

„VEZOVÉ NEJSOU DRUH LIDÍ“: IDENTITA, ODLIŠNOST A „ETNICITA“ RYBÁŘŮ ZÁPADNÍHO MADAGASKARU⁶⁴⁶

RITA ASTUTI

Z ANGLICKÉHO ORIGINÁLU PŘELOŽILI MAREK JAKOUBEK
A DAVID HENIG

Vezo žijí na západním pobřeží Madagaskaru. Žijí u moře a znají moře. V tomto článku analyzuji, jak vytvářejí svoji identitu a jakým způsobem odlišují sami sebe od druhých. Jak uvidíme později, tento druhý aspekt je určován prvním, neboť způsob, jakým Vezo konstruují svoji identitu, je identický se způsobem, jakým konstruují odlišnost.

Ačkoli budu tematizovat identitu a odlišnost lidských skupin, není tento článek zaměřen na etnicitu. Vycházím-li z nedávného pojednání Jocelyn Linnekinové a Lin Poyerové o kulturní identitě a etnicitě v oblasti Pacifiku, definuji etnicitu jako soubor teorií vycházejících z teze, že „lidé jsou, jací jsou, protože se tak narodili“ (Linnekinová, Poyerová 1990: 2). Výhodou této specifické definice je, že pokrývá velmi jednoduchým způsobem to, co je společné různým a často kontrastním teoriím etnicity jako kulturního a/nebo sociologického fenoménu. Etnicita bývá považována za základní a neredukovatelné primordiální pouto (srov. Geertz 1973; Isaacs 1975); za fenomén konstituovaný biologickou evolucí (van den Berghe 1981); za formu příbuzenství (Keyes 1981); za závislou proměnnou, která se stává významnou pouze za určitých historických okolností (srov. Glazer, Moynihan 1975; Hechter 1986; Stack 1986; Vincentová 1974); za kulturní totemismus (Schwartz 1982); za prvek udržující hranici (Barth 1969); nebo za ukázkou „rezistence“ minoritní skupiny uvnitř dominantního národního státu (Castile, Kushner 1981; Spicer 1980). Ve všech těchto podobách se etnicita jeví jakoby formovaná stejnou myšlenkou: totiž, že lidé konstruují svou etnickou identitu na základě společného původu a že na základě tohoto původu sdílejí nějaký biologický či kulturní znak, který je členům etnické skupiny buď vrozený (jako krev nebo původ), nebo je „naturalizován“, a tak se jako vrozený jeví – například jazyk, náboženství nebo specifický druh

⁶⁴⁶ Rita Astuti, 1995. „The Vezo Are Not a Kind of People': Identity, Difference and 'Ethnicity' among a Fishing People of Western Madagascar." *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 3, str. 464–482. Na přání autorky necháváme její příjmení v podobě Astuti v copyrightu a pod názvem článku. V ostatních částech sborníku se řídíme českými pravopisnými pravidly, a tudíž příjmení přechylujeme.

historie.⁶⁴⁷ Tento soubor idejí je vyjádřen v tezi, že lidé jsou, jací jsou, protože se tak narodili.

678 |

Jak uvádějí Linnekinová a Poyerová, tato myšlenka a etnická teorie identity, která je z ní odvozena, nesmějí být chápány jako platné pro všechny teorie identity. Změna analytické optiky, která se objevuje v jejich díle *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, tak připouští existenci jiných, alternativních konstrukcí identity a odlišnosti. Jinými slovy, jejich cílem je zkoumat etnoteorie jiných skupin, spíše než předpokládat, že musejí být teoriemi etnickými (Linnekinová, Poyerová 1990: 5).⁶⁴⁸ Cílem mého článku je přispět k tomuto projektu; článek zkoumá etnoteorii Vezo a ukazuje, že se nejedná o etnickou teorii. Vezo zdůrazňují, že nejsou tím, čím jsou, protože se tak narodili. Jejich alternativní model identity a odlišnosti místo toho zdůrazňuje, že Vezo se stávají tím, čím jsou, na základě toho, co dělají; obojí, identita i odlišnost, jsou tedy výsledkem aktivit, které lidé realizují v přítomnosti, spíše než by se jednalo o nějaký společný či odlišný původ, který získali v určité době někdy v minulosti.

V důsledku povahy své identity byli Vezo řadou badatelů považováni za cosi anomálního – za skupinu, která nezapadá do „etnické mapy“ Madagaskaru.⁶⁴⁹ Když jsem při přípravě na svůj terénní výzkum pročítala relevantní literaturu, začalo mě to k Vezo, kteří se zdáli vzdorovat jakékoli snaze vnutit jim „etnicitu“, postupně přitahovat. Dříve než přejdu k prezentaci svých vlastních poznatků, představím krátce „problém“, který populace Vezo ztělesňovala.

647 Dědictví nebo tradice, jak jsou analyzovány in Richard Handler a Joselyn Linnekinová (1984).

648 Podobnosti mezi tímto požadavkem a požadavkem týkajícím se kulturní analýzy příbuzenství jsou zřejmé. Joselyn Linnekinová a Lin Poyerová se ve skutečnosti zabývají podobností mezi západní teorií etnicity a „americkým příbuzenstvím“, jak je analyzuje David Schneider (1968). Zdá se navíc, že Schneiderův argument, že „národnost“ a „příbuzenství“ jsou strukturovány obdobným způsobem (Schneider 1977), vysvětluje, proč, jak tvrdí Charles F. Keyes (1981: 6), může být etnicita chápána jako „forma příbuzenství“.

649 K „vynalézání“ etnických skupin na Madagaskaru pro potřeby francouzské koloniální politiky, takzvané *politique des races* [tj. politiky ras; pozn. překl.], jejíž předpokladem byla existence oddělených domorodých skupin, jejichž vůdce by francouzská administrativa mohla využít k získání kontroly nad místní populací, viz Maureen Covellová (Covell 1987) a především Albert Roca Alvarez (1994).

