

PENYAMUN: POSTAVA CIZINCE V SOUČASNÉM SUMBSKÉM FOLKLORU¹

ADRIANA KÁBOVÁ

Penyamun: The image of foreigner in present-day Sumba folklore

Abstract: *Penyamun* is a central figure of rumors of public construction sacrifice rumors and head-hunting rumors that have been recorded in Southeastern Asia since the beginning of the 20th century (Haddon 1901; Drake 1989; Erb 1991; Barnes 1993; Forth 1991; Hoskins 2002). The aim of the present article is to analyze the present-day form of such rumors on the island of Sumba in eastern Indonesia. All rumors discussed herein focus on the figure of *penyamun*, a foreigner yearning for body parts or blood of the inhabitants of Sumba. In the Loli region of western Sumba these rumors were in the past directed especially at the Dutch colonizers and missionaries, but they have continually absorb new features and at present are directed especially at tourists, immigrants and representatives of the state. All variants of rumors about *penyamun* have one common feature: the principal negative protagonist is foreigner, often non-Sumbanese. Therefore, we can interpret these rumors also as a way of defining oneself in opposition to foreign influences and strengthening the cohesion of the group disseminating the rumor.

Key words: rumor, Sumba, Indonesia, *penyamun*, identity, development, resistance.

A. K.: „*Ještě aby si teď lidé nemysleli, že jsem penyamun!*“ (smích)

M. M.: „*No právě!!!*“

A. K.: „*No, to byl žert. (údiv) Vždyť tady ve městě těm fámám přece nikdo nevěří, ne? Všichni mně to takhle přece vysvětlovali.*“

¹ Článek je výstupem z projektu GA UK č. 611512 řešeného na FHS UK. Autorka děkuje respondentům za sdílnost a recenzentům za podnětné komentáře k dřívější verzi článku.

M. M.: „*To je pravda. Ale víš přece, kolik se i tady pohybuje vesničanů! Musíš dávat pozor.*“²

Penyamun je v prostředí jihovýchodní Asie hlavní postava hluboce zakořeněných vyprávění, které pojednávají o obětech do veřejných staveb (*construction sacrifice rumors*) nebo o lovu lebek (*head-hunting rumors*). Tyto příběhy poutaly pozornost antropologů působících v jihovýchodní Asii od počátku 20. století (Haddon 1901; Drake 1989; Erb 1991; Barnes 1993; Forth 1991; Hoskins 2002). Samotný motiv lidské oběti zazděné do základů vznikajících staveb je velmi starý a rozšířený téměř po celém světě.³ Rezonuje i v současném folkloru⁴ na ostrově Sumba ve východní Indonésii, kde je postava krvelačného *penyamuna* spojována především s cizinci.

Terénní výzkum

Fámy o *penyamunech* jsem sbírala ve třech fázích terénního výzkumu od roku 2011 do roku 2013 na Sumbě, jednom z ostrovů Malých Sund ve východní Indonésii. Sumba je v současné době rozdělena na čtyři správní oblasti (Sumba Barat, Sumba Barat Daya, Sumba Tengah a Sumba Timur). Vedle těchto administrativních celků se užívá i tradičního členění na 24 územních jednotek, které byly podle holandských zpráv v předkoloniálním období autonomními „královstvími“ (kerajaan). Nejednalo se ale o území s jednotlivými vládci – soudržnost těchto územních celků byla dána příslušností k vesnicím předků, sdílenými rituálními pravidly a společným jazykem (Kapita 1976). Jednou z takových oblastí je i Loli, nacházející se v západní části ostrova, a právě odtud pochází většina získaného materiálu. Fámy jsem sbírala prostřednictvím polostrukturovaných rozhovorů se zdejšími obyvateli, okrajově pak s obyvateli oblastí Tana Righu a Wanokaka. Na Sumbě se hovoří austronéskými jazyky, oficiálním úředním jazykem je však indonéština, v níž probíhaly i rozhovory s respondenty. V oblasti Loli, která leží ve správním celku Západní Sumbi (Sumba Barat) a rozkládá se kolem jejího hlavního města Waikabubak, se používá jazyk, označovaný respondenty jako jazyk loli (Bahasa loli) nebo

² Úryvek z rozhovoru s Mamou Melan, která byla již od počátku výzkumu mou průvodkyní nepsanými pravidly v Loli. Celá její rodina o mě pečovala, Mama Melan mně vysvětlovala, co je slušné, co neslušné, seznamovala mě s dalšími příbuznými a často mě doprovázela na různé slavnosti. Byla jsem si vědoma toho, že náš vztah přináší její rodině jistou prestiž, to však jen potud, dodržovala-li jsem dané normy. Když jsem je překročila, Mama Melan mně to vždy dala zdvořile najevo, neboť bych tak ohrozila nejen pověst svoji, ale i pověst její rodiny.

³ Viz například Edward Burnett Tylor (1871: 97).

⁴ V evropském kontextu například v Moskvě (na základě rozhovoru s folkloristou Nikitou Petrovem, 4. 6. 2014), v Německu (Schmidt 1995) i v České republice (Janeček 2007: 117).

jednoduše místní jazyk (Bahasa lokal); jedná se o dialekt jazyka wajjewa, kterým na Sumbě hovoří 94 000 lidí (počítáno i s dialekty; Gunawan 2000: 2).

