíše praktickou (ve smyslu zajištění rýže a tím i zabezpečení přežití rodiny), jsou velmi aktivní při jakékoli změně a iniciativní při aktivitách směřujících vně komunity. Jsou velmi flexibilní při vyjednávání s úřady, rychle se učí nových věcem a v nově nabízených možnostech se rychle orientují a zaměřují se na ty,

kteřé jsou z dlouhodobé perspektivy výhodné – motivují děti, aby se učily novým řemeslům, vstupují do nejrůznějších organizací, informují se o cenách, o nových plodinách, které by mohly pěstovat, o možnostech pojištění a například i mnohdy potají uzavírají smlouvy o dlouhodobém pronájmu rodinných pozemků nejrůznějším komerčním společností (muži je většinou rovnou prodají, což sice přinese okamžitý finanční obnos, ale s přihlédnutím k možnostem a lokalitě půdy to většinou nejsou ceny, které by byly adekvátní).

Na druhou stranu je stále velké procento dětí, které se díky tomu, že jsou jejich otcové na *bejalai*, stávají samostatnější. Matky toto většinou komentují s hrdostí, ale zároveň i s jistou úzkostí a obavami, protože tyto děti jsou sice odvážnější, ale také rychleji odcházejí do města na krátké tajné výlety, kde se dříve seznamují i s krádežemi, hazardem a jinými nástrahami. Tím, že jejich snahou je získat rychle nějaké peníze a tím, že jsou mnohdy velmi duševně a morálně nevyzřelé, jsou příchylé k jakékoli špatnosti. Touha získat peníze je motivována tím, aby se vyrovnaly ostatním dětem, které mají otce doma (který je zabezpečí), nebo dětem z rodin, které jsou finančně lépe zajištěny.

Některé ženy se při výchově dětí v nepřítomnosti manželů obracejí na pomoc sousedů a jiných rodinných příslušníků – zejména strýců a dědečků.

Samotné ženy mají k otázce *bejalai* velmi ambivalentní postoj. Všeobecně jej schvalují a akceptují. A to i přesto, že na ně nakládá mnohem více práce. Důvodem je to, že finance, které muž vydělá, dokážou zajistit jejich samostatnou jednotku v dlouhém domě (*bilik*) a zajistí děti ve škole. Nejvíce však upřednostňují získání nových předmětů do domácnosti. Výrazným motivem je také zvýšení sociální prestiže v rámci komunity.

To, že *bejalai* schvalují, však neznamená, že jej podporují. Všeobecně lze konstatovat, že *bejalai* přijímají pouze a výhradně jako příležitost pro získání peněz („dovolují, ale rozhodně nepodporují“). Několik žen se mi i svěřilo s tím, že se snažily své muže od cesty odradit, ale naprosto bezvysledně. Mnohé z nich totiž říkaly, že muži sice na cestě nějaké

peníze vydělají, ale jejich hlavním motivem, proč chtějí odejít, je touha po poznání jiných končin a dobrodružství. To je pro ženy dnes již těžko akceptovatelné. Touha pro dobrodružství v očích žen již naprosto postrádá kouzlo a nahlížíjí to prostě jako sobecké poflakování se. Ženy se dnes při mnoha příležitostech samy dostávají mimo domov a jejich konfrontace s okolním světem jim dává za pravdu, že kdyby se muž často jen trochu snažil, mohl by získat pravidelnou práci i poblíž domova či jinak získat finanční prostředky, aniž by se vydával na několikaměsíční či několikaletou cestu. Nebývá také až zase takovou výjimkou, že muž odejde a již se nevrátí. Dříve to bylo naprosto ojedinělé a muži se téměř ve 100 % vraceli zpět (pokud nedošlo k úrazu či k úmrtí). Dnes je pro mnohé muže život v jiných městech lákavý, a toho si jsou ženy vědomy.

Největší zátěž při absenci mužů, jak již bylo zmíněno, ženy pociťují v nárůstu práce, která je na ně nakládána. Zvláště na poli pro ženy, které žijí mimo dlouhý dům, ve kterém vyrůstaly, je práce velmi náročná, a to nejen fyzicky. Pro ty, které jsou v domácím dlouhém domě, je běžná vzájemná výpomoc rodičů či ostatních pokrevních příbuzných *bedurok* (ibanský systém výpomoci). Ty, které jsou v domě svých mužů, jsou často odkázány samy na sebe nebo si na výpomoc musí někoho najmou, což je pochopitelně finančně náročné a projeví se to na rodinném rozpočtu.

Kromě jiného ženy také přiznávají, že během mužovy nepřítomnosti strádají. Jsou častěji nemocné z přemíry fyzické práce a výchovy dětí a vyčerpané. Asi třetina z dotázaných žen (cca 30 žen) pociťuje jako největší nevýhodu právě svou neschopnost zastat i mužské práce, a z toho důvodu jsou často fyzicky nemocné. Tím, že i děti musejí pomáhat, projevuje se to také na jejich zdraví.

Po dobu *bejalai* ženy, ať už se jedná o manželky, či matky, dodržují určitá opatření, která poněkud upravují jejich denní rutinní aktivity. Tato opatření mají zabránit mužově neúspěchu či zabránit jiné nepřízni. V době jídla je například nepřítomným mužům dáván talíř rýže stranou, aby na cestě nestrádali hladem. Žena si také během dne nikdy nelehne, aby muž nebyl malátný, a nepoužívá vonné květiny, aby nepřilákala na muže

nepřítele a jeho hněv. Na jedné straně to svědčí o propojenosti obou pohlaví a jejich činností, na druhé nám to ukazuje, že mužská činnost je pro komunitu důležitější.

Kombinace únavy a nemoci žen a jejich dětí právě v době nejnáročnějších prací na poli (sklizeň a příprava nových polí) je nejčastěji uváděný důvod nesouhlasu žen s *bejalai*.

Několik žen také přiznalo, že v době mužovy nepřítomnosti se cítí osaměle a stýská se jim. Častěji se také začíná vyskytovat nevěra a rozvod, jehož důvodem je právě mužova dlouhá nepřítomnost. Ještě v padesátých letech 20. století bylo zaznamenáno mezi Ibany pouze 11 případů rozvodu, kde byla jako důvod udávána *bejalai*, která byla příčinou ženiny nevěry.³⁴ Dnes se toto číslo rapidně zvyšuje.

Nejsou ojedinělé ani případy, kdy se muž na cestě podruhé ožení, aniž zruší předchozí sňatek. Takovéto přečiny jsou trestány podle ibanského zvykového práva. Obvykle to dnes bývají peněžité tresty, jež jsou ukládány muži a i jeho budoucí ženě, kteří musejí vyplatit bývalou ženu, případně i děti z prvního manželství. Výše peněžitého trestu není pro Evropany nijak vysoká a pohybuje se v rozmezí několika stovek eur.

Pokud se muž z cest dlouho nevrací, může se žena obrátit na státní úřady, které zvláště v Indonésii a Malajsii mají speciální oddělení pro takovéto případy.

Pohled celé komunity na *bejalai* je dnes také poněkud rozpačitý. Na jedné straně je *bejalai* žádoucí pro mladé muže kvůli zkušenosti a jako zdroj financí. Na druhou stranu je již zřejmý a sledovatelný efekt na přerozdělování pracovních povinností a společenských rolí, který má negativní dopad na celou komunitu.

Dříve byli muži zodpovědní za bránění komunity a získávání nových polí pro kultivaci rýže. Ženská role pak byla věnovat se pěstování rýže a zajistit dostatek rýže pro *bilik*. Dnes se naprosto smazávají rozdíly mezi mužskou a ženskou prací, které se prolínají, či spíše mužská fyzická práce

³⁴ Tyto informace jsou čerpány z „Lubok Antu District Office“, spis Q-9/2, 1959.

se přesouvá na ženy. Sociální kontrola komunity tak začíná poněkud regulovat podmínky pro *bejalai*. Následující tabulka uvádí současné normy, které jsou nepsaným žádoucím ideálem – nikoli však dodržovaným.

Žádoucí pro <i>bejalai</i>	Nežádoucí pro <i>bejalai</i>
1. mladí muži	1. starší muži, kteří by tím zanedbali své pracovní povinnosti v dlouhém domě
2. svobodní muži	2. ženatí muži, kteří by zanedbali své manželské a otcovské povinnosti
3. krátké časové období	3. dlouhé časové období
4. posílání peněz	4. nezasílání peněz, čímž se rodina v dlouhém domě stává závislá na pomoci jiných nebo strádá
5. návrat s materiálními věcmi nebo s hotovostí, což bylo důvodem odchodu	5. vrácení se bez peněz či bez jiných předmětů, což je nahlíženo jako pouhá ztráta času a lehkovážnost
6. pozvednutí společenské a sociální úrovně jména rodiny	6. ztráta dobrého rodinného jména a degradace na společenském a sociálním žebříčku

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že dnes ideálním mužem, který by se měl vydat na *bejalai*, je mladý, svobodný muž bez závazků, který odejde na krátkou chvíli a bude posílat domů pravidelně peníze nebo se vrátí s patřičnou výší v hotovosti či s předměty pro *bilik*. Naproti tomu je nevhodné, aby se na *bejalai* vydal ženatý muž se závazky. Na toho by se dnes mělo nahlížet jako na nezodpovědného vůči rodině a komunitě

všeobecně. Takový muž je především v očích žen nevyzrálý a neschopný postarat se jiným způsobem o rodinu.