„Etnicita“ na západním pobřeží

Při čtení zpráv prvních cestovatelů či misionářů, nebo z nedávné doby zpráv geografů, antropologů či historiků, je člověk ohromen vytrvalostí, s níž tito autoři tvrdí, že Vezo by měli být považováni za skupinu žijící na pobřeží a věnující se rybaření.⁶⁵⁰ Po několika dnech strávených mezi Vezo jsem zjistila, že tento důraz reflektuje, čemu místní lidé věnují největší pozornost. Jakýkoli můj požadavek naučit se nová slova týkající se například rybaření nebo plavby vedl mé učitele z řad Vezo k vysvětlování, že lidé, kteří rybaří a plaví se po moři, jsou Vezo; podobně, když jsem ukázala skupině mladých mužů mapu pobřežního regionu, řekli mi, že všichni lidé, kteří žijí podél pobřeží, blízko moře, jsou Vezo. Když jsem se nakonec naučila, jak se zeptat, za jaký typ lidí Vezo sami sebe považují, odpověď zněla, že Vezo jsou „lidé, kteří zápasí s mořem a žijí na pobřeží“ (*olo mitolo rano, olo mipetsaky andriaky*). Skutečně, jakémukoli sdělení o zvycích, aktivitách či sklonech považovaných za vezovské, předcházelo prohlášení jako: „My, lidé, kteří žijeme na pobřeží, děláme to a toto“ nebo „My, lidé, kteří zápasíme s mořem, jsme zvyklí dělat toto a tamto“. Stejně tak jsem opakovaně slýchala, že sousedé Vezo, Masikoro jsou lidé, kteří žijí ve vnitrozemí (*antety*), pěstují rýži, kukuřici a maniok (*mamboly vary, tsako, balahazo*) a chovají dobytek (*mihary aomby*). V tomto případě by jakémukoli tvrzení o zvycích, aktivitách či sklonech považovaných za masikorské, předcházelo prohlášení jako: „Tito lidé, kteří žijí ve vnitrozemí, dělají to a ono“ nebo „Tito lidé, kteří pěstují rýži a chovají dobytek, mají ve zvyku dělat toto a tamto“.

Vezmeme-li v potaz, jaký důraz kladou Vezo při definování sebe samých a svých sousedů na způsob obživy a místo pobytu, je výrazný zájem o tyto charakteristiky, s nímž se v literatuře setkáváme, těžko překvapivý. Více zarážející je ovšem postoj k sebeidentifikaci Vezo: poté, co uvedou, že Vezo jsou lidé, kteří se věnují rybaření a obývají pobřeží, řada autorů obvykle dodá, že Vezo jsou „jen“ rybařící a pobřežní skupinou (srov. např. Raymond Decary [1964: 54], který říká, že Vezo „ont seulment un genre de vie particulier“⁶⁵¹). Proč „jen“?, zeptá se naivní čtenář. Kým více by ještě Vezo mohli být? Odpovědí se zdá být, že uvedení autoři se domnívají, že sebeoznačující etiketa „Vezo“ referuje pouze ke způsobu života – rybaření –, které je ve skutečnosti považováno za jediný rys, jímž se Vezo odlišují. Tento postoj je potvrzován často uváděným faktem, že jedinci, kteří opustí pobřeží, aby se přestěhovali do vnitrozemí, přestávají

⁶⁵⁰ K bibliografickým odkazům a detailnější analýze literatury viz Rita Astuti-ová (Astuti 1991).

⁶⁵¹ Tj. mají jen specifický způsob života [fr.], (pozn. překl.).

být Vezo a stávají se Masikoro, což je bod, k němuž se později ještě vrátím. Badatelé tedy celou věc uzavírají tím, že termín „Vezo“ neoznačuje rys identity, který je fixní a neměnný, neboť lidé se mohou přesunovat a spolu s tím měnit i způsob obživy. Z tohoto důvodu se badatelé shodují v tom, že Vezo nejsou „skutečnou etnickou skupinou“ (*une ethnie véritable*), „zvláštní rasou“ (*une race spéciale*) či „odlišným lidem“ (*une peuplade distincte*).

680 |

Je s podivem, že když už došli při popisu „etnoteorie“ identity, která je vůči etnicitě *alternativní* tak daleko – konkrétně tedy k poznatku, že Vezo jsou tím, kým jsou, na základě toho, jak získávají obživu – selhali tito etnografové v pochopení svých vlastních závěrů. V jednom případě se dokonce editor oficiálního etnografického *Atlasu Madagaskaru* blíží ve svém počínání soudcům v proslulém případě Mashpee (Clifford 1988: 277–346), když tvrdí, že nejsou-li Vezo etnickou skupinou, tak vlastně ani neexistují (Association des Géographes de Madagascar 1969–1970, fig. 21).⁶⁵² Většina etnografů je však poněkud méně radikální. Na základě předpokladu, že Vezo musejí – stejně jako všichni ostatní – mít etnickou příslušnost, docházejí tito autoři k závěru, že pokud Vezo jako takoví nejsou etnickou skupinou, musejí být součástí jiné, širší etnické entity.

Na tomto základě byli tedy Vezo přiřazeni k „široké etnické rodině Sakalava“ (Koechlin 1975: 26), uvnitř které představují, mezi mnoha dalšími, technologicky definovanou podskupinu. Daný krok, jímž byla Vezo připsána etnická příslušnost, tedy řeší problém, že označení „Vezo“ odkazuje patrně pouze k tomu, co Vezo dělají a kde žijí, selhává nicméně v zodpovězení otázky, kdo Vezo „skutečně“ jsou.