Vzhledem k tomu, že jsem svým fyzickým vzezřením zjevně spadala do emické kategorie *djawa kaka* (bílý cizinec) a v případě specifického kontextu některých situací jsem teoreticky mohla naplňovat i znaky kategorie *penyamun* (únosce, více viz níže), byl v prvních fázích výzkumu kladen důraz na vybudování důvěry s jednotlivými informátory. Cílem výzkumu tedy od počátku nebylo získat kvantitativně bohatý vzorek respondentů, nýbrž soustředit se na vybudování vhodného klimatu pro následné hloubkové rozhovory v užším okruhu informátorů, k nimž jsem získávala přístup metodou sněhové koule (snowball sampling). Celkem proběhlo 27 polostrukturovaných rozhovorů v délce 20–90 minut s obyvateli Loli, někteří z nich se ale do této oblasti přestěhovali, a proto některé rozhovory odrážely i obrazy fám z jiných oblastí (jedná se zejména o sousedící provincie Wajjewa, Tana Righu a Wanokaka). Jedinečným a neocenitelným zdrojem informací se ovšem staly především neformální rozhovory – pro většinu Sumbanů bylo totiž nepřijatelné, abych se jako studentka antropologie vážně zabývala fámami a navíc v urbánním prostředí. Někteří moji respondenti se již s antropology setkali a měli jasnou představu o tom, co by měl antropolog zkoumat.

B. O.: *„Jestli chceš dělat antropologický výzkum a opravdu se o naši kulturu něco dozvědět, musíš pryč z města.“*

A. K.: *„Proč myslíte? A kam tedy?“*

B. O.: *„Můžu tě vzít do vesnice mých příbuzných. To je ta nejtradičnější vesnice v celém Loli. Všechno se tam ještě dělá tak, jak má. Kdepak tady, tady se o kulturu nic nedozvíš.“*

Podobné rozhovory byly zpočátku výzkumu na denním pořádku. Lidé se mi snažili vysvětlovat různé techniky tkaní a barvení ikatu, seznamovali mě se zvyky, které považovali za tradiční, lolijské, upozorňovali na vše, co by dle jejich mínění nemělo zůstat stranou zájmu antropologů. Vzhledem k tomu, že mým záměrem bylo analyzovat fámy, které se šíří po celém ostrově, nebylo pro mě možné uzavřít se v mikrosvětě jedné vesnice tak, jak to činilo mnoho výzkumníků píšících o Sumbě. Přijímala jsem pozvání na všechny svatby, pohřby a výroční slavnosti, které se konaly ve Waikabubaku a okolí, neboť se ukázalo, že právě slavnosti jsou na Sumbě ideálním prostředím pro výzkum narativních útvarů a pro navazování kontaktů s novými informátory. Profil postavy *penyamuna* dokreslovaly rovněž rady mých sumbských přátel, jak se chovat a co ne/ dělat, abych se vyhnula případnému podezření z „penyamunství“.

Etymologické hledisko

Termínu *penyamun* se v indonéském jazyce používá pro označení lupiče, aktéra loupežného přepadení, lovce lebek, v některých regionech Indonésie asociuje však tento výraz specifický druh únosce, a tak je tomu i na ostrově Sumba. V dialektu loli je užíváno jako označení pro cizince slovo *djawa*, jehož původ je evidentně odvozen od názvu ostrova Jáva, pro člověka se světlou pletí pak označení *djawa kaka* (v doslovném překladu bílý cizinec). *Orang Belanda* (Holand'an/ka), *orang barat* (západní člověk), *bule* (běloch/běloška, albín/ka) jsou emické kategorie, které jsou užívány v indonéském jazyce jako synonyma označující člověka se světlou pletí. Pro *penyamuna*, tedy člověka, který má v úmyslu zabít kvůli zisku hlav nebo krve, se v dialektu loli užívá výrazu *djawa panga 'a wawina* nebo *djawa toris*. Termínu *djawa panga 'a wawina* (doslova cizinec-jíst-prase)⁵ se dříve užívalo pro holandské kolonizátory, dnes se jím označují všichni lidé se světlou pletí, jejichž záměry na Sumbě nejsou čitelné. Podíváme-li se na termín *djawa toris* z perspektivy George Orwella, který říká, že jazyk má být „nástrojem pro vyjádření a ne utajování a zamezování myšlenky“ a že je potřeba „nechat význam vybrat si slovo a ne naopak“ (Orwell 1953: 169-170 in Brubaker 2004: 28), dozvíme se o vnímání turistů na Sumbě více. V tomto označení se snoubí dva významy: *toris* se používá jako běžné označení pro turistu, stejně tak ale pro člověka přijíždějícího na Sumbu pro krev či těla Sumbanů; slovo tak jasně reflektuje ambivalentní vnímání turistů ze strany obyvatel sumbských oblastí Loli a Wajewa. Velmi podobný jev popisuje Luise Whiteová (White 2000) ve svahilštině, kde se používá termín *wazimamoto*, a to jak pro osoby toužící získat krev jiných lidí, tak i pro hasiče. Skutečnost, že výraz je rovněž nositelem významu „býti vampýrem“, podle Whiteové naznačuje, že oba výrazy byly ze sémantického hlediska velmi tvárné. „Nepopisují pouze hasiče způsobem, jakým by nové slovo mohlo popisovat auto nebo letadlo, popisují hasiče a to, co si Afričané mysleli, že hasiči doopravdy dělají.“ (ibid.: 14) A totéž se pravděpodobně děje v sumbském jazyce wajewa a jeho dialektu loli s novotvarem *toris*. Ten byl zjevně přejat z indonéského slova *turis* (turista), ale o druhý význam byl obohacen až na Sumbě pod vlivem domněnek o skutečném záměru přijíždějících cizinců. Na Sumbě tak slovo *toris* asociuje modernitu, zdroj výhod, ale rovněž potenciální nebezpečí.