Nutno poznamenat, že stále významným faktorem pro *bejalai* je společenská prestiž. Vzhledem k faktu, že kmen Iban je jedním z největších na ostrově s počtem několika tisíc příslušníků, kteří žijí v mnoha dlouhých domech, není prestiž omezena pouze na domovský dlouhý dům. Každý rodič/manželka jsou hrdi, slyší-li vyprávět svého syna o dobrodružstvích, která prožil na *bejalai*, a o životě, který vedl. Ještě více jsou však potěšeni, když příběh jejich syna/manžela je znám i v jiných vesnicích a jejich rodové jméno je drženo v úctě a vážnosti mezi všemi příslušníky kmene Iban.

4. 4. Dajakové

Označení Dajak je evropského původu. Jsou jím souhrnně označováni lidé žijící ve vnitrozemí ostrova Kalimantan, kteří ještě donedávna měli svá animistická³⁵ náboženství a dnes jsou většinou christianizovaní. Náboženství je proto hlavním znakem odlišujícím je od ostatního obyvatelstva. Označení Dajak má dodnes jistý pejorativní nádech ve smyslu divoch, pohan, primitiv. V této práci je tohoto označení používáno vzhledem k nedostatku jiného, vhodnějšího termínu. Kromě Dajaků žije na Kalimantanu obyvatelstvo, které se označuje Malajú. Malajú mohou být konvertité z řad původního obyvatelstva nebo muslimové nekalmantanského původu. Dalšími obyvateli ostrova jsou Číňané a malé skupinky přistěhovalců. Celkový počet obyvatel ostrova se udává necelých 10 milionů.³⁶ Z tohoto počtu připadají tři čtvrtiny na původní, dajacké obyvatelstvo, z něhož velká většina žije ve vnitrozemí a jen malé skupiny nebo jednotlivci žijí asimilováni s Malajú v pobřežních oblastech. Dajaků je několik desítek kmenů. Badatelé je rozdělují do několika skupin, přičemž kritéria jsou mnohdy velmi odlišná. Tato kritéria mohou být například geografická, lingvistická, kulturní apod.³⁷

Většina badatelů se shoduje na rozlišení několika největších kmenů žijících na ostrově, které tvoří samostatné skupiny. Jsou to nomádské kmeny Punan, Lun Dayeh a Lun Bawang v severní části východního Kalimantanu, Kajan a Kenyah v centrální a východní části ostrova, kmeny Ngaju a Barito v jižní části, kmeny Iban v západním Kalimantanu a Sarawaku a kmeny Land Dayak v severozápadní části ostrova.

Jednoznačně bychom měli odlišit dva typy kmenů, jež se na Kalimantanu vyskytují. První skupinu tvoří kočovné kmeny žijící hluboko ve vnitrozemí (geograficky) a kmeny, které žijí usedlým způsobem života. Mezi

³⁵ Animismus – z lat. anima, duše. Víra v existenci nadpřirozených sil a bytostí, které jsou v nějaké podobě obsaženy ve všech jevech a předmětech tohoto i nadpřirozeného světa a které mohou přímo i nepřímo ovlivňovat lidské jednání. Poprvé uvedl E. B. Tylor v *Primitive Culture*, London, 1871. Tento termín převzal z medicíny, ale dal mu jiný obsah.

³⁶ viz Encyklopedia Britannica z roku 1966.

³⁷ srovnej např. Klausen, A.M. *Basket-work ornamentation among the Dayaks*. Oslo: Forenede Trykkerier, 1957.

nomádké kmeny souhrnně označované jako Punan patří například Penan, Bukat, Bukit, Bekatan aj. Tyto kmeny žijí v provizorních obydlích, která si staví z dostupných přírodních materiálů. Živí se lovem, k němuž používají foukačky s otrávenými šípy, a sběrem. Jejich umělecká produkce nedosahuje takové kvantity a kvality,³⁸ jako je tomu u usedlých kmenů.

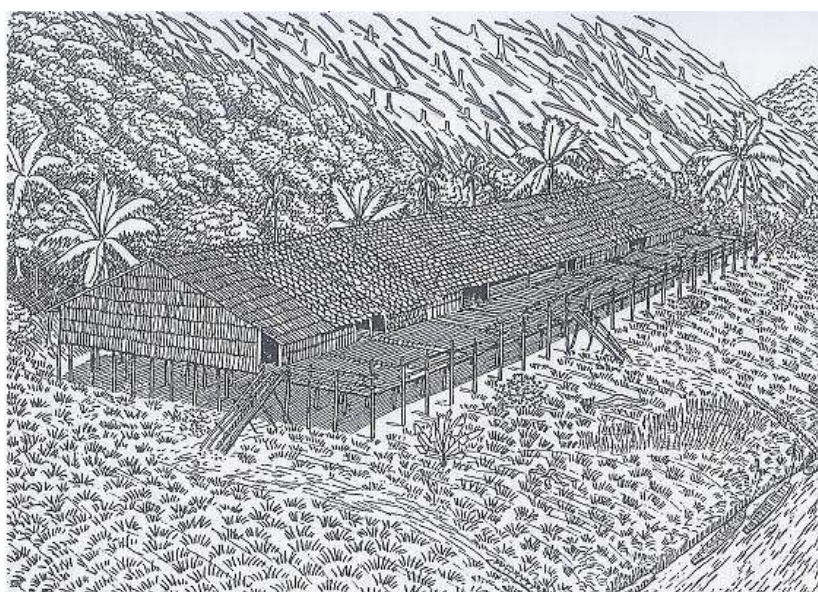
Druhá skupina kmenů si staví stálá obydlí – dlouhé domy (*rumah panjang*) – na březích řek. Většinou celá vesnice sestává pouze z jednoho dlouhého domu. Tyto usedlé kmeny Dajaků jsou kopaničáři. Živí se lovem, rybolovem a pěstováním rýže na nezavlažovaných polích, která se nazývají *ladang*. Půdu získávají vykloučením a vypálením pralesa („slash and burn“). Na *ladangu* se rýže pěstuje jednu až dvě sezony, pak se pole nechá osm až patnáct let neobdělané a poté se znovu vypálí další kus pralesa. Tyto kmeny Dajaků loví hlavně divoká prasata, která jsou považována za velkou lahůdku a nesmí chybět při žádné oslavě či rituálu. Dalšími objekty lovu jsou nejrůznější druhy opic, ptáků, ještěrek apod. K lovu používají domestikované psy.

Jednotlivé kmeny se od sebe liší nejen svým kulturním zázemím a jazykem, ale i odlišnou sociální a společenskou strukturou. Některé kmeny jsou matrilineární nebo matrilokální, jiné patrilineární nebo patrilokální, některé velmi striktně dodržují společenské rozvrstvení (vyšší aristokracie, šlechta, svobodní občané a otroci). Nalezneme zde jak kmeny praktikující exogamii, tak kmeny praktikující endogamii. Jejich jazyky spadají do indonéské větve austronéské jazykové rodiny.

³⁸ Tato kritéria jsou poplatná evropskému pohledu a třídění, sami Dajakové by zřejmě měli odlišná hlediska.



Dlouhý dům. Kmen Obaloh.
Západní Kalimantan.
Foto autorka



Mapa dajackých kmenů na Kalimantanu.



Bernard Sellato 1990

4. 5. Lov lebek

Až do poloviny 20. století byl lov lebek jako kulturní a společenská instituce stále nekontrolovaně praktikován několika kmeny jihovýchodní Asie. Byl zaznamenán v těžko dostupných oblastech Tchaj-wanu, v Assamu, na Sulawesi a jiných ostrovech Indonéského souostroví. Mezi nejznámější kmeny v Indonésii, které praktikovaly lov lebek, patří především Kalinga, Naga, Ifugao a Toradža. Nejvíce však byl lov spojován s ostrovem Kalimantan. Existovalo mnoho příběhů o divokých Dajacích, s jejich foukačkami s otrávenými šípky a s meči – *parang*. Kvůli tomu také byli obyvatelé vnitrozemí Kalimantanu označováni za „divochy v džungli“.³⁹

Původně se lov lebek spojoval s kanibalismem a lidskými oběťmi⁴⁰, ale později byl v něm rozpoznán jiný, hlavní aspekt. Lov lebek zde zastupoval společenskou instituci a byl vysoce ritualizován. Byl spojen s fenoménem plodnosti, konkrétněji pak s úrodností polí a ženskou plodností.