Uvedené řešení však vyvolává řadu nových problémů. Za prvé, předpoklad, že Sakalava jsou „opravdovou etnickou skupinou“, může být zpochybněn.⁶⁵³ Označení „Sakalava“ odkazuje ke královstvím založeným na západním Madagaskaru po dobytí a zaboru cizí dynastií. Být Sakalava znamená až dodnes být poddaným králů Sakalava. Jak nedávno dobře ukázala Gillian Feeleyová-Harniková (Feeley-Harnik 1991), nemůžeme příslušnou etnoteorii považovat za teorii etnickou, neboť nevychází

652 Významný rozdíl od případu Masphee spočívá ovšem v tom, že praktické vymazání Vezo z etnické mapy Madagaskaru (editor atlasu zaznamenal malé osídlení Vezo kolem města Tulear pouze proto, že Vezo byli registrováni jako „etnická“ skupina ve statistikách) nemělo dosud žádné nepříznivé ekonomické či politické důsledky; rovněž tak i v individuální rovině nemá rozhodování, zda je dotyčná osoba Vezo či nikoli, zatím žádné následky (ve smyslu přístupu k půdě); v případě Havajců srov. Joselyn Linnekinová (Linnekin 1990: 153–154).

653 Na uvedený moment mne upozornil jeden z anonymních recenzentů *American Ethnologist*.

z předpokladu, že „se člověk jako Sakalava rodí“, ale odpovídající příslušnost vyplývá z vůle daných osob podrobit se králi, vykonávaných rituálních praktik a politické příslušnosti. Za druhé, je značně problematické vnucovat Vezo identitu, etnickou či jakoukoli jinou, kterou neuznávají jako svou vlastní, nehledě na to, že – poněkud paradoxně – odpovídající příslušnost historikové daného regionu systematicky popírají. Zatímco se tak moji informátoři nikdy nedefinovali jako Sakalava a hrdě líčili, jak Vezo nebyli nikdy poddáni králům Sakalava a jak před veškerými autoritami vždy uprchli na svých kánoích (viz níže), historikové tvrdili, že Vezo měli pro království Sakalava zcela okrajový význam, protože nedokázali participovat na ekonomickém řádu nastoleném novými vládci, který byl založen na chovu dobytka (Lombard 1988; Schlemmer 1983). Jinými slovy, uvádí se, že specializovaný systém produkce Vezo, založený na rybaření, je situoval vně ekonomického a politického celku Sakalava.

| 681

Co se tedy týče literatury, představují Vezo zdánlivě neřešitelnou hádanku: na jedné straně etnografové tvrdí, že Vezo musejí být Sakalava, protože být „těmi, co zápasí s mořem a žijí na pobřeží“ k tomu, aby Vezo disponovali etnickou příslušností, nepostačuje; na druhou stranu nám ale historikové říkají, že Vezo nemohou být Sakalava, a to ze stejného důvodu – protože jsou to rybařící lidé. Dilema lze patrně vyřešit tak, že přestaneme Vezo vnucovat „etnicitu“ a soustředíme se více na vlastní definici Vezo. To znamená, že budeme ochotni vzít vážně, spíše než rovnou odmítat, že to, co Vezo dělají a kde žijí, je ke konstituci jejich identity a ustavení odlišností mezi nimi a ostatními zcela postačující.

Obsah dalších stránek bude následovný: v první části se budu zabývat tím, jak Vezo konstruují svou identitu jako aktivitu, spíše než jako stav bytí – jediný způsob, jak být Vezo, je jednat jako Vezo. Ve druhé části budu rozebírat specifickou variantu geodeterministického modelu identity Vezo: co lidé dělají a kým na základě toho jsou, je určeno místem, kde žijí. V tomto kontextu se budu věnovat lamarkistickému modelu identity, který na příkladu Oceánie vypracovaly Jocelyn Linnekinová a Lin Poyerová (Linnekin, Poyer 1990), a to se zvláštním zřetelem ke vztahu mezi půdou a lidmi. Třetí část bude zaměřena na to, jak je odlišnost konstruována analogicky: o lidech, kteří se odlišují od Vezo, mají Vezo za to, že se od nich liší na základě stejného procesu „identifikace“, který dělá Vezo tím, kým jsou. Jinými slovy, lidé se liší, protože dělají odlišné věci. Poslední, čtvrtá část, je věnována tomu, jak Vezo popisují své místo v historii království Sakalava – jeden příklad toho, jak Vezo odmítají determinující sílu minulosti na přítomnost.

Dovolte mi upřesnit hned na začátku, že nechci tvrdit, že způsob, jakým Vezo vytvářejí svou identitu, je unikátní. Nejsem zdaleka první, kdo poukazuje na to, že koncept „etnicity“ je v kontextu Madagaskaru

problematický.⁶⁵⁴ Uvážíme-li, jak se pojetí etnicity, resp. osoby s etnickou příslušností, liší od pojetí osoby na Madagaskaru, je to jen těžko překvapivé. Zatímco etnická teorie identity vychází z předpokladu, že lidé jsou tím, kým jsou, protože se tak narodili, a že narození do určité skupiny fixuje osobní identitu v čase a prostoru, lidé na Madagaskaru sdílejí koncept osobnosti, která – s odkazem na Southallovu definici mada-gaskarského příbuzenství jakožto „kumulativního příbuzenství“ – může být vyjádřena jako „kumulativní osobnost“: tedy „něco, čeho se dosahuje postupně během života, a dokonce po smrti, spíše než co je připsáno a fixováno jednou provždy při narození“ (Southall 1986: 417).⁶⁵⁵ Tento „kumulativní“ proces stávání se, který popisují u Vezo, je tedy příkladem – možná extrémním příkladem – rysu sdíleného všemi skupinami na Madagaskaru a patrně, jak naznačuje James Fox (1987), dokonce všemi austronéskými skupinami.

Identita jako činnost

V počátečních fázích svého terénního výzkumu jsem si kladla otázky a dělala si poznámky, které často vycházely z teorie identity založené na myšlence, že lidé jsou tím, kým jsou, protože se tak narodili. Ptala jsem se například, proč vesničané, kteří migrovali z jihu a původem byli Antandroyo, byli považováni za Vezo; nebo jsem vyjadřovala údiv nad tím, že lidé s tak širokou škálou zvyků týkajících se jejich předků mohou být i přesto všichni Vezo. Vystaveni těmto otázkám mi mí přátelé odpovídali „Vezo nejsou druh lidí“ (*Vezo tsy karazan'olo*).