⁵ Spojení těchto slov se mně zatím nepodařilo uspokojivě objasnit, je zároveň možné, že tato slova v dialektu loli mají i jiné než zde uvedené významy.

B. B.: „*Ted' už tomu trochu rozumíme, ale kdybyste přijela dříve nebo kdyby dříve přijel někdo z města a měl dlouhé kalhoty⁶ a čepici, mysleli bychom, že je to djawa toris, penyamun. Všichni by utekli, protože by se báli, že jde pro hlavy.*“⁷

Krev a hlavy

Fámy, které v oblasti Loli kolují o *penyamunech*, mají mnoho variant. Přesto jsou patrné dva okruhy: (1) fámy úzce související s mýty o nutnosti lidské oběti (nebo její části) do velkých veřejných staveb, (2) fámy o elektřině a elektronických zařízeních, jež Janet Hoskinsová (Hoskins 2002) nazývá *electronic phantasms*, zatímco Luise Whiteová v africkém prostředí označuje podobné narativní útvary jako *vampire stories*. Shodným rysem u prvního okruhu sumbských fám je postava *penyamuna*, neznámého cizince či cizinky, kteří chtějí získat hlavy, končetiny nebo celá těla sumbských obyvatel, aby jich mohlo být následně použito jako obětiny při budování veřejných staveb: přehrad, mostů, kostelů, silnic a nově také studní. V druhém okruhu fám je cílem *penyamuna* vysát z oběti krev pomocí injekce nebo zařízení propojeného s injekcí a použít získanou krev při výrobě rádií a baterií. V této verzi může *penyamun* usilovat také o získání hlav, a to za účelem výroby televizí.⁸

Poměrně časté jsou rovněž varianty, kdy se *penyamun* vzhledem ke své fyzické odlišnosti od místních obyvatel a tedy i své viditelnosti obává odhalení a pro obět' posílá svého indonéskeho, někdy přímo sumbskeho komplice.⁹ Postavu *penyamuna* v některých verzích nahrazuje i *penyamunova* obět', která dostala od svého únosce šanci osvobodit se pod podmínkou, že za sebe přivede svému únosci náhradu – poté bude propuštěna na svobodu. Ve verzích, kde *penyamun* nevystupuje přímo a posílá místo sebe pomocníky, je zjevná (byť často nevyslovená) *penyamunova* role coby ne-sumbskeho objednavatele sumbske krve nebo těl.

Děj fámy většinou pojednává o obětech *penyamunů* jako o sumbských dětech, nicméně podle mých informátorů může být unesen i dospělý člověk; dítě je však

⁶ Dlouhé kalhoty byly dříve jasným znamením, že jejich nositel je cizinec. Výhradním oděvem na Sumbě býval ikat, dnes nosí Sumbané obojí.

⁷ Úryvek z rozhovoru pořizovaného 23. 6. 2013.

⁸ Fámy, ve kterých figuruje motiv zisku hlav a krve do rádií a televizí, byly analyzovány v příspěvku „Blood in Radios, Heads in Televisions: Identity and ‚Civilizing Forces‘ beyond the Sumbanese Rumors“ na 32. mezinárodní konferenci International Society for Contemporary Legend Research – Perspectives on Contemporary Legend, konané v červnu 2014 v Praze. Příspěvek se připravuje k publikaci.

⁹ Role sumbských pomocníků *penyamuna* – slovy Gregoryho Fortha (2009) „local outsiders“ – bude analyzována v připravované studii „Tour Guides in Suspicion: Tourism and Contemporary Legends in Eastern Indonesia“.

vnímáno jako zranitelnější a častější cíl. Zatímco *penyamun* a jeho případní pomocníci bývají cizinci – z jiného státu, ostrova nebo alespoň z jiné sumbské provincie, obětmi jsou vždy Sumbané a velmi často příslušníci stejné skupiny jako vypravěč příběhu. Richard Allen Drake, který analyzoval fámy o *penyamunech* na ostrově Borneo, dospěl k následujícím pěti prvkům, na nichž jsou jednotlivé varianty vystavěny: 1. únos, 2. oběť do stavby (construction sacrifice), 3. státní a vládní pachatelé (state government perpetrators), 4. obávaní (opovrhování) cizinci a nástroje a 5. dayacké oběti (nebo, v širším kontextu, oběti z lidu) (Drake 1989: 273). Stejná výstavba děje je patrná v současných sumbských fámách o *penyamunech*, nicméně varianta, v níž by byli státní a vládní činitelé v roli *penyamunů*, byla zaznamenána jen od tří respondentů. Vládní únosci se ale dají předpokládat i v pozadí variant, ve kterých jako *penyamuni* či jejich pomocníci vystupují nesumbští dělníci pracující na státních zakázkách na Sumbě.

Děj fámy je vždy gradován triky ze strany *penyamuna*. Ten nejčastěji nabízí svým obětem bombóny, po kterých usnou nebo které očarují oběť tak, že svého únosece bez známek protestu kamkoliv následuje. Pokud se někdo pokusí *penyamuna* pronásledovat, vždy v okamžiku, kdy už je na dosah, *penyamun* vyskočí a za pomoci létajících bot svým pronásledovatelům unikne. Může se takto pohybovat i na velké vzdálenosti, doslovně „z hory na horu“ (*dari gunung ke gunung*). Získanou oběť únosece vkládá do velké tašky, kterou nosí na zádech a která je jedním z jeho hlavních znaků. Obraz *penyamuna* je tak často ztělesněn cizinci světlé pleti,¹⁰ kteří si na Sumbu přivážejí objemná zavazadla a často rovněž rozdávají dětem bombóny.¹¹

Postava *penyamuna* kradoucího děti, řezajícího své oběti na kusy a vysávajícího krev do rádií a televizí zní zvláště v českém prostředí senzačně a vzbuzuje údiv nad tím, že takové představy mohou existovat i ve 21. století. Je proto nezbytné zdůraznit, že všechny „fámy čerpají podněty z pole logického myšlení mnohem méně než ze světa metafor“ (Neubauer 2009: 255). A dále je třeba brát v úvahu i nezbytnou naléhavost a přitažlivost fámy, která je nutná k jejímu přežití a opakování.