Lidské trofeje a rýžové sazenice (*benih padi*) či úrodnost polí jsou neoddělitelně spjaty s válečnými výpravami a válečnou kořistí – lidskými hlavami. Lidské hlavy coby symbol plodnosti jsou také velmi silným symbolem mužské prestiže jako válečníka. To neplatí pouze pro jednu osobu, ale pro celou rodinu, neboť skrze lidské hlavy „posvěcuje“ sílu rýže (*padi*) a úrodnost rodinného pole.⁴¹

Spojitosť mezi lovem lebek na straně jedné a plodností či úrodností na straně druhé vedlo k moha antropologickým teoriím. Jedni argumentovali existencí kvazifyzického plodivého sídla v hlavě, jiní v tom viděli kosmický cyklus života a smrti či strukturální opozici dávání a brání života, touhu po zakomponování či spojení cizích lidí s vlastní komunitou a v případě Ibanů symbolický falický kult. Příčinou těchto teorií a závěrů byla jistě chybná interpretace (mnohdy z pozice vnějšího pozorovatele zakotveného v evropocentrických názorech) a mechanická idea kauzality, kde ke každé

³⁹ Davidson, Julian a Sutlive, Vinson H. Jr. – str. 153

⁴⁰ Sarawak Gazette 1909, Anonymus 1901:208

⁴¹ Freeman 1979:243

příčinně musí náležet i důsledek. Mnozí badatelé také tento kulturní fenomén značně marginalizovali jako aktivity zvyšující sebevědomí jedince nebo jako historické praktiky, které nejsou úzce spojené s charakterem této společnosti jako celku.⁴² Je však s podivem, že zatímco praktiky lovu lebek jsou již dnes minulostí, rituály s ním spojené jsou v modifikované podobě stále živé a aktuální.

Lov lebek je dědictvím Ibanů, které je stále přítomné ve svém poslání, přestože současné motivy rituálů s tím spojených jsou jiné. Stále se koná slavnost *gawai amat*, což je ve své podstatě velmi marnotratná a okázalá rituální slavnost, jejímž ústředním bodem je zvaní bohů a jejich nasycení. Podle tradice může být tato slavnost sponzorována pouze úspěšnými válečníky, těmi, kteří jsou na společenském měřítku v ibanské hierarchii nejvýše postaveni. V minulosti to byli právě ti, kteří byli v lovu lebek nejúspěšnější. Současná kritéria jsou poněkud odlišná – množství movitého majetku, politický vliv a vyšší dosažené vzdělání. Přesto ti, kteří tyto slavnosti pořádají, se identifikují se svými předky a navazují na jejich tradici tím, že pokračují v rituálech dříve spojených s lovem lebek a válečnými výpravami. Z tohoto hlediska je důležité nejen to, že se tyto slavnosti stále velmi aktivně konají, ale také fakt, že v očích Ibanů je tato slavnost stále prestižní a je v centru jejich žebříčku hodnotového systému. Proto je třeba brát rituál lovu lebek jako sociální instituci s velkou důležitostí.

Úspěšný bojovník byl ideál každého ibanského muže, ke kterému směřoval celým svým životem. V mýtech a hrdinných pověstech je nazýván *tau serang* – „ten, který zná, jak vést válku“. Takovýto muž požívá úcty a obdivu svých současníků stejně jako svých potomků, což je podstatou egalitářského systému.

„...Poté, co získá lidskou trofej, jsou mu potetovány ruce. Tím je jeho statečnost zviditelněná a trvalá. Při formálních a slavnostních příležitostech se tak těší přízni žen, je mu vyhrazeno důstojné místo na veřejných prostranstvích dlouhého domu, při slavnostech mu ženy horlivě

⁴² Needham 1976

nalévají palmové víno (*tuak*), zpívají mu oslavné písně a podněcují ho k dalším odvážným kouskům. ... Tento muž si také může vybírat budoucí ženu mezi nejatraktivnějšími dívkami. Oproti tomu muž, který je zbabělý a který nikdy nezískal žádnou hlavu, je ženami posměšně opomíjen.“⁴³

Získávání hlav nepřátel bylo tedy prostředkem, který muži zajišťoval individuální prestiž a sociální status v komunitě dlouhého domu. Zároveň se v očích druhého pohlaví stával žádoucím a získáníhodným manželem. Kromě toho je získávání hlav spojeno i s rituálním podtextem, kterému se budu věnovat.

Lov lebek nebyl spjat výlučně s Ibany, ale i s jinými dajackými kmeny. Na válečných výpravách, jejichž cílem bylo zničit dům jiného kmene, ukořistit cenné věci (staré čínské gongy, bubny, zásobnice, šperky atd.), získat novou půdu pro pěstování rýže a v neposlední řadě získat co nejvíce nepřátelských hlav, se podíleli výhradně muži.

Počtem získaných hlav stoupal muž na žebříčku společenské prestiže a zajišťoval prosperitu své rodiny a v globálu i celé komunity.

Vzhledem k rozdělení prací, kdy muži získávají půdu a ženy pěstují rýži, jsou oba tyto systémy nerozlučně spjaty. Aby se rodině dařilo, musí mít potřebnou úrodu rýže, která ji zabezpečí na další rok. Aby byla úroda dobrá, potřebuje nová pole, a tudíž ženy potřebují, aby muži nová pole získávali. Dříve byl boj jedinou možností jak získat nová pole, dnes jsou to finanční prostředky, které novou půdu umožní koupit nebo za které je možné si koupit potraviny.

Lov lebek je poměrně dobře zpracován v mnoha odborných i cestopisných knihách. V mnoha případech je také opředen jistým mysteriem a magií.

⁴³ Freeman 1979: 238

4. 6. Tetování

Tetování patří k nejnápadnějším výtvarným a rituálním projevům, které dajacké kmeny z Kalimantanu proslavily. Dodnes zdobí těla dajackých žen a mužů. V minulosti tetování nemělo pouze dekorativní charakter, ale úzce souviselo s rituálními a náboženskými praktikami jednotlivých kmenů. Snad i to byl důvod, proč tato technika vždy vzbuzovala velký zájem mezi badateli a cestovali přijíždějícími na Kalimantan. V současné době je situace poněkud jiná. Lze říci, že dnes se tetování používá víceméně jako dekorace těla. Upouští se od původních ornamentů, neboť ty korespondovaly především s tradičním lovem lebek. U mnohých kmenů tetování vymizelo zcela. Při studiu této techniky jsme proto odkázáni na zprávy pocházející z přelomu století a z prvních desetiletí 20. století. Vyčerpávající informace nám poskytl R. Shelford⁴⁴, který o tetování napsal rozsáhlou studii. V ní uvedl podrobné tabulky jednotlivých ornamentů používaných různými kmeny. Na tuto studii se odvolávají vesměs všichni badatelé, kteří se danou tematikou zabývají.

Tetování bylo rozšířeno mezi téměř všemi dajackými kmeny ostrova. Mezi kmeny, jež tetování nepraktikovaly vůbec anebo u nichž se vyskytovalo jen zřídka, se řadí kmen Punan, Maloh a Land Dajak⁴⁵. Všechny ostatní kmeny tetování samy aktivně praktikovaly. Jednotlivé kmeny, především početněji větší, měly své vlastní ornamente, ostatní používaly ornamente přejaté nebo různě modifikované. Například kmen Kajan, patřící mezi ty nejpočetnější na Kalimantanu, dosáhl v tetování vysokého stupně technické dokonalosti. Kajanové měli svá těla tetována na mnoha místech a tetování bylo pro ně velmi důležité. Byla tetována jak mužská, tak ženská těla, ale pokaždé z odlišných důvodů a na jiných částech těla.

Tetování těl mělo svá pravidla, která se musela dodržovat. Tetování mužů nebylo omezeno věkem a provádělo se v průběhu celého života. Většinou

⁴⁴ R. Shelford byl v prvních desetiletích 20. století kurátorem muzea v Sarawaku. Podnikl řadu výprav do nitra Kalimantanu a sebral mnoho informací o tetování. Vydal *Materials for a Study of Tatu in Borneo*. spolu Ch. Hosem, J.R.A.I. vol. XXXVI, datum vydání neuvedeno.