Slovo *karaza* znamená „druh“ nebo „typ“ a označuje skupinu objektů, zvířat nebo lidí, kteří sdílejí nějakou podstatnou charakteristiku (srov. rovněž Bloch 1971: 42–43). Tak například ryba je „druh“ živoucí věci a španělská makrela je „druhem“ ryby. Slovo *raza*, ze kterého je *karaza* odvozeno, odkazuje k předkům, především k předkům určitého „druhu“; ti, kteří jsou pochováni ve stejném hrobě, jsou označováni jako „jedna *raza*“ (*raza raiky*).⁶⁵⁶ Členství v *karaza*, ať již jde o třídu ob-

654 Ke sdíleným a distinktivním rysům skupin na Madagaskaru viz Aidan Southall (1971, 1986); k variabilní nespojitosti etnických označení viz Richard Huntington (1973); k Mahafalům viz Karl Eggert (1981, 1986); k negativním definicím skupinových identit viz Michael Lambek (1992); k Anjoatům viz David Hurvitz (1986); k Zafirmanirům viz Maurice Bloch (1995).

655 Jako příklad irelevance narození při tvorbě osobnosti na Madagaskaru viz Maurice Bloch (1993) (v případě Zafirmanirů).

656 K detailům daného tématu viz Rita Astutiová (Astuti 1995: 80–105).

jektů, zvířat nebo lidí, je založeno na kvalitách týkajících se samotné jejich podstaty spíše než na kvalitách získaných; ani „rybovost“, ani specifický druh „rybovosti“ nemůže být získán, naučen nebo změněn – ryba se jako ryba narodí. Podobně člověk členství v určitém hrobu nebo raza, která hrob obývá, nenabývá ani se mu neučí, ale získává je na základě původu.

Tvrzení, že „Vezo nejsou druh lidí“, znamená, že Vezo nejsou Vezo ze své podstaty, že se *nenarodili* jako Vezo. Z toho pak vyplývá, že Antandroyo nebo lidé kteréhokoli jiného původu se mohou stát Vezo, protože být Vezo není věcí původu; různí lidé s odlišnými zvyky týkajícími se předků se všichni mohou stát Vezo, protože „vezoství“ není určeno původem.

Poté, co jsem se na základě chybných otázek poučila, že „Vezo nejsou druhem lidí“, přestala jsem předpokládat, že lidé jsou Vezo, a na základě toho, co se říkalo o mně a dalších cizincích, jsem si začala uvědomovat, že lidé se Vezo stávají:

Když jsi sem přijela, lidé říkali: „Hele, tahle slečna [*madame*] chodí často rybařit,“ a já se ptám: „Nestala jsi se Vezo?“, ale ještě pořád jsi *vazaha* [běloška], co přišla zdaleka. Když ale chodíš každý den rybařit, říkají: „Hele, ta slečna je Vezo!“, protože zápasíš s mořem, protože pluješ na kánoi, a jsi Vezo.“

Vezměme si například Masikoro, který přijde z vnitrozemí žít do Betanie a pak se tady ožení. Pozoruje, jak lidé získávají živobytí: nejsou zde žádná rýžová pole, lidé chodí jen rybařit, mají pouze rybářské sítě a jediné, co dělají, je, že vyrážejí na moře. Nakonec ho jeho švagři nebo tchán vezmou s sebou na lov ryb. Jeho mysl se usilovně namáhá: takhle se to dělá, takhle to funguje! Jeho předkové o těchto věcech nic nevěděli. A pak se svými přáteli znovu vyrážejí na moře, a tak dál a dál, až nakonec ví: stává se Vezo. [Č]lověk nemůže říct, že děti jsou Vezo, může jenom říct, že jsou to malí Vezo [...]. Vidíš tyhle děti – jejich škola je tady, ve vodě. Učí se plavat. Když se pilně učily, když se to naučí a vědí, jak na to, když se nebojí vody, pak můžeš říct, že jsou Vezo.

Skutečnost, že se bílá antropoložka, Masikoro a malé děti stávají Vezo, když rybaří, plují na kánoi nebo plavou v oceánu, je důsledkem toho, že „Vezo nejsou druhem lidí“; jejich identita není stavem bytí, do něhož by se lidé narodili, ale činností, kterým se lidé učí a jež vykonávají a které z nich dělají Vezo (*mahavezo*). Malé děti proto vlastně ještě nemohou být Vezo, protože ještě nemohou vykonávat aktivity, které z lidí činí Vezo – nevědí, jak zápasit s mořem. Na druhou stranu cizinci, jejichž předkové nevěděli o moři zhora nic, dokonce i tak cizí lidé jako například bílá

antropoložka, se mohou stát Vezo, pokud a jestli se učí znát moře. Často používaná formulace, jíž se vyjadřuje, co děti, cizinci a antropologové dělají v procesu stávání se Vezo, znamená doslova „studovat a učit se vezoství“ (*mianatsy havezoa*). Zejména se přitom lidé učí „zápasit s mořem“ (*mitolo rano*), zápasení, které jim dává jejich obživu. Lidé se učí, jak plavat, jak stavět kánoe, jak se v nich plavit, jak chytat a vařit, jíst a prodávat ryby; když Vezo hovoří o tom, co se učí – téma, které zde nemůže být reprodukováno – dělají něco mnohem víc, než že by vypočítávali samozřejmosti, jako například, že lidé, kteří své živobytí získávají z moře, musejí vědět, jak moře využívat. Spíše je tomu tak, že když Vezo říká, že se člověk stává Vezo tím, že se učí znát moře, nastiňují tím základní rys identity Vezo. Vezoství není inherentním, kategorickým atributem těch, kdo jsou Vezo; jinými slovy, fakt, že vezoství je naučené, podporuje tezi, že „Vezo nejsou druh lidí“.