¹⁰ Rodina, u níž jsem bydlela při mém posledním pobytu ve Waikabubaku, mě opakovaně žádala, abych nenosila ven tak velký batoh a zvláště pak ne po setmění. Vysvětlovala jsem, že v něm nosím fotoaparát, počítač a jiné nezbytnosti, které neustále potřebuji. Po několika debatách a pod tíhou argumentu, že takhle mě určitě brzy někdo přepadne a okrade, jsem se snažila snížit objem neustále přenášených věcí na minimum. Dodnes si nejsem jistá, zda v jádru našich debat nebyla i obava o pověst rodiny a sociální tlak ze strany sousedů, kteří se prý o obsah mého batohu zajímali.

¹¹ V posuzování, zda je přijíždějící cizinec *penyamunem* či nikoliv, hraje roli několik faktorů, více viz připravovaná studie Context in Tourist Encounters and the Double Meaning of the Word „*Toris*“ in Sumba, Indonesia.

Fáma a její šíření

„Fámy jsou rychlé jako děs, studené jako nenávisť a sladké jako hlas Sirén...“ (Neubauer 2009: 263).

Fámy, které kolují ve východní Indonésii o *penyamunech*, jsou příkladem *diving rumors* (Drake 1989; Forth 2009), jedná se o koncept Ludwiga A. Bysowa (1928) dále rozvedený Gordonem Allportem a Leo Postmanem (1947). Výraz označuje příběhy, které kolují po nějakou dobu, poté mizí, aby se znovu objevily. Pokud znovu vyplynou na povrch, musí se objevit v totožné formě, i když mohou být spleteny dohromady s jinými fámami a i když se v této kombinaci neobjevovaly dříve (Forth 2009: 3). Starší fámy dřímou v kolektivní paměti a často se od nich odvíjejí fámy nové, jak připomínají Pamela Feldman-Savelsbergová, Flavien Ndonko a Song Yang (2005: 141). Ve společnosti, kde je dán fámě prostor k jejímu vzniku a jejímu šíření, můžeme fámu vnímat jako indikátor nejistoty, pnutí, strachu nebo konfliktu. Vznik fámy bývá předznamenán rovněž nedostatkem informací nebo obtížemi interpretovat probíhající události. Ranajit Guha (1994) poukazuje na to, že v neurčitosti a dvojsmyslnosti fámy spočívá její moc, neboť právě pocit znepokojení, který fáma vzbuzuje, provokuje její posluchače k akci (Stewart – Strathern 2004: 103).

Se strachem z *penyamunů* se na Sumbě setkal během svého výzkumu v padesátých letech Rodney Needham (1983), později Janet Hoskinsová (2002) a okrajově rovněž Jill Forsheeová (Forshee 2001). Needham a Hoskinsová vedli terénní výzkum v oblasti Kodí, Forsheeová ve východní provincii Sumbi (Sumba Timur), jejich sesbírané varianty fám o *penyamunech* se liší od fám v oblasti Loli, které jsem zaznamenala v roce 2013. Svou roli může hrát časový odstup mezi jednotlivými výzkumy, zjevný je ale i faktor prostorové vzdálenosti a variačního rozptylu fám. Na Sumbu se ale šíří i verze z jiných indonéských ostrovů. Po roce 2006 kolovaly ve Waikabubaku fámy o potřebě hlav jakožto obětí do rekonstrukce vesnic ve zdevastované oblasti v regionu Sidoarjo na východě Jávy, která byla zasažena erupcí vulkanického bahna. Na Sumbě se v té době obávali i obyvatelé Waikabubaku, podle v té době rozšířených variant bylo nebezpečné nasedat do minibusů a na motorky vyjíždějící z místního tržiště, neboť hrozilo, že pasažér se stane obětí, která bude unesena na Jávu.

A. K.: „A už se někdy nějaké dítě ztratilo?“

M. Y.: „Ne, to zase ne, dítě se ještě nikdy neztratilo (smích). To jsou všechno jenom povídačky. Ale co je možná podobné, to jsou ty současné zvěsti o Lapindu. Na to byly sháněny hlavy. Bahno v Lapindu prý vyžaduje sto hlav. To když se říkalo, tak jsme nikam nechodili, byli jsme jen doma, báli jsme se. K večeru bych nešla ani támhle k sousedům. Někdo se prý pohyboval u autobusového

terminálu, i se říkalo, co měl na sobě, nabízel ojek¹² a kdo by s ním prý jel, byl by rázem pryč.“

A. K.: „*A toho se báli jen děti nebo i dospělí?*“

M. Y.: „*Dospělí se taky báli. V současné době se bojí i dospělí.*“¹³

Tato varianta byla podle Gregoryho Fortha (2009) rozšířená rovněž na ostrově Flores. I v případě, že respondenti znají několik různých variant fám, nehodnotí je jako navzájem si protiřečící, naopak, jiné varianty je utvrzují v pravdivém jádru fám. Jak podotýká Luise Whiteová, „jak oběh příběhů samotný, tak rozdíl, které tato cirkulace odhaluje, upozorňují vypravěče i posluchače na historické a prostorové ukotvení zmíněných příběhů. Tím také žánr nabývá na autoritě: příběh vyprávějící o tolika různých zážitcích z tolika různých míst musí zobrazovat prvky života společnosti, musí být mluvou, která posluchače oslovuje natolik, že ji chtějí opakovat“ (White 2000: 8). U fám pojednávajících o nutné oběti do staveb je nemožné vést hranici mezi mýtem a fámou, neboť fámy aktivizují komunikační kódy, které „v kolektivním vědomí i v rámci menších skupin obsahují také vrstvu univerzálnějších či archetypálních prvků“ (Vanovičová 2005: 77).