⁴⁵ Hose, Ch. a McDougall, W. vol. I. 1912: 245.

se začínalo již v chlapeckém věku. Ornamenty vytvořené v mládí odkazují na společenské postavení jedince a na jeho rodinný původ. Pozdější tetování v dospělosti bylo výhradně spjato s bojem a se získáváním hlav nepřátel. Například tetování vrchní strany ruky a prstů bylo vyhrazeno pouze pro hrdiny, kteří v boji získali hlavu nepřítele. Jestliže muž pouze zabíjel a nezískal žádnou hlavu, pak měl nárok na tetování palců u ruky, nikoli však zápěstí nebo ostatních prstů. Ornamenty vytetované na stehna byly také vyhrazeny pro ty, kteří získali hlavu nepřítele. Dalšími místy lidského těla vyhrazenými pro tetování byla zápěstí, předloktí, vrchní část stehen, prsa, ramena, hřbet ruky a prsty. Pro kmen Iban je kromě výše zmíněných partií těla typické tetování hrdla. Ne vždy všichni muži byli tetováni na všech zmíněných místech. Snad pokaždé ale byli tetováni na zápěstí. Toto tetování se nazývalo *lukut*, což je název označující i cenný korálek. Tomuto tetování byla přikládána veliká důležitost. Byl-li muž nemocný, pak se věřilo, že jeho duše odchází z jeho těla. Při uzdravení se do těla zase vrací. Aby se do budoucna zabránilo odchodu duše z těla, tak se toto místo tetovalo. Kouzlo se zesilovalo provázkem s navlečeným cenným korálkem (*lukut*), o kterém se věřilo, že je v něm ukryta magická síla. Ten byl omotaný okolo zápěstí. Ale šňůrka s korálkem se mohla přetrhnout a korálek ztratit, proto bylo důležité tetování na tomto místě těla. Tím bylo i kouzlo zesíleno a věřilo se, že tetování ochraňuje nejen duši od útěku z těla, ale že odvrací i jiná neštěstí.⁴⁶

Na předloktí a stehnech byl tetován vzor *asu*. Tento vzor je často zaměňován se vzorem psa. Má jisté zoomorfní rysy a u mnoha kmenů může být nazýván psem. Ale například u kmenu Kajan a Taman je motiv psa velmi prestižním vzorem a je zastoupen jako samostatný ornament, který je na první pohled velmi podobný motivu *asu*. Až při podrobnějším zkoumání jsou rozdíly ve formě zobrazení patrnější. Proto musíme být velmi pozorní, abychom tyto dva vzory neztotožňovali.

Asu může být také stylisticky upraven do podoby dlouhého zvířete nebo naopak se může vyskytnout ve formě hvězdic. Na předním svaly ramen a

⁴⁶ Hose, Ch. and McDougall, W. vol. I. 1912:248.

na prsou se tetovaly ornamenty ve tvaru rozet a hvězdic. Mnoho badatelů se kloní k názoru, že motiv rozety vznikl jako detail oka původně ze vzoru psa. Všeobecně se tento ornament označoval jako *jalaut*. Kromě tetování vzorů, které znamenaly statečnost a udatnost, se tetovaly i jiné, které znamenaly například zbabělost. Pro tento druh obrazců bylo vyhrazeno místo vzadu na krku. Mezi nejčastější patřil geometrický obrazec, například čtverec označující muže, jenž zběhl z boje.

Ženy byly také tetovány již od útlého věku. V jejich případě tetování zdůrazňovalo atraktivnost (kritériem byla krása fyzická a její sociální postavení) a jejich schopnost zastat domácí práce. U žen se více uplatňuje tetování jako symbol sociálního postavení. Ženy nesměly používat cyklických, figurálních a zoomorfních vzorů, které byly vyhrazeny pouze pro muže. Proto se upřednostňovaly vzory lineární sestávající z vodorovných a horizontálních čar hustě vedených, takže splývaly v jednu souvislou plochu. Nejčastější partie pro tetování byly předloktí, prsty u rukou a dolní část nohou od kotníku ke koleni. S tetováním se začínalo zhruba ve věku 11 let a ve čtrnácti letech byly nejdůležitější partie již potetovány. Hranice 14 let je obdobím, kdy dívka prochází jakousi iniciací (přestože u Dajaků není zaznamenán žádný speciální rituál pro tento přechod a jedinými obřady bylo to, když muž podnikl *bejalai* a žena utkala svou první textilii *pua*) a stává se ženou. V tomto věku je již schopna se postarat o vlastní domácnost, může se provdat a mít vlastní děti. Někdy se proces tetování zpomalil, a to například z důvodu nemoci či úmrtí v rodině. I zlý sen mohl přerušit proces tetování na několik týdnů. Bylo žádoucí, aby veškeré tetování na ženském těle bylo dokončeno do doby, než otěhotní. Poté už bylo nevhodné některé části těla tetovat. Také platilo, že dívka, která nebyla přijata dospělými ženami, aby ji zaučovaly v ručních a domácích pracích, nebyla hodna tetování. Mírnější sankcí bylo tetování pouze řídkými čarami. Tím žena ztrácela na atraktivnosti v očích společnosti, a především v očích mužů. Pro ženy také platí určitá tabu po dobu tetování, což u mužů není. Například nesmějí jíst maso varanů a sladkosti, které mají šupiny (například *Manis javanica*). Pro manžely žen

platily stejné zákazy do doby, než se ženě narodil mužský a ženský potomek. Jestliže měli pouze dceru, nesměli jíst maso ještěra do doby, než se u jejich dítěte začalo s tetováním. Pokud měli pouze syna, nesměli jíst toto maso do doby, než se stanou prarodiči. U žen se podle tetování také poznalo, jaké mají sourozence. Měla-li dívka pouze bratry, pak některé z jejího tetování nebylo spojeno. Měla-li bratry a sestry nebo pouze sestry, pak všechny linie na tetování byly spojeny a uzavřeny. Ženy ze severní části Kalimantanu pohlížely na své tetování jako na louče, které je dovedou do posmrtné říše. U těchto kmenů převládá názor, že žena je od přirozenosti hloupá, a proto může při posmrtné cestě snadno ztratit směr a zabloudit. Potom jí poslouží její potetované předloktí k osvětlení cesty⁴⁷. Ženy z jiné části ostrova zase věří, že jejich tetování jim po smrti umožní, aby byly poznány. Podstata této víry nebyla blíže prozkoumána.

Dříve směli provádět tetování pouze vybraní a zasvěcení jedinci. Hose a McDougall uvádějí, že to byly pouze ženy. Byly pod ochranou ducha, jehož si vždy před každou operací musely usmířit. Status těchto specialistů pro tetování byl dědičný. Dnes je situace jiná a tetování provádějí výhradně muži, a to bez jakéhokoli zasvěcení. Nástroje používané k tetování jsou velmi jednoduché. Sestávají ze dvou nebo tří bodců (*ulang* nebo *ulang brang*) a ze železného nebo dřevěného přitloukače (*tukun* nebo *pepak*). Vše je uloženo v dřevěném pouzdře – *bungan*.

Vzorek nebo šablona se nejdříve otisknou na požadované místo na těle. Potom se pomocí jehel (specialisté používali až tři jehly najednou) začne vzor vyťukávat. Barva je směsí černých sazí, vody a cukru. Proto je výsledná barva tetování na kůži vždy černá. Postupem doby však zesvětlá až do barvy šedé. Aby se tetování nerozmazávalo, místo se okamžitě potírá syrovými zrny rýže. Za tetování byly fixní ceny v naturáliích. Platilo se korálky, gongy, meči apod.

Tetování sloužilo k odlišení příslušníků jednotlivých společenských vrstev. Platilo všeobecné pravidlo, že společensky výše postavení jedinci měli

⁴⁷ Rutter, O. 1985:117 – 119.

mnohem pečlivěji a precizněji provedené tetování než ostatní lidé. U některých dajackých kmenů měla aristokracie vyhrazené určité ornamenty, jejichž používání bylo pro ostatní společenské vrstvy striktně zakázáno. Pro muže mělo tetování navíc význam identifikační. V bojích jednoznačně poznali, kdo je z jakého kmene. Dále bezesporu bylo důležitou vizitkou pro muže v době jeho *bejalai*.

Dnes se tetování stále používá, zvláště živé je právě u Ibanů. Pouze tradiční vzory jsou nahrazovány motivy novými, které muži poznávají během *bejalai*. Můžeme tedy vidět obrázky nahých žen, náboženské symboly, motocykly a auta či jiné, které jsou například v obrázkových časopisech. Takovéto tetování jednoznačně hovoří o tom, že muž byl v jiných krajích, a je tedy hoden úcty a obdivu.

Tetování u žen je jednoznačně na ústupu a dnes se téměř nepraktikuje. Ženy samy ani společnost v něm nevidí žádný význam a nemá pro ně výpovědní hodnotu.



Tetovací souprava se třemi vzorníky a dvěma nástroji na tetování, jeden opatřen jehlou.

Délka 33 cm, výška 5 cm, šíře 7,5 cm.