Jak se tedy lidé učí být Vezo? Budeme-li mít stále na mysli, že nepopisují, jak se osoba (dítě, cizinec nebo antropolog) skutečně učí, jak se stát Vezo,⁶⁵⁷ ale způsob, jakým tento proces popisují samotní Vezo, můžeme se s otázkou obrátit na Rolpha, starého muže, který se narodil a stále žije na pobřeží ve vesnici Lovobe. Předkové Rolpha přišli z vesnice Bekoropoka, což je vesnice ve vnitrozemí. Když se přestěhovali do Lovobe, vysvětluje Rolpha, byli Masikoro, protože před tím žili v masikorské vesnici. Následně pak, po přestěhování do Lovobe, se však naučili vyrážet na moře a stali se Vezo. Když jsem se Rolpha ptala, kdo naučil jeho předky být Vezo, dostala jsem tuto odpověď:

Když sem poprvé přišli, náleželo toto místo samozřejmě Vezo. A tak, když sem přišli, začali se prostě učit; to není těžké. Dokonce i malé děti, když se učí, učí se rychle. To je tím, že tady na to nejsou žádné papíry, žádné diplomy. Když se někdo učí, jak pádlovat, tak ví, jak pohybovat kánoí. Tak se člověk učí o kánoi. To věděli i naši předkové; a my jdeme v jejich stopách. Člověk to dělá tak, jak to dělali jeho rodiče; jak říkají bílí: „*tel fils tel père*“⁶⁵⁸ [sic]. A tak děláš to, co dělal tvůj táta. Tak to je. Učili jsme se o kánoi, a tak známe kánoi; naši vnuci se to učí také. Tak to chodí.

Rolpha zde hovořil o dvou na pohled odlišných otázkách, jednak, jak se ne-Vezové stávají Vezo, a jak se děti, jejichž rodiče jsou Vezo, samy stávají Vezo.

⁶⁵⁷ Jinými slovy, nesnažím se o to, co například v případě Pukapukanů (Jižní Pacifik) velmi úspěšně udělal Robert Borofsky (1987).

⁶⁵⁸ *Tel père, tel fils* (fr.) – Jaký otec, takový syn (pozn. překl.).

Začněme nejprve druhým bodem. Děti a vnoučata jdou ve stopách svých rodičů a stávají se, spíše než by už byli, tím, čím jejich rodiče a prarodiče byli před nimi. Jinými slovy, vezoství se nedědí, aby přešlo z generace na generaci, je třeba se mu učit. Obrátíme-li se nyní k první otázce, ukáže se, že Rolphův popis toho, jak se jeho předkové stali Vezo, podceňuje obtížnost procesu učení se být Vezo pro osoby, které byly dříve Masikoro. Učit se od píky, jak vydlabávat kánoi, jak se plavit po moři nebo jak rybařit, je patrně náročnější, než jak to popisuje Rolpha. Ve skutečnosti Rolpha zcela opomíjí proces učení, nebo spíše ignoruje jeho ve skutečnosti nezanedbatelný časový rozměr.

| 685

V tomto ohledu byl nicméně Rolphův postoj celkem typický. Zatímco se zdálo, že všichni moji přátelé Vezo jsou ochotni uznat, že proces učení a stávání se Vezo vyžaduje určitý čas („a na konci, když ví a zná, stane se Vezo“), měli tendenci popisovat celou událost, jako kdyby učení bylo náhlým přechodem (spíše „skokem“ než procesem) ze stavu, kdy člověk ještě neví, do stavu plného vědění. Sám Rolpha popisoval jádro tohoto „skoku“, když vyprávěl, jak jeho předkové byli Masikoro, protože žili ve vnitrozemí, a vysvětloval, že se začali učit a zvládat dovednosti Vezo, jakmile se usadili v jejich vesnici. Jinými slovy, zdá se, že proces učení se spouští přechodem z jednoho místa pobytu na jiné; a vzhledem k tomu, že pohyb v prostoru je zpravidla rychlý a náhlý, je proces učení rovněž popisován jako náhlý a jednoduchý „skok“.

Když Rolpha naznačil, že to, kde člověk žije, ovlivňuje to, co se naučí – ve vnitrozemí se jeho předkové učili být Masikoro, na pobřeží se učili být Vezo – činil tím více než pouhé selské pozorování, že lidé, kteří získávají obživu ze země, se učí o rýži, kukuřici a manioku, zatímco lidé, kteří získávají obživu z moře, se učí o rybaření a kánoích. Věc se má totiž tak, že co se lidé učí, stejně jako místo, kde člověk žije, jsou ve skutečnosti právě tím, co „z Vezo činí Vezo“ (*mahavezo ny Vezo*); a tak „všichni lidé, kteří žijí blízko moře, jsou Vezo“, protože „být Vezo je důsledkem toho, kde se člověk nachází, místa, kde žije“. Tato geodeterminovaná identita nás tak opět vrací k tezi, že „Vezo nejsou druh lidí“. Vezoství není odvozeno z inherentních vlastností člověka, ale je založeno na místě, kde se lidé nacházejí a kde náhodou žijí.

V následující části budu analyzovat povahu vztahu mezi lidmi a místem; nyní bych se ráda vrátila k momentu, který v Rolphově vysvětlení zůstal implicitní. Rolpha nám řekl, jak se jeho předkové naučili plavit na kánoi; co však neřekl, je, že tím, jak se to naučili, když se plavili na kánoi, stali se jeho předkové Vezo; to znamená, že být Vezo znamená jednat jako Vezo. Již dříve jsme viděli, že děti jsou Vezo, když plavou v oceánu; že Masikoro je Vezo, když chodí rybařit; že já jsem byla Vezo, když jsem zápasila s mořem. Během svého pobytu mezi Vezo jsem byla svědkem

neustálých komentářů o nabývání a pozbývání vezoství: když dítě vezme pádlo z kánoe svého otce na rameno, říká se, že je „vážně Vezo“ (*fa Vezo mare iha*); když muž udělá během plavby v bouřlivém větru chybu, jeho druhové jej počastují otázkou, jestli se náhodou nestal Masikoro (*fa miha-Masikoro iha?*); když žena, jejíž předkové byli Antandroyo, omylem sní krabí srdce, kterému se Vezo vyhýbají, protože způsobuje alergické reakce, je po zotavení se z vážného astmatického záchvatu dotázána, jestli se nestala Antandroyo (*ka miha-Antandroy iha?*); ale když stejná žena zachrání kánoi od převrhnutí tím, že skočí do vody a chytí lodní vahadlo, čímž obratně změní pozici stožárů, je uznána za „opravdovou ženu Vezo“ (*fa Vezo mare ampela io*).