Dovolíme-li si komparovat jádro lolijských fám o *penyamunech* v diachronní i synchronní rovině s poznatky z výzkumů Maribeth Erbové (Erb 1991), Alfreda Haddona (1901), Richarda Drakea (1989), Janet Hoskinsové (2002) a Rodneyho Needhama (1983), můžeme konstatovat, že stavba děje (jak ji načrtl Drake) zůstává stabilní stejně jako postava *penyamuna*. Do této postavy byly však v různé době a na různých místech východní Indonésie promítány různé projekce širitelů fám. *Penyamun* byl (a stále může být) kolonizátorem, misionářem, imigrantem,¹⁴ příjíždějícím obchodníkem, turistou, vládním zmocněncem nebo snad i pracovníkem neziskové organizace,¹⁵ vždy však cizincem nebo spíše „ne-našincem“.

¹² *Ojek* je taxi služba, kterou nabízejí řidiči motocyklů. Na Sumbě si tímto způsobem občasné přivydělává mnoho majitelů motorek.

¹³ Úryvek z rozhovoru s informátorkou M. Y. Rozhovor byl pořízen 27. 6. 2013 ve Waikabubaku. Celý rozhovor je součástí filmového snímku „*Penyamun*“ – postava krvelačného cizince v současném sumbském folkloru.

¹⁴ Kapferer poukazuje na častý motiv obchodu s bílým masem ve spojení s cizinci a hlavně novými přistěhovalci v oblasti, kde se následně fáma šíří (Kapferer 1992: 132).

¹⁵ Na Sumbě se často objevuje varianta, kdy je *penyamunem* získaná hlava vyžadována jak do staveb přehrad, mostů a silnic, tak při stavbě studen. Stavba veřejných studen v odlehlých částech Sumbu je v současné době náplní práce několika zahraničních i indonéských neziskových organizací působících na ostrově. Nicméně přímou souvislost mezi studnami a neziskovými organizacemi respondenti sami neuváděli. Není proto zjevné, zda jsou varianty, v nichž respondenti hovoří o studnách, staršího data a odkazují ke stavbám studen v období kolonizace, nebo jsou novější variantou reagující na nové stavební projekty.

„Nevíme to jistě, ale říká se to.“

Sdílnost informátorů se lišila podle míry víry v pravdivost fám, ta je často pod-
míněna i geograficky. Zatímco ve městě Waikabubak jsou fámy dle většiny zdej-
ších informátorů považovány spíše za povídačky, které mají sloužit k postrašení
zlobivých dětí, v oblastech vzdálenějších od měst a v místech bez přímého kon-
taktu s cizinci je těmto příběhům přikládán větší význam.

Město Waikabubak je centrem správy pro oblast Západní Sumbi, sídlo zde
tedy mají všechny úřady, banka a střední školy. Na velmi žádané pozice státních
úředníků jsou sem dosazováni vyškolení odborníci převážně z jiných indonés-
kých ostrovů, kteří spolu s drobnými podnikateli tvoří ne-sumbské přistěhova-
lecké komunity.¹⁶ Právě tyto mimoostrovní státní zaměstnanci a z řad Sumbanů
potom často potomci tradiční sumbské šlechty (*maramba*), kterým se dostalo
vzdělání mimo ostrov, tvoří skupinu, která nepřikládá fámám pravdivé jádro,
hovoří o nich jako o záležitosti vesničanů.

Škála úrovně víry v pravdivost fámy je široká, nicméně všichni oslovení Sum-
bané fámy znají. Někteří respondenti mluvili o příbězích o *penyamunech* jako
o pohádce, jiní se k pravdivosti fám vyjadřovali tak, že vlastně nevědí, zda má
fáma pravdivý základ – zvláště při rozšíření varování, že *penyamuna* někdo spat-
řil – ale pro jistotu dodržují bezpečnostní opatření, například po setmění nevy-
cházejí z domu. Asi třetina respondentů nevěří v aktuální působnost *penyamunů*,
jsou ale přesvědčeni, že v minulosti k jejich útokům skutečně docházelo.

B. B.: „*Když se stavěly velké mosty a pracovali tam lidé od vlády, například
Javánci, nemohli jsme nechávat děti volně venku. Protože se říkalo, že potřebují
někoho do základů. Toho jsme se báli nejvíce. Ale teď už ne.*“

A. K.: „*A stalo se to někdy?*“

B. B.: „*To se jenom říká. Očitého svědka nemáme.*“

B. S.: „*Dříve se děti ale opravdu ztrácely. Ale to už je dávno. A mohli za to
penyamuni.*“

I. L.: „*Existuje dvoje vysvětlení. Každý si to musí přebrat po svém.*“¹⁷

S lidmi, kteří jsou přesvědčeni o pravdivosti těchto příběhů, bylo složité navazo-
vat kontakt. Prostřednictvím mé sumbské přítelkyně jsem se ale dostala do vesnice

¹⁶ Původ rodin usazených na Sumbě je sledován zpětně po několik generací. Za cizince jsou
považováni i členové rodin, které sídlí na Sumbě po tři generace, tyto lidé jsou stále označo-
váni jako Savuané, lidé z Ende, Arabové, Číňané atd., vytváří se zde v podstatě Brubakerova
immigrant ethnicity (Brubaker 2004: 148).