Ze sbírky Náprstkova muzea v Praze



Muž, nar. okolo roku 1930. Kmen Iban.

Foto autorka



Moderní ornamenty pro tetování.

Foto autorka

5. Závěr

Cílem této práce bylo nastínit a rekapitulovat tradiční systém hodnot a rozdělení rolí v rámci jedné z největších původních kmenových společností na Kalimantanu – kmene Ibanů. Jejich systém je silně založen na maskulinních hodnotách, které určuje odvaha, hrdinství a jiné faktory, jež vstupují do hry o společenskou prestiž a status. Vedle toho stojí ženské činnosti a jejich participace na společenském uspořádání. Ženské činnosti jsou tradičně spojeny s denním životem komunity a oproti mužským, které se odehrávají vně dlouhého domu, jsou ženské zaměřeny na vnitřní část. Tím jsou ženy i víceméně vyloučeny ze hry o společenskou prestiž, na které se ovšem latentně podílejí. Jak mezi muži, tak mezi ženami existuje vlastní hodnotový systém, a i mezi ženami existuje samostatný systém prestiže. Nicméně obě pohlaví v rámci rodiny sledují společný cíl – posílení rodiny v hierarchii celé komunity. Role mužské a ženské jsou rozdílné co do důležitosti – hierarchicky i dialekticky.

Vzhledem k faktu, že hodnotový systém Ibanů je založen na prestiži, která je vně činností žen, mohou do něj vstupovat pouze nepřímo, tím, že se indoktrinují do mužského systému. To se dnes děje především prostřednictvím působení na výchovu dětí.

Vedle velmi časté nepřítomnosti mužů v dlouhém domě a jejich participace na polních a jiných pracích nezbytných pro chod domácnosti je také velmi výrazný negativní dopad jejich nepřítomnosti právě na výchovu dětí. Také hodnotový systém celé komunity se pozvolna mění. Dříve byla touha podniknout cestu za účelem mj. získání majetku a hodnotných předmětů, jako jsou gongy, čínské zásobnice atd., které přecházely v dědictví celého *bilik*. Dnes se muži, motivovaní i ženami, zaměřují na získání předmětů denní potřeby – ruční pily, motory, elektrotechniku aj. Přestože tento typ předmětů je hodnotný a získá jejich majitelům uznání, jsou přece jen dočasné a jejich hodnota s příchodem nových předmětů, modernějších a lepších, se rychle vytrácí. Muži se tak zaměřují na

hodnoty, které především jim přinášejí uznání, byť jen krátkodobé. Muži také více disponují a rozhodují o finanční hotovosti.

Všeobecně jsou ženy mnohem přizpůsobivější rychle se měnícím podmínkám společnosti a společenských potřeb. Vidí význam vzdělání, a přestože svoji roli vnímají stále jako podpůrnou a spíše praktickou (ve smyslu zajištění rýže, a tím i zabezpečení přežití rodiny), jsou velmi aktivní při jakékoli změně a iniciativní při aktivitách směřujících vně komunity. Jsou velmi flexibilní při vyjednávání s úřady, rychle se učí novým věcem a v nově nabízených možnostech se rychle orientují a zaměřují se na ty, které jsou z dlouhodobé perspektivy výhodné – motivují děti, aby se učily novým řemeslům, vstupují do nejrůznějších organizací, informují se o cenách, o nových plodinách, které by mohly pěstovat, o možnostech pojištění a například i mnohdy potají uzavírají smlouvy o dlouhodobém pronájmu rodinných pozemků nejrůznějším komerčním společnostem (muži je většinou rovnou prodají, což sice přinese okamžitý finanční obnos, ale s přihlédnutím k možnostem a lokalitě půdy, to většinou nejsou ceny, které by byly adekvátní). Tradičně je půda majetkem celého *bilik* a majitel je znám pouze podle rodového jména. To znamená, že jíím mohou disponovat jak muži, tak i ženy. V současnosti není výjimečný boj v rámci rodiny, kdo dříve si uzme právo disponovat půdou, resp. kdo dříve oficiálně přepíše půdu pouze na své jméno a potom s ní disponuje bez vědomí ostatních příslušníků *bilik*.

Ibanská společnost je maskulinně orientovaná. Ve vesnici, která se často skládá z jednoho dlouhého domu, většinou není škola a děti z těchto zemědělských oblastí jsou nuceny chodit denně do škol, které jsou vzdáleny několik hodin chůze, což je v lepším případě. Většinou jsou školy mnohem vzdálenější a děti tu žijí na internátech. Z důvodu, že výchova dívek je směřována k tomu, aby byly více doma a věnovaly se pracím spojených s domem, jsou od určitého věku do internátních škol posíláni pouze chlapci. Současným argumentem ze strany otců se stává i to, že jsou dívky společně s chlapci, což pod vlivem islámu nepovažují za dobré.

V práci jsem se zaměřila na hlavní činnosti, které významově stály v opozici proti sobě a tvořily nerozlučný celek a harmonii. Jednak to byl mužský lov lebek a *bejalai* a proti tomu tkaní a pěstování rýže, provozované ženami. Lov lebek je dnes již minulostí, zůstala modifikovaná forma *bejalai* a obě činnosti žen. Zatímco *bejalai* dostává obsahové změny a víceméně postupně přebírá i místo uvolněné po lovu lebek, tkaní a pěstování rýže zůstává ve své podstatě téměř beze změn a naopak jejich význam se snižuje a v rámci společnosti se funkčně dehonestuje.

Do boje o společenský status jsou aktivně zapojeni pouze muži. Ženy nemají žádný prostor, aby do něj vstoupily. Muži přinášejí z cest finance a tím se podílejí a určují změnu hodnot – z tradičních předmětů, které se stávaly dědictvím, se orientují na materiální výdobytky, často krátkého trvání. Úlohou žen je pak pěstovat rýži, starat se o chod domácnosti a tkát. Pěstování rýže, které ženě vyplňuje zhruba 80 % jejího času, je činností, kterou nelze změřit, ani vyčíslit financemi, a proto je v očích společnosti a mužů jaksi přehlížena jako nehodnotná. Přesto právě toto úsilí žen je tím, co udržuje rodinu životaschopnou, tím, že vypěstuje dostatek rýže, aby příslušníci rodiny nestrádali hladem a přežili další rok. Ženy pro komunitu znamenají stabilitu a kontinuitu a hrají také rozhodující úlohu v procesu socializace dětí.

Ženy z kmene Ibanů nikdy nebyly socializovány, aby se stávaly nezávislými na mužích. Nikdy neměly svobodu cestovat, a ty, které se rozhodly jít proti společenským normám, dávají v sázku jméno a pověst své a celé své rodiny. Přestože jsou závislé na mužích, jsou to právě ženy, které jsou mnohdy po celé měsíce a roky zodpovědné za chod a přežití rodiny a výchovu dětí. Nedostává se jim veřejného uznání ze strany komunity, projevů díků a oslav jako mužům. Přesto jsou nuceny jednat naprosto nezávisle a rozhodně a projevovat značnou sílu – jak fyzickou, tak hlavně morální a duševní. Tento stav vede k žárlivosti žen na muže, vzájemné nevraživosti a nepřátelství mezi pohlavími, který je v ibanské společnosti součástí kulturních prvků. Neexistuje přátelství mezi mužem a ženou, a ani manželé si nejsou partnery.

V ibanské společnosti, která je silně egalitářská, by teoreticky neměly být rozdíly mezi statusem žen a mužů. Realita je však jiná. Vyšší status se může získat podniknutím dlouhé a náročné cesty – *bejalai*, tím, že se osoba stane šamanem, bardem a věštcem (pomalu na ústupu) a pouze jedinou činností, která je ženská – tkaním, což ovšem není veřejně více zdůrazňováno a hodnoceno. Mezi ženami vzniká pomalu a latentně vlastní subkultura, kde existují pravidla a odlišný systém prestiže.

Výchova dětí je také podřízena a zaměřena více maskulinně. Zatímco dívky jsou ve věku okolo sedmi let intenzivně zapojovány do domácích prací, chlapcům je dávana mnohem větší volnost. Dívky musí pomáhat matkám, a to má i dopad na jejich formální vzdělání. Do škol jsou posíláni především chlapci, protože dívka doma zastane mnohem větší díl práce a její přítomnost je nezbytná.

Demonstrací společenského statusu je například slavnost *gawai*, která byla tvořena muži a pro muže. Ženy jsou z ní dnes víceméně vyloučeny. Dříve participovaly při obětinách při příchodu mužů z válečných výprav a měly nezastupitelnou úlohu při nošení hlav nepřátel v dlouhém domě. Dnes, kdy muži z cest lebkou již nepřinášejí, je role žen postupně redukována na zabezpečení mužů a hostí potravou po dobu celé slavnosti. Také instituce, které vznikají pro pomoc a organizaci Ibanů ve městech, jsou vedené muži a pro muže. Ibanská žena, která by stála v čele jakéhokoli úřadu, je ojedinělou výjimkou⁴⁸. Vliv na to jistě má i skutečnost, že okolní majoritní společnost je muslimská.