Tyto příklady a mnoho dalších, které bych mohla vylíčit, se mohou zdát podivné. Může se objevit otázka, jsou-li si Vezo jisti tím, kdo jsou, nebo zda neustálé komentáře toho, že člověk je Vezo, když se dovedně plaví, a Masikoro, když udělá chybu, nenaznačují, že být Vezo nebo Masikoro je víceméně triviální záležitost. Ve skutečnosti není správné ani jedno z těchto tvrzení: Vezo nejsou ani rozpolceni neřešitelnou krizí identity, ani svou identitu nepovažují za nijak pozoruhodnou událost svých životů. Věc se má spíše tak, že pro Vezo – ty, kteří nejsou druhem lidí – znamená „být“ Vezo spíše činnost než stav bytí.

Malgaština – jazyk, jímž Vezo hovoří – postrádá sloveso „být“. Chcete-li v tomto jazyce říci, že žena je krásná, řeknete „*soa* (krásná) *ampela io* (tato žena); když však chcete říci, že tato žena „je“ Vezo, řeknete „*fa Vezo ampela io*“. V tomto případě vyjadřuje slovo *fa* dokonané jednání, podobně jako *fa vita* znamená je to dokončeno, je to hotové; *fa matanjaky iha*, přibral jsi na váze; *fa maty*, je to nefunkční, rozbité, zničené. Zatímco být krásný je kvalita a stav bytí, „být“ Vezo je výsledkem aktivity. Pokud chápeme „bytí“ Vezo jako aktivitu, jako způsob jednání, je mnohem snazší porozumět tomu, jak je možné, že člověk může „být“ v jednu chvíli Vezo a v další Masikoro – je to tím, že lidé „jsou“ tím, co dělají.

Je zřejmé, že když Vezo říkají, že někdo je Masikoro kvůli chybě při plavbě, uvědomují si, že změna v tom, co dotyčný dělá a je schopen dělat, je odlišné povahy od transformace Rolphových předků; první situace může trvat pouze okamžik, druhá může trvat řadu generací. Nicméně jak rybář, tak Rolphovi předkové sdílejí společnou zkušenost nabývání a pozbývání „bytí“ Vezo na základě odpovídající performance.

Abych upřesnila, co míním oním „bytím“ Vezo na základě performance, dovolu mi malé srovnání mezi performativní povahou identity Vezo a druhem „monismu“, o němž hovoří Jonathan Parry (1989) v případě hinduismu, anebo s nímž se setkáme v etnografii Luwů na Jižním Sulawesi od Shelly Erringtonové (Errington 1989). Parry tvrdí, že co „s sebou nese ideologie fluidní substance, není nic menšího, než že dů-

sledkem opuštění zaběhnutých a ověřených drah ustaveného vzorce mezikastovních interakcí je rozpad *self*" (Erringtonová 1989: 513–514). Jinými slovy, jednání lidí je důležité a relevantní do té chvíle, dokud chrání kvality, které jsou jim inherentní (nebo do té míry, nakolik udržuje a posiluje ideologii, která lidem inherentní kvality připisuje). V odlišném kontextu Erringtonová popisuje, jak jsou aristokraté v Luwu definováni na základě neviditelné a vrozené substance, „bílé krve“. Protože je „bílá krev“ neviditelná, může být „čtena“ pouze prostřednictvím lidského jednání (tedy na základě takových fenoménů, jako je držení těla, mravy, sebekontrola či suita, která člověka doprovází); je to lidské jednání, které manifestuje vnitřní já jedince. Klíčovým kontrastem mezi tímto monismem a „proměnlivou reprezentací osobnosti“ (Parryho termín in Parry 1989), tedy tím, co já popisuji u Vezo, je, že pro Vezo je „jednání“ tím, co vytváří osobnost a typ osobnosti, kterým dotýčný je. Jinými slovy, performance určitých aktivit není viditelnou manifestací vezoství – což by mohlo znamenat, že lidé jsou Vezo ještě před takovou performancí – ale aktuální a jedinečnou zkušeností „bytí“ Vezo.

| 687

Vraťme se nyní krátce ke dvěma kontrastním pojetím procesu učení se vezoství. Zmínila jsem se již, že v určitých kontextech lidé uznávají, že učit se, jak se plavit po moři nebo jak postavit kánoe, může trvat velmi dlouhou dobu. V případě plavání se dokonce připouští, že ti, kteří vyrůstli ve vnitrozemí a přišli na pobřeží jako dospělí, se tuto dovednost nemusí dokonce vůbec naučit; i přesto se ovšem mohou stát Vezo, a to tak, že se naučí vykonávat jiné aktivity, například plavení se po moři a rybaření. V tomto pojetí má tedy minulost jedince dopad na jeho jednání v přítomnosti. Rolphův pohled je, jak víme, odlišný. Můžeme předpokládat, že Rolpha si byl plně vědom, že jeho předkové se naučili být Vezo až časem a po jistém úsilí. Během našeho rozhovoru se ovšem snažil ukázat něco jiného: že se jeho předkové stali Vezo, protože „Vezo nejsou druh lidí“ – jinými slovy, že se jeho předkové, stejně jako kdokoli jiný, mohli zbavit své minulosti a stát se Vezo na základě jednání v přítomnosti.