¹⁷ Úryvek z rozhovoru pořízeného v oblasti Wanokaka 23. 6. 2013.

v oblasti Wanokaka, jejíž obyvatelé se mnou hovořili o *penyamunech* jako o reálné hrozbě a vzhledem k tomu, že předpokládali, že jako cizinka vím o záměrech *penyamunů* více než oni, role se obrátily a dotazy byly kladeny mně. Za jasnou zde považovali část fámy odehrávající se na Sumbě – nekalé úmysly *penyamunů* získat lidská těla a krev; na mě se obraceli s otázkou na druhou polovinu fámy odehrávající se mimo Sumbu. Jako ne-Sumbanka jsem byla vyhodnocena jako kompetentní vyjádřit se k tomu, co se děje se sumbskou krví a těly mimo ostrov.

Přestože jsem během výzkumu vedla v patrnosti rozdílný přístup jednotlivých informátorů k pravdivosti fám, nebylo pro mě prioritou zabývat se nereálností jejich obsahu. Waikabubacká policie ani respondenti nezaregistrovali v poslední době pohřešování nějaké osoby, starší informátoři však hovořili o tom, že v minulosti se lidé opravdu ztráceli. Zda se fámy dopouštějí falšování reality, je pro výzkum sekundární – rozhodující je, že konstruují symbolické skutečnosti (Neubauer 2009: 255).

Fáma o *penyamunech*, fáma o „nás“ a o cizincích

„*Jinými slovy, když se ve folkloru udrží nějaká historka, stane se tak proto, že jistým způsobem popisuje jeden z regionů, lokální duše.*“ (Fanon 1952/2011: 81)

V Loli pojednávají *construction sacrifice rumors* hlavně o *djawa kaka*, cizincích se světlou pletí. Zaznamenala jsem ale, že jako podezřelí mohou být vyhodnoceni jacíkoli cizinci.

B. B.: „*Minulý týden jsem na pláži viděl tři cizince. Přijeli surfovat. Dva z nich byli muži, ti byli bílí, ale ta žena byla černá. Ale ne jako my, mnohem černější. Říkal jsem si, že bude určitě z Papuy, tak jsem šel blíže a mluvil jsem na ní indonésky. Vůbec nerozuměla, ale měla černou kůži. Radši jsem sedl na motorku a jel jsem ohlásit na policii, že je tam na pláži podezřelá černá žena.*“¹⁸

Fámy o *penyamunech* bývají mířené i na ekonomicky velmi zdatnou čínskou minoritu na Sumbě, na muslimy¹⁹ pocházející většinou z Jávy, na dělníky ze sousedních ostrovů, kteří pracují na Sumbě na státní zakázce – např. stavbě silnic, nebo na vládu samotnou. Jak už bylo ale zmíněno, k reálným únosům na Sumbě podle policie nedochází.

¹⁸ Úryvek z rozhovoru pořízeného v oblasti Wanokaka 23. 6. 2013.

¹⁹ Dle statistik indonéské vlády se v roce 2010 v provincii Západní Sumba (Sumba Barat) hlásilo 4,6 % obyvatel k islámu, 58,3 % k protestantské církvi, 17,1 % ke katolictví, 0,2 % k hinduismu, 19,4 % k jiné víře a u 0,4 % víra nezjištěna (zdroj: Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut).

Penyamun je na Sumbě velmi často představitelem cizího elementu v „našem“ prostředí. Fámy zde, stejně jako kdekoliv jinde, pracují s posunováním a nahušťováním významu, konstruuji metafory, vyjadřují to, co by se jinak formulovat nedalo (Neubauer 2009: 255). Obyvatelé Loli se považují za Sumbany, nicméně sami by se za ně označili pouze v kontextu setkání mimo ostrov Sumba. Na ostrově je vyzdvihována příslušnost k jedné z 24 sumbských oblastí a i při rozhovoru dvou Sumbanů, kteří spolu hovoří poprvé, následuje při představení zmínka o této příslušnosti (*orang Wanokaka, orang Kodi, orang Loli* atd.) ihned za jménem. Pokud se ale obyvatelé Loli vymezují vůči cizincům nebo přistěhovalcům z jiných indonéských ostrovů, vystupuje do popředí identita Sumbanů a tehdy lidé z Loli rozšiřují kategorii z „my z Loli“ na „my ze Sumbý“. Jinými slovy ostrov (stejně jako národ v pojetí Benedicta Andersona; Anderson 1983) může být považován za imaginární společenství nebo konstrukt (McCusker – Soares 2011: 49) a fáma o *penyamunech* napomáhá zdůraznit, kdo do tohoto společenství patří a kdo nikoliv.