Jako jistá formou odporu žen proti mužům by se dala interpretovat stále častěji praktikovaná prostituce mezi ibanskými ženami. Počet těchto žen a dívek, které odcházejí do měst, se odhaduje ve stovkách a každým rokem toto číslo vzrůstá. Motivací k odchodu z dlouhého domu je několik, z nich nejdůležitější jsou následující:

- 1) jsou opuštěny mužem či otcem, kteří jsou na *bejalai* a nepodávají o sobě zprávy

⁴⁸ Informace ze Statistického oddělení, Indonésie a Malajsie. Pro srovnání: Appell, G.N., ed. *Modernization and the Emergence of a Landless Peasantry*, Publication Numer 33, *Studies in Third World Societies*, Department of Anthropology, The College of William and Mary, Williamsburg, VA 23185.

- 2) nudný život v dlouhém domě
- 3) finanční nouze
- 4) útěk před rodinou a prací na poli

Přestože jsou mnohdy velmi mladé – většinou okolo 20 let, jsou buď rozvedené nebo samoživitelky. Poté co je muž opustil, jsou nuceny často i s dítětem obstarávat samy obživu. Pro jinou práci jsou málo kvalifikované a návrat do rodného dlouhého domů nepřichází v úvahu (rodina je chudá, aby uživila další členy, roli hraje také stud, neochota pracovat na poli atd.). Při rozhovorech s těmito ženami často zaznívá vztek na muže, kteří je opustili a zanechali v těžké situaci.

„Byla jsem již dvakrát vdaná, a to mi je pouhých 22 let. Mám už dost mužů a jsem na ně našťvaná. Proto jsem se připojila k ostatním prostitutkám ve městě.“ (Marga, 22 let)

„Jsem vdaná, ale již skoro před rokem mě muž opustil kvůli jiné ženě, kterou si dokonce vzal. Ani ho nezajímalo, že spolu máme dvě malé děti (1,5 a 3 roky). Jsem na něho našťvaná a budu toto dělat, dokud mě můj vztek nepřejde.“ (Maria, 24 let).

Tato otázka by si zasloužila hlubší bádání a větší sběr materiálu. Vzhledem k faktu, že se jedná o fenomén poměrně mladý, věřím, že bude v následujících letech předmětem zájmu sociologů a dalších vědců či kompetentních pracovníků.

Z výše uvedeného vyplývá, že mužské role a aktivity jsou směřovány vně dlouhého domu, zatímco ženské uvnitř. Moc je soustředěna v rukou mužů, ovšem s přihlédnutím k tomu, že ženy v rámci rodiny – jako manželky a matky – mají nezanedbatelný vliv na rozhodování mužů. Zvláště jedná-li se o movitější a společensky výše postavené rodiny. Ženská úloha je starost o zajištění rodiny rýží, výchovu dětí a denní chod domácnosti. Mužská role je především obstarávání finančních či jiných prostředků, za které si mohou obstarat předměty denní potřeby, hodnotné věci jako čínské zásobnice, gongy atd., v rámci komunity vstupují do boje o

společenskou prestiž a příležitostně se podílejí na zemědělských pracích. Přestože původní ibanská společnost na Kalimantanu je charakterizována silně maskulinními vlastnostmi a hodnotami, je tradicí určená pozice žen jako rovnocenná. Současný trend ale směřuje stále více k tomu, že ženy vytěsňuje z rozhodovacích pozic a všeobecně jejich společenský přínos marginalizuje. A to za situace, která jim neumožňuje aktivně vstupovat a podílet se na tomto trendu či jinak jej ovlivňovat. Více je staví do pozice „druhého pohlaví“, tak jak to je zaznamenáno v mýtech o Kumang a Keling. Veškeré rituály v éře post-lovu lebek spojené se společenskou hierarchií jsou pochopitelně průběhem času modifikovány. Zatímco mužské získávají jiný obsah, jejich forma a status zůstávají, ženské jsou vytěšňovány, nemění se tak pružně a jejich význam pomalu upadá, zvláště společenský, nikoli však praktický. Zde je pak fundamentální asymetrie mužských a ženských pozic na vývoj komunity a ibanské společnosti všeobecně.

Ženy rozhodně nejsou nahlíženy jako méněcenné a nikdy se nesetkáme s předsudky známými z evropského prostředí, že pro ženy například určitá povolání nejsou vhodná nebo že při spatření ženy za volantem většina mužů okamžitě komentuje situaci „No jo, ženská,“ atd. Nicméně jsou určité činnosti a hodnoty, které jsou tradičně přisuzovány ženám a jiné mužům. Muži se jich nehodlají vzdát a postoupit je ženám, a obráceně se odmítají podílet na činnostech dříve ženských. Nezanedbatelný je také vliv majoritní muslimské kultury, která je rozšířena po celém pobřeží ostrova a s kterou jsou stále více konfrontovány i kmeny usazené hluboko ve vnitrozemí, kde stále žijí jakoby netknuty zásadními proměnami.

Zde bych ještě dala prostor pro rekapitulaci závěrů, které vyplývají s dosud publikovaných výzkumů. Tyto závěry byly stimulem k mé práci a pokusila jsem se na některé z nich zaměřit a konfrontovat je s realitou, která je ovšem tak jednoznačně nepodpořila.

Všeobecně přijímané závěry jsou následující:

- 1) Ve zkoumaných původních společnostech na Kalimantanu jsou ženy rovnocenné mužům a jejich role je společností velmi ceněna.
- 2) Mocenské a politické síly jsou v rukou mužů, ale nikoli bez vlivu a impulsů od žen.
- 3) Rozlišnost pohlaví a jejich rolí je nahlížena z biologických hledisek mezi muži a ženami, ženy jsou nahlíženy jako méně fyzicky schopné než muž a potřebují ochranu.
- 4) Činnosti žen a mužů jsou společností přijímány jako rovnocenné a hodnotně shodně významné.
- 5) Děti jsou všeobecně chtěné a vysoce ceněné a není mezi nimi rozdílu co do výchovy a následného vzdělávání.
- 6) Sexualita je nahlížena poměrně otevřeně a bez větších pruderností.
- 7) Znásilnění je všeobecně trestáno podle zvykového práva a je výjimečné.
- 8) Prostituce je jev naprosto neznámý.
- 9) V původních společnostech na Kalimantanu jsou náčelníci většinou muži, jen výjimečně jsou zmínky o ženě.
- 10) Šamani a léčitelé jsou jak muži, tak ženy.

Summary

The purpose of this thesis was to outline and recapitulate the traditional system of values and distribution of roles within one of the largest aboriginal tribal societies in Kalimantan – the Iban people. Their system is strongly based on masculine values determined by courage, bravery and other factors, which come into play for prestige and status. Then, there are female activities and their participation in the social system. Traditionally, the female activities are associated with daily life of the community, and, in contrast to the male ones, which are performed outside the longhouse, they focus on the interior. As a result, women are more or less excluded from the play for the social status; however, they latently participate in it. Like men, women have their own system of values and their own system of prestige. However, both genders within a family pursue the same goal – strengthening the position of the family in the hierarchy of the whole community. The female and male roles differ with respect to importance – both hierarchically and dialectically.

Regarding the fact that the system of values of the Ibans is based on the prestige, which is outside the scope of activities of women, they may participate indirectly only, by indoctrinating into the male system. Today, this happens through influencing the upbringing process.

In addition to the very frequent absence of men in the longhouse and their participation in the farm work and other activities required for the functioning of the household, a negative impact of their absence in upbringing is very significant. The system of values of the whole community has been gradually changing as well. Formerly, they desired to make a journey in order to *inter alia* get some property and valuable items, such as gongs, Chinese boxes, etc., which were inherited by the whole *bilik*. Today, men, motivated also by women, focus on items of daily use, such as handsaws, motors, electrotechnics, etc. Although these items are valuable and get the credit to their holders, they are still temporary and their value is fading out as the new, more modern and better items

appear. Men thus focus on values, which bring them recognition, though for a short period of time only. Moreover, men administer and decide on the cash.