Místo, kde lidé žijí

Když Vezo říkají, že jsou těmi, kdo žijí na pobřeží (*olo mipetsaky andriaky*), říkají tím mnohem více, než že jen popisují prostředí, ve kterém žijí; nastiňují tím rovněž teorii toho, jak se stali těmi, kým jsou, protože, co lidé dělají – a tudíž, co „jsou“ – je determinováno tím, kde žijí. V tom se tedy etnoteorie identity Vezo podobá lamarkistickému modelu identity, který vypracovaly Linnekinová a Poyerová (Linnekin, Poyer 1990), aby objasnily kulturní identity a difference v Oceánii. Lamarkistický model

(v kontrastu k modelu mendeliánskému – tedy k etnicitě) vychází z principu, že „získané charakteristiky jsou dědičné“. Tento princip zastává dvě související stanoviska. Na jedné straně to, že charakteristiky jsou získatelné, znamená, že prostředí (chápané v širokém smyslu) determinuje lidi nad rámec jejich genetické substance, což současně znamená, že lidé jsou tvární a transformovatelní. Na druhé straně, skutečnost, že získané charakteristiky jsou dědičné, znamená, že lidé nepředávají svou genetickou substanci budoucím generacím, ale spíše, že svým potomkům předávají své žité vztahy s okolním prostředím. V této perspektivě tedy lamarkismus předkládá teorii ontogeneze, která vychází z předpokladu, že tím, kým jsou, se lidé nerodí, ale že tím, kým jsou, se stávají na základě toho, co dělají, jak jednají, a vlivem prostředí, ve kterém žijí.⁶⁵⁹

V perspektivě Vezo jsou lamarkističtí lidé „ne-druhoví“. Znamená to ale, že etnoteorie identity Vezo je lamarkistická? Abych tuto otázku mohla zodpovědět, pojednám nejprve krátce o tom, jak Vezo konstruuje vztah mezi místem, kde lidé žijí, a tím, co v tomto místě lidé dělají. Pro srovnání se pak podíváme ke Kainantuům na Papuu Novou Guineu.⁶⁶⁰

Je-li pravda, že určití lidé jsou spojeni s určitými místy – například Vezo s pobřežím a Masikoro s vnitrozemím – mají Vezo rovněž za to, že určité „způsoby, jak se věci dělají“ (*fomba*)⁶⁶¹, jsou spojeny s určitými místy. Tak je tomu na té nejjobecnější úrovni v případě „zvyků lidí z pobřeží“ (*fomban'olo an-driaky*) jako protikladu ke „zvykům lidí z vnitrozemí“ (*fomban'olo an-tety*); daný princip je ovšem platný i v případě lokálnějších zvyků spojených se specifickými lokalitami podél pobřeží. Zatímco vazba mezi místem a „způsobem, jak se věci dělají“, je v obou případech trvalá, je naopak spojení mezi lidmi a „způsoby, jak se věci dělají“ na specifických místech, zcela náhodné: „způsoby dělání věcí“ si lidé osvojují anebo opouštějí na základě toho, jak se dotyční přemísťují z místa na místo.

Nejlepší příklad nahodilosti zvyků představují odlišné způsoby toho, jak a kam Vezo umísťují stěžně svých kánoích. V Betanii, v jedné

659 Jocelyn Linnekinová a Lin Poyerová (Linnekin, Poyer 1990: 8–9) poukazují na paralelu mezi lamarkistickými kulturními identitami a Sahlinsovými „performativními strukturami“ (Sahlins 1987): kulturní identity „jsou vytvářeny, stejně jako vrozeny“; jsou konstruovány na základě praxe.

660 V rámci kontinua od „více kulturních a méně etnických“ k „méně kulturním a více etnickým“ identitám, podél něhož jsou řazeny etnografické příklady uváděné Jocelyn Linnekinovou a Lin Poyerovou (Linnekin, Poyer 1990), představují Kainantuové nejextrémnější příklad lamarkismu.

661 Termín *fomba* odkazuje ke způsobům dělání čehokoli, ať již se jedná o určité způsoby rybaření, vaření, jezení, mluvení, obětování jídla předkům, uzavírání sňatků, porody apod.

z vesnic, kde jsem prováděla terénní výzkum, jsou oba stěžně uchyceny v trupu kánoe. Ve druhé vesnici, Belo, je v trupu uchycen pouze kratší stěžň a druhý stěžň je s ním spojen specifickým druhem uzlu (*dinikily*). V obou vesnicích mi lidé ochotně vysvětlili výhody a nevýhody obou systémů, ale všichni společně odmítali můj předpoklad, že užití odlišných technik bylo výsledkem odlišných podmínek plavby v těchto oblastech. Naopak trvali na tom, že užívání odlišných systémů je zkrátka způsobeno tím, jak jsou lidé ve vesnici Betania a v Belo zvyklí tyto věci dělat. „Být zvyklí“ (*fa zatsy*) na něco zde přitom znamená stát se na to zvyklým. Moji informátoři poněkud tautologicky tvrdili, že lidé přivykli určitému způsobu plavby, protože žili v místě, kde lidé byli na tento způsob plavby zvyklí. Když se lidé přestěhovali jinam, přijali takový způsob plavby po moři, který používali lidé v novém místě.

Ve světle tohoto a jiných podobných příkladů je smyslem termínů jako „osvojit si“ a „opustit“ – které používám k popsání vztahu mezi lidmi a „způsoby dělání věcí“, jež jsou spojeny s místem, kde žijí – zdůraznit skutečnost, že vazba mezi místem pobytu a tím, čím se lidé stávají na základě života v daném místě, nemá esenciální charakter; a ani mít nemůže, protože je zprostředkována procesem „zvykání si“. Stejně jako Rolphovi předkové, kteří se stali Vezo tím, že se přestěhovali z vnitrozemí na pobřeží, tak i kdokoli jiný, kdo se pohybuje prostorem, „skáče“ do nových „způsobů dělání“ a jednoduše je přijímá. Z tohoto důvodu nelze chápat to, co lidé dělají, a tedy čím „jsou“, jako fixní, neboť schopnost „skočit“ do nových „způsobů dělání“ předpokládá jednoduchý způsob opuštění toho, co lidé dělali a čím byli v minulosti – minulost totiž, jak jsme si již dříve ukázali, má na přítomnost jen malý dopad.