Když budeme dále pátrat po tom, co mají všechny skupiny formované do folklorní postavy *headhuntera* společného, musíme se na fámu podívat i z jiného úhlu pohledu. „Jak zdůraznil Ranajit Guha (1994) a později i Homi Bhabha (1995), fáma je prostředkem odporu a mobilizace [...], ústně předávané informace lidi stmelují a staví je proti vládnoucím silám nebo opozičním skupinám“ (Stewart – Strathern 2004: 182). Cizinci, kolonizátoři, turisté, imigranti, misionáři i státní úředníci přivázejí na Sumbu jiné hodnoty, světonázory a pravidla. Postava *penyamuna* podle Janet Hoskinsové (Hoskins et al 1996: 42) symbolizuje narušitele hranic, hrozbu pro lokální kontrolu a uzurpování tradičních teritorií. Vedle strachu z cizích vlivů se do těchto fám zrcadlí i ambivalentnost indonéské identity, *construction sacrifice rumors* je proto možno chápat i jako formu protestu proti ztrátě lokální suverenity.

Revolta vůči rozvoji a změně?

„*Kdo interpretuje fámy, interpretuje interpretace.*“ (Neubauer 2009: 263)

Cizinci, proti kterým byly a jsou sumbské fámy mířeny, byli představiteli a někdy propagátory změn v sumbské společnosti. Všichni hlavní aktéři fám o *penyamunech* patří k nositelům atributu civilizovanosti v klasickém evolucionistickém pojetí (*civilizing forces*; Hoskins et al 1996: 38) a někteří Sumbané se jimi cítí být ohroženi. Holandští kolonizátoři, kteří ovládali Sumbu v letech 1911–1943, přeorganizovali systém vládnutí, zakládali školství a zdravotnictví, měnili pravidla obchodu na ostrově. Misionáři šířili křesťanství a pomocí

nové víry zasahovali do všech sfér života Sumbanů. V roce 1945²⁰ se Sumba stala součástí indonéského státu, který navázal na změny započaté holandskými kolonizátory. Především rovina právní, ekonomická a náboženská je na Sumbě stále předmětem vyjednávání mezi státními složkami a nestátními autoritami.²¹ Turisté, kteří na ostrov ve větších počtech přijíždějí od 90. let 20. století, asociují mnoha lidem svým fyzickým vzezřením právě holandské kolonizátory. Jejich jednání je v očích obyvatel Loli často absurdní a nepochopitelné, svou roli zde nesporně hraje i častá jazyková bariéra. Kvůli plánovanému turistickému ruchu na ostrově probíhá také mnoho změn řízených státem nebo obchodníky s nemovitostmi. Neziskové organizace působící na Sumbě se snaží zlepšit přístup k pitné vodě, snížit úmrtnost kojenců a zabránovat šíření malárie a pohlavně přenosných nemocí. To v praxi znamená, že se pracovníci těchto organizací snaží kontrolovat a měnit každodenní návyky Sumbanů od výživy a hygieny až po sexuální chování. Jejich těla jsou kontrolována a řízena. Jsou terčem nových strategií a technologií, terčem Foucaultových *disciplinárních procedur* (Foucault 2000), čehož si všimá už Marc Du Bois.²² Lidé jsou chápáni jako zdroj, „ale jako zdroj, jež je potřeba modifikovat, adaptovat a měnit, jinými slovy rozvíjet (*in need of development*)“ (Du Bois 1991: 10). Jak uvádí Patrick Chamoiseau (1997) a později McCusker a Soares (2011: xvi), v postkoloniálním kontextu poskytují ostrovy znepokojivé obrazy nekoloniálních projektů, čelí více než agresi různým formám intervence, které Chamoiseau nazývá „tichým ovládním“ (silent domination). Tiché ovládní má dnes podle Chamoiseau formu vědeckých experimentů, protiteroristických opatření, humanitární pomoci a budování národního uvědomění. Takovýto mocenský diskurz se „soustředí na jednotlivce, ale cílí na celou populaci, vztahuje se k individuálnímu jednání, chování, víře, zvykům a morálce, cílem je ale vytvoření disciplinovaného a produktivního obyvatelstva“ (Philpott 2000: 147).

Právě postava *penyamuna* s velkou pravděpodobností zrcadlila a zrcadlí obavy z ohrožení moci, ať už byla v minulosti ztělesňována kolonizátory, misionáři, nebo zkrátka cizinci a státem. Obviňování i za pomoci fantaskních prvků může

²⁰ Od roku 1943 do roku 1945 okupovaly Sumbu japonské jednotky. Přestože respondenti hodnotili chování Japonců vůči Sumbanům v této době jako obzvláště brutální, nikdy jsem neslyšela verzi fámy, kde by v roli *penyamuna* vystupoval Japonec.

²¹ Obyvatelé Loli například některé konflikty a spory vůbec nehlásí na policii, protože nesouhlasí s výkladem práva dle indonéských zákonů, nebo policistům nedůvěřují a spravedlnost berou do vlastních rukou. Co se týče náboženství, víra *Marapu* není státem uznávaná a v dokladech se musí Sumbané přihlásit k jednomu z pěti oficiálně uznávaných náboženství. Stát pak zasahuje také do průběhu rituálních ceremonií *Marapu* například omezováním počtu obětovaných zvířat nebo stanovováním přesných termínů ceremonií kvůli plánovanému turistickému ruchu.

²² Marc Du Bois se vyjadřoval konkrétně k programům PKK (Pemberdayaan Kesejahteraan Keluarga) usilujících o posílení životní úrovně indonéských rodin.

být odrazem vykořisťovatelských nebo nerovných vztahů (White 2000). A přestože lovectví lebek bylo na Sumbě zakázáno ještě během holandské nadvlády, postava „headhuntera“ z představ Sumbanů rozhodně nezmizela, lovci lebek ale už nejsou samotní lidé Loli, nýbrž vždy ti druzí. Slovy Janet Hoskinsové nepřestává být „headhunter“ vytrvalým obrazem násilí hrozícího zvenčí (Hoskins et al 1996: 43).