In general, the women are more adaptable to rapidly changing conditions of the society and social needs. They can see the importance of education, and they are very active if any change occurs, and very initiative in performing activities leading outwards, though they still perceive their roles as supporting and rather practical (in the sense of obtaining the rice and thus ensuring the survival of the family). They are very flexible in communicating with authorities, they quickly learn new things, and are well informed of the new possibilities and focus on those that are favourable for a long period of time – they motivate children to learn new crafts, join various organisations, collect information about prices, new crops that could be grown, about possible insurance, and e.g. they often conclude contracts of lease of the family lands to various commercial companies in secret (men usually sell them directly, which brings money immediately, but the prices are usually inadequate with regard to the possibilities and location of the land). Traditionally, the land is owned by the whole *bilik*, and the holder is known according to the ancestral name only. It means that it can be used both by men and women. Presently, the fight within a family for seizing the right to dispose of the land and/or for signing the land over to oneself that enables them to dispose of the land without knowledge of the other members of the *bilik*, is not exceptional.

The Iban society is masculine-oriented. In the village, which often consists of one longhouse, there is usually no school, and children from these agricultural areas are forced to walk to schools for several hours, which is the better case. Usually, the schools are much more distant, and the children live in dormitories there. Since the girls are brought up to stay rather at home and perform work connected with the household, from a certain age, only boys are sent to boarding schools. The present argument of fathers influenced by Islam is that the girls and boys should not be together.

In the thesis, I focus on the main activities that are opposite and constitute an inseparable unit and harmony. On one hand, there is the male headhunting and *bejalai*; on the other hand, it is weaving and rice growing performed by the women. The headhunting has not been practised any more; a modified form of *bejalai* and both female activities have been preserved. While *bejalai* undergoes changes in its scope, and gradually more or less takes over the place of headhunting, weaving and rice growing remain in essence almost unchanged; their importance has been even reduced and their function dishonoured within the society.

Only men are active in the fight for the social status. Women have no room for participation. Men bring money from their journeys, and thus participate in and determine the change of values – from traditional items, which became part of heritage, they focus on material achievements, frequently for a short period of time. The role of women is then to grow rice, look after the household, and weave. The rice growing, which takes about 80% of the time of a woman, is an activity, which cannot be measured or calculated in money, so the woman is ignored as non-valuable in the masculine society. Despite that, these efforts of the women are what keeps the family vital – the women must grow enough rice to feed members of the family so that they survive the next year. For the community, the women represent stability and continuity and play a decisive role in the process of socialisation of children.

The Iban women have never been socialised to become independent on men. They were never free to travel; those, who had decided to oppose the social standards, risked the name and reputation of themselves and their family. Though they depend on men, they are often responsible for the functioning and survival of the family and for upbringing for months or even years. They are not openly recognised by the community, they are not celebrated or acknowledged, unlike the men. Despite that, they are forced to act independently and decisively, and to show significant power – both physical, and mainly moral and mental. This condition results in the women's jealousy of the men, mutual rancour and animosity between the

genders, which is part of cultural elements in the Iban society. There is no friendship between a man and woman; even a husband and wife are not partners.

In the Iban society, which is strongly egalitarian, there should be theoretically no differences between the status of the women and men. However, the reality is different. The higher status may be achieved through making a long and demanding journey – *bejalai*, through becoming a shaman, bard and prophet (which is on the wane), and only through one activity that is female – though weaving; however, this is not emphasised and evaluated in public. Among women, their own subculture is slowly and latently created; the subculture has its own rules and a different system of prestige.

The upbringing is also subordinated and more masculine-oriented. While girls of about 7 are intensively involved in household work, boys have much more freedom. Girls have to help their mothers, and this influences their formal education. In particular, boys are sent to schools, because a girl works much more at home than a boy, and her presence is thus inevitable.

The social status is demonstrated by e.g. the *gawai* festival, which was created by the men and for the men. The women are more or less excluded. Formerly, they participated in offertories when the men were arriving from war campaigns, and they were non-substitutable in carrying heads of enemies in the longhouse. Today, the men do not bring heads from their journeys any more, so the role of the women is gradually reduced to feeding of men and guests during the festival. Institutions found to assist and organise the Ibans in towns are managed by the men and for the men. An Iban woman managing any authority is an exception⁴⁹. This is influenced also by the fact that the surrounding majority society is Islamic.

⁴⁹ Information from the Department of Statistics, Indonesia and Malaysia. Confer: Appell, G.N., ed. *Modernization and the Emergence of a Landless Peasantry*, Publication Number 33, *Studies in Third World Societies*, Department of Anthropology, The College of William and Mary, Williamsburg, VA 23185.

Prostitution, which has been practised by the Iban women more and more frequently, can be interpreted as a certain form of opposition of the women to the men. It is estimated that there are hundreds of women and girls leaving for towns; this number increases each year. They have several motives for leaving the longhouse, the most important being the following ones:

- 5) they are left by the husband or father, who are on *bejalai* and give no account of themselves;
- 6) boring life in the longhouse;
- 7) financial difficulties;
- 8) escape from the family and work in the field;

Although they are often very young – usually about 20 – they are either divorced or a single parent. After being left by the husband, they are forced to provide food, often with a child. They are not qualified enough for another work, and return to the parental longhouse is impossible (the family is poor and cannot support other members; shame; unwillingness to work in the field, etc.). When talking to these women, one can often hear about revenge and anger at men, who had abandoned and left them in the difficult situation.

“I was married twice, though I am only 22. I am fed up with men and I feel angry at them. So I joined other prostitutes in the town.” (Marga, 22)

“I am married, but my husband left me for another woman one year ago, and even married her. He didn’t care we’ve got two little children (1.5 and 3 years old). I am angry at him, and I will be doing it until it passes.” (Maria, 24).

This issue would deserve more exploration and collection of more materials. Regarding the fact that this phenomenon is relatively young, I believe sociologists and other scientists and competent people will become interested in it in the following years.

It follows from the above that the masculine roles and activities are concentrated outside the longhouse, while the feminine ones are concentrated inside. The power is held by men, but with regard to the fact that the women within a family – wives and mothers – have a significant impact on decisions made by the men, especially in wealthier families with higher social statuses. The feminine role includes growing enough rice, upbringing, and daily functioning of the household. The masculine role includes mainly obtaining money and other means, for which they can obtain items of daily use, valuable articles, such as Chinese boxes, gongs, etc.; within the community, they participate in the fight for the social prestige, and they occasionally participate in the agricultural work. Although the aboriginal Iban society in Kalimantan is characterised by strongly masculine qualities and values, the equal position of women is determined by tradition, they are currently more and more forced out from decision-making positions, and their social contribution is generally marginalised. This happens in the situation, which does not enable them to join actively and participate in this trend, or to influence it in any other way. It places them into the position of the “secondary gender”, as recorded in myths about Kumang and Keling. Any rituals in the post-headhunting era associated with the social hierarchy have been, of course, modified, but while the masculine ones have changed in the content, their form and status have been preserved, the feminine ones have been forced out, they do not change so flexibly, and their esp. social status has been declining; however, the practical one has remained. Here, the asymmetry of masculine and feminine positions with respect to development of the community and the Iban society in general is fundamental.

Women are definitely not perceived as inferior, and we will never hear any prejudices known from the European environment that women e.g. are not suitable for certain professions, or if we see a woman driving a car, most of men immediately comments: “oh well, the woman” etc. However, there are certain activities and values, which are traditionally assigned to women, and there are those assigned to men, which men do not want to

abandon and pass them to women; on the other hand, they do not want to participate in activities formerly performed by women. The influence of the majority Muslim culture, which is present along the coast of the island, and which is more and more often met also by tribes settled deep in the interior, where they still live as somehow not affected by significant transformations, is considerable as well.

Here, I would sum up conclusions drawn from researches published so far. These conclusions were a stimulus for my work, and I tried to focus on some of them and compare them with reality, which, however, has not supported these conclusions so explicitly.

The generally accepted conclusions include:

- 1) in the studied aboriginal societies in Kalimantan, women are equal to men, and their role is very appreciated by the society
- 2) power and politics are held by men, but under the influence and impulses of women
- 3) differences between the genders and their tasks are perceived from biological aspects between men and women; women are perceived as less physically capable, needing protection
- 4) activities performed by men and women are recognised by the society as equal and of equal importance
- 5) children are generally wanted and highly appreciated, and there are no differences between them as far as upbringing and education are concerned
- 6) sexuality is perceived in a relatively open way and without significant stuffiness
- 7) rape is generally punished according to the common law, and is exceptional
- 8) prostitution is an absolutely unknown phenomenon
- 9) in the aboriginal societies in Kalimantan, tribal chiefs are mostly men; women are mentioned exceptionally
- 10) shamans and healers are both men and women

Bibliografie:

Alexander, Jenifer, Alexander, Paul

Commodification and Consumption in a Central Borneo Community. BKI (Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde), Royal Institute of Linguistics and Anthropology (KITLV), Leiden. pp. 179 – 193, 1995.

Appell, G. N.

Studies in Borneo Societies: social process and anthropological explanation, (ed.), DeKalb, IL, Northern Illinois University Press. 1976.

Appell, Laura W. R.