Nyní mi dovoluňte přesunout se ke Kainantuům. Podle Jamese B. Watsona (1990) mají Kainantuové lamarkistickou teorii identity, která neobjasňuje pouze to, jak a kým někdo je, ale rovněž i to, jak a kým jsou druzí lidé: „jiní lidé dělají jiné věci“. Během terénního výzkumu objevil James B. Watson pole tara⁶⁶² na tom nejneobvyklejším a nejnepravděpodobnějším místě, na vrcholu skalnatého srázu (Watson 1990: 29–32). Když se ptal svých informátorů, kteří majitele pole neznali, proč se namáhal udělat pole na vrcholu skály, řekli mu, že to nepochybně udělal proto, že ho to tak naučili dělat jeho předkové. Když se Watson zeptal na stejnou otázku někoho, kdo patřil do stejné fratrie jako majitel pole na vrcholu skály, zjistil, že dotyčný patří ke skupině imigrantů uprchlíků. Společně s neobvyklým zvykem pěstování tara na vrcholu skalnatého srázu si podle tohoto informátora členové dané skupiny „s sebou nepochybně přinesli některé své staré způsoby“ (Watson 1990: 31).

662 Taro – kolokázie jedlá; pozn. překl.

Důvod, proč lidé, kteří se pohybují z místa na místo, „s sebou přináší své staré způsoby“, spočívá v povaze vazby mezi zemí a lidmi, kterou Watson popisuje. Jako dobří lamarkisté zdůrazňují Kainantuové při vytváření identity roli prostředí. Stejně jako Vezo odlišují i Kainantuové různé druhy technického vědění vyžadované v odlišných prostředích; tyto rozdíly stojí například za odlišností lidí z pastvin a lidí z lesa. Zatímco ovšem Kainantuové tvrdí, že lidé jsou odlišní, protože dělají odlišné věci, zdůrazňují zároveň, že druzí lidé dělají určité věci odlišným způsobem, protože „je to tak naučili jejich otcové/předkové“ (c.d.: 29).

[D]ědictví předků se přenáší prostřednictvím dospívání v určité komunitě, kde je – díky zvláštním [magickým] silám jejích členů – příslušná jedinečná kompetence *vštěpena* do dospívajících, *napustí* je a formuje je do podoby specifického lokálního charakteru dané komunity. Domorodá identita je dílem založena na příslušnosti k danému kraji, na *nasáknutí* místními vodami a *vstřebání* potravy, která se zrodila z místní půdy. (c.d.: 34–35, kurziva dodána)

Vstřebáním těchto substancí lidé „mají půdu v sobě“. Současně ale „půda má v sobě lidi“, protože země uchovává dědictví předků – v jejich zahradách, jejich zvířatech, jejich jídle a jejich vodě, jejich vědění, dovednostech, kompetencích a moci (c.d.: 35).

Termíny, které Watson používá k popsání toho, jak Kainantuové získávají svou identitu – *vštípení*, *naplnění*, *nasáknutí*, *vstřebání* – jsou Vezo poněkud cizí. Důvodem je, že Vezo nikdy „neměli krajinu v sobě“: osvojili si „způsoby, jak se věci dělají“ v místě, kde žijí, ale když se stěhují, neberou si své staré způsoby s sebou.

Přicházíme tak k rozdílu mezi skupinami, jako jsou například Kainantuové, kteří jsou „nedruhoví“ při narození, ale postupně získávají či absorbují charakteristiky trvalé „druhovosti“ podobné původu,⁶⁶³ a skupinami, jako jsou například Vezo, jejichž identita se nestává trvalým rysem osobnosti, ale zůstává závislá na tom, co člověk dělá na určitém místě a v určitém čase.⁶⁶⁴ Jinak řečeno, *vezoství* není do jedince „vští-

⁶⁶³ K diskusi o etnické dimenzi identity Kainantuů viz James B. Watson (1990: 39–40). Ohledně obecnější diskuse o descendenci v rámci lamarkistického modelu identity viz Michael D. Lieber (1990).

⁶⁶⁴ Podobný kontrast by bylo možné nalézt také v etnografii Alice Pomponiové o obyvatelích ostrova Mandok, které Pomponiová popisuje jako „lamarkistický případ střížený mendelianismem“ (Pomponiová 1990: 43). I v tomto případě se kontrast nachází ve způsobu, jak je konstruováno spojení mezi lidmi a zemí. Ač-

pené“ či „napuštěné“; vezoství je vhodnější chápat jako formu, kterou lidé přijímají – ovšem formu, která nikdy zcela neztvrdne.

Jde zde o mnohem více než o pouhé hraní si se slovíčky. Vezoství formuje lidská těla, zanechává v nich hluboké, třebaže nikoli trvalé rysy. Moji informátoři nazývali tyto rysy „znaky, že člověk je Vezo“ (*famantar-ram-bezo*).

Ruce mužů jsou zjizvené vezostvím. Když se totiž na hák chytne obzvláště velká, těžká a silná ryba, zařízne se mužům do prstů nylonový provaz. To však jen výjimečně způsobí zranění, protože ruce mají ztvrdlé, ale provaz zanechá bílou jizvu a postupně se vytvoří specifický druh mozolů. Rybářské provazy přitom zanechávají další, viditelnější šrámy, a to na mužských pasech. Když se rybáři rozhodnou přesunout se jinam, najít lepší místo, pádlují oba muži a rybářské provazy nechávají volně ve vodě a táhnou je za sebou, konce uvázané kolem pasů. Když se ryba zakousne, lana se stáhnou kolem pasů a vypálí do kůže červené rýhy. Jak se kůže hojí, výrazné červené rýhy se pomalu mění v bělavé jizvy.

Tyto jizvy mi muži často ukazovali. Když mi muži Vezo říkali, že „Vezo nejsou druh lidí“, a vysvětlovali, že člověk se stává Vezo svou vlastní aktivitou na moři, ukazovali mi své ruce a otáčeli se přede mnou, aby ukázali jizvy na pasech. Jizvy na jejich těle představovaly „znaky, že jsou Vezo“.

Když jsem se ptala žen, mají-li na ruce „znaky, že jsou Vezo“, vybídlily mě, abych se podívala na ruce žen Masikoro, které mají u kořene palce mozoly z drcení kukuřice a