Září 2014

Literatura:

- Allport, Gordon W. – Postman, Leo: 1947 – *The Psychology of Rumor*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Anderson, Benedict: 1983 – *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Barnes, Robert: 1993 – Construction Sacrifice, Kidnapping and Headhunting Rumors on Flores and Elsewhere in Indonesia. *Oceania* 64: 1: 146–158.
- Bhabha, Homi: 1995 – In a Spirit of Calm Violence. In: Gyan Prakesh (ed.): *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press: 326–343.
- Brubaker, Rogers: 2004 – *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Bysov, Ludwig A.: 1928 – Gerüchte. *Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie* 7: 301–308.
- Drake, Richard A.: 1989 – Construction Sacrifice and Kidnapping Rumor Panics in Borneo. *Oceania* 59: 4: 269–279.
- Du Bois, Marc: 1991 – The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective on Power Relations in Development. *Alternatives* 16: 1: 1–30.
- Erb, Maribeth: 1991 – Construction Sacrifice, Rumors and Kidnapping Scares in Manggarai: Further Comparative Notes from Flores. *Oceania* 62: 2: 114–126.
- Fanon, Franz: 1952 (2011) – *Černá kůže, bílé masky*. Praha: Hellich.
- Feldman-Savelsberg, Pamela – Ndonko, Flavien T. – Yang, Song: 2005 – How Rumor Begets Rumor: Collective Memory, Ethnic Conflict, and Reproductive Rumors in Cameroon. In: Fine, Gary A. – Champion-Vincent, Véronique – Heath, Chip (eds.): *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*. New Brunswick: Aldine Transaction: 141–158.
- Forshee, Jill: 2001 – *Between the Folds. Stories of Cloth, Lives and Travels from Sumba*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Forth, Gregory: 1991 – Construction Sacrifice and Headhunting Rumors in Central Flores (Eastern Indonesia). A Comparative Note. *Oceania* 61: 3: 257–266.
- Forth, Gregory: 2009 – Heads under bridges or in mud. Reflections on a Southeast Asian “diving rumor”. *Anthropology Today* 25: 6: 3–6.
- Foucault, Michel: 2000 – *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.

- Guha, Ranajit: 1994 – *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- Gunawan, Istutiah: 2000 – *Hierarchy and Balance. A Study of Wanokaka Social Organization*. Canberra: The Australian National University.
- Haddon, Alfred C.: 1901 – *Head-hunters black, white and brown*. London: Methuen & Co.
- Hoskins, Janet et al (eds.): 1996 – *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Hoskins, Janet: 2002 – Predatory Voyeurs: Tourists and “Tribal Violence” in Remote Indonesia. *American Ethnologist* 29: 4: 797–828.
- Chamoiseau, Patrick: 1997 – *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard.
- Janeček, Petr: 2007 – *Pérák, ukradená ledvina a jiné pověsti*. Praha: Nakladatelství Plot.
- Kapferer, Jean-Noël: 1992 – *Fáma. Nejstarší médium světa*. Praha: Práce.
- Kapita, Oe. H.: 1976 – *Masyarakat Sumba dan adat istiadatnya*. Waingapu: BPK Gunung Mulia.
- McCusker, Meaver – Soares, Anthony (eds.): 2011 – *Islanded Identities, Constructions of Postcolonial Cultural Insularity*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Needham, Rodney: 1983 – *Sumba and the Slave Trade*. Monash University Working Paper, 31. Melbourne: Monash University Southeast Asia Studies Center.
- Neubauer, Hans-Joachim: 2009 – *Fama. Eine Geschichte des Gerüchts*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Orwell, George: 1953 – Politics and the English Language. In: Orwell, George: *Collection of Essays*. New York: Harcourt Brace: 169–170.
- Philpott, Simon: 2000 – *Rethinking Indonesia: Postcolonial Theory, Authoritarianism & Identity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schmidt, Sigrid: 1995 – The Worker Immured in the Oker Dam in Germany. *Fabula* 36: 3–4: 205–216.
- Stewart, Pamela J. – Strathern, Andrew: 2004 – *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, Edward B.: 1871 – *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray.
- Vanovičová, Zora: 2005 – Fáma z hl'adiska folkloristiky. In: Pospíšilová, Jana – Krekovičová, Eva (eds.): *Od pohádky k fámě. Sborník příspěvků ze semináře Hledání cest české slovesné folkloristiky II. Brno 6. 6. 2002*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, Ústav etnologie SAV: 76–81.
- White, Luise: 2000 – *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Internetové zdroje:

- Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut. (Obyvatelé dle územních celků a vyznávaného náboženství.) <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321&wid=5300000>, nahlíženo: 2. 3. 2014.
-

Contact: Mgr. Adriana Kábová, Fakulta humanitních studií UK, U Kříže 8, 158 00 Praha 5, Czech Republic; e-mail: AdrianaKabova@seznam.cz.



Obr. 1: Waikabubak je hlavním městem provincie Západní Sumba a domovem mnoha přistěhovačů z jiných indonéských ostrovů.



Obr. 2: Informátor B. S. s vypoďobnĕnĕm indonĕsĕkĕch nĕrodnĕch hrdĕmĕ, kteřĕ bojovali proti holandskĕm kolonizĕtorĕm.



Obr. 3: Přehrada vzdálená devět kilometrů od Waikabubaku. Podle respondentů nebyla do základů této stavby přidána lidská oběť, a v tom je spatřován důvod, proč se zde odehrálo několik neštěstí, většinou utonutí.