Menstruation among the Runguns: An Unmarked Category. In Thomas Buckley and Alma Gottlieb, eds., *Blood Magic: New Perspectives in the Anthropology of Menstruation.* Berkeley, University of Kalifornia Press, 1988.

Arrienová, Angeles

Archetypy šamanské tradice. Praha, Portál, 2000.

Bernstein, Jay H.

Poisons and Antidotes among the Taman of West Kalimantan, Indonesia. BKI, KITLV, pp. 3 – 21.

Beti, M.

Telajan. Kuching; BLB. 1964.

Borneman, John

Caring and being cared for: displacing marriage, kinship, gender and sexuality. In: *International Social Science Journal* (p. 573 – 584). 1997

Colfer, Carol J. Pierce.

Woman, Men, and Time in the Forests of East Kalimantan. Borneo Research Bulletin 13 (2): 75-85, 1981.

Freeman, Derek J.

Iban Agriculture, London, H.M.S.O. 1955.

The Iban of Western Borneo. In *Social Structure in South East Asia*, (ed.) Murdock, G. P. Chicago: Quadrangle Books, 1960.
Iban Augury. *Bijdragen* 117:141-167, 1961.
The Iban of Sarawak and their Religion – a review article. *Sarawak Museum Journal* XXIII (n.s.) No. 44:275-288, 1975.
Report on the Iban, New York: Humanity Press, 1970. London School of Economics Monographs on Social Anthropology No. 41.
Secured Heads that Germinate. In R. H. Hook, ed., *Fantasy and Symbol*, London, Academic Press, pp. 233-246, 1979.
Thunder, Blood and the Nicknaming of God's Creatures. *Psychoanalytic Quarterly* 37. 1968.

Friedl, Ernestine

Women and Men. An Anthropologist's View. Holt, Rinehart and Winston. 1975.

Gavin, Traude

The Women's Warpath. Iban Ritual Fabrics from Borneo. UCLA Fowler Museum of Cultural History. 1951

Gerijih, H.

Satang kai. Kuching; BLB. 1963.

Aur Kira. Kuching; BLB. 1965.

Gittinger, Mattiebelle

Splendid Symbols: Textiles and Tradition in Indonesia. Washington Museum. 1979.

Indonesian Textiles. Washington Museum. 1980.

Gomes, E. H.

Seventeen Years Among the Sea Dayaks of Borneo. London: J.B.Lippincott Co. London. 1911.

Haddon, Alfred C. a Start, Laura E.

Sea Dayak Fabrics and Their Patterns. Bedford, Ruth Bean (New Edition), 1982.

Helliwell, Christine

Autonomy as Natural Equality: Inequality in 'Egalitarian' Societies. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1. Issue 2 (Jun., 1995)

Holmgren, Jeff a Spertus, Anita

"Borneo". V *Textile Traditions of Indonesia*. Ed. By Mary H. Kahlenberg. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art. 1977.

Hoskins, Janet (ed.)

Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia. Stanford, California: University Press, 1996

Hose, Ch. a McDougall, W.

The Pagan Tribes of Borneo. vol. I., II. London: MacMillan, 1912.

Howell, W.

"Pregnancy and Childbirth (Restrictions)", in *The Sea Dayaks and Other Races of Sarawak* (2nd Impression), Kuching; BLB, str. 51-57

Dyak burial custom. Sarawak Gazette 39, 1909, str. 75-76.

The Sea-Dayak Method of Making and Dyeing Thread from their Home-Grown Cotton. The Sarawak Museum Journal. Vol. I, No. 2:62-6. 1912.

Hukum Adat di KalBar. Oleh tim Peneliti Fakultas Hukum, Universita Tanjungpura, Pontianak, Kalimantan, 1985.

Kedit, Peter M.

Iban bejalai. Malaysia, Ampang Press Sdn. Bhd. 1993.

Keesing, Roger M.

Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective. Holt, Rinehart and Winston, 1981. (2nd edition)

King, V. T.

Migration, Warfare and Culture Contact in Borneo: A Critique of Ecological Analysis. Oceania 40: 306-309, 1976.

Lehmann, Arthur C. a Myers, James E.

Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural. Second edition. California State University, Chico, Mayfield Publishing Co. 1989.

Leonardo, Micaela di (ed.)

Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the postmodern Era. University of California Press. 1991.

Littleton, Christine A.

Reconstructing Sexual Equality. In K. T. Barlett a R. Kennedy. *Feminist Legal Theory. Readings in Law and Gender.* Westview Press, 1991.

Locher-Scholten, Elsbeth

Women and the Colonial State. Essays on Gender and Modernity in the Netherlands Indies 1900 – 1942. Amsterdam University Press. 2000.

Masing, J.J.

The coming of the Gods. Unpublished PhD. Thesis, Australian National University, Canberra. 1981.

Milton, Kay

Male bias in anthropology. *Man*, 14:40-54. 1979.

Moore, Henrietta L.

Feminism and Anthropology. Polity Press, 1988.

Understanding Sex and Gender. In: T. Ingold (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life.* London: Routledge, 1994.

Morgen, Sandra, (ed.)

Gender an Antropology: Critical Reviews for Research and Teaching. Washington, D.C., American Anthropological Association. 1989.

Mulatsih, Sri

Women in Rural Indonesia. A Case Study from East Kalimantan. Institute of Rural Development Georg-August-University of Göttingen. 1994.

National Action Plans for the Elimination of Violence Against Women, June 2001. RAN-PKTP, Indonesia.

Needham, R.

Skulls and Causality. *Man* 11:71-81. 1976.

Oakleyová, Ann

Pohlaví, gender a společnost. Praha: Portál. 2000.

Omar, Roziah

The Malay Woman in the Body. Between Biology and Culture. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd. 1994.

Palmieri, Michael a Ferentinos, Fatima

"The Iban Textiles of Sarawak". V *Threads of Tradition.* Ed. By J. Fisher. Berkeley: University of California. 1979.

Perham, J.

"Klieng's War-raid to the Skies: A Dyak Myth." In *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, No. 6, str. 265 – 288. 1885.

Pitok, N.R.

Salumpang Karong Besi. Kuching; BLB. 1966.

Pompe, S.

Between Crime and Custom. Extra-Marital Sex in Modern Indonesian Law. BKI 150, pp. 110 – 122. 1994.

Reiter, Rayna R. (ed.)

Toward an Anthropology of Women. Monthly Review Press. 1975.

Renzetti, Claire M. a Curran, Daniel J.

Women, Men, and Society. Allyn and Bacon. 1999.

Richards, A.J.N. (compiled)

Dayak Adat Law. In the Second Division, 1963.

An Iban-English Dictionary. Oxford: Clarendon Press. 1981.

Rogers, B.

The domestication of Women. 1980.

Rosaldo, Michelle Zimbalist a Lamphere, Louise (eds.)

Woman Culture and Society. Stanford University Press,
Stanford, California. 1974.

Rutter, O.

The Pagans of North Borneo. Oxford: Oxford University Press,
1985.

Sandin, B.

Iban Adat and Augury. Penang; Penerbit University Sains
Malaysia for School of Comparative Social Studies. 1980.

Shapiro, Judith

Anthropology and the study of gender. V E. Langland and W.
Gove (eds.), *A Feminist Perspective in the Academy*, 110-129.
Chicago: University of Chicago. 1981.

Spencer, J.E.

Shifting Cultivation in Southeastern Asia. Berkeley: University
of California Press. 1966.

Sutlive, Vinson H., Jr.

Female and Male in Borneo: Contributions and Challenges to
Gender Studies. (ed.), Borneo Research Council Monograph
Series, Vol. I,

The Iban *Manang*: An Alternace Route to Normality. In G. N.
Appell, Editor, *Studies in Borneo Societies: Social Process and
Anthropological Explanation*. De Kalb, IL. Northern Illinois
University, Center for Southeast Asian Studies. Special Report
Number 12, pp. 64-71. 1976.

The Many Faces of Kumang: Iban Woman in Fiction and Fact. Kuching. Sarawak Nuseum Journal, Vol. XXV, No. 46 (New Series), pp. 157-164. 1977.

The Iban of Sarawak (Second Edition). Prospect Heights, IL, Waveland Press. 1988.

Strathern, Marilyn

Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology. *Man* 16 (4): 665-688. 1981.

Women's Studies in Social Anthropology. In Adam Kuper, Jessica Kuper, eds. *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Tsing, Anna Lowenhaupt

Gender and Performance in Meratus Dispute Settlement. In J. Atkinson and S. Errington, eds., *Power and Difference*. Stanford, Stanford University Press. 1990.

Vogelsanger, Cornelia

A Sight for the Gods: Note on the Social and Religious Meaning of Iban Ritual Fabrics. V Mattiebelle Gittinger. (ed.) *Indonesian Textiles*. Washington Museum. 1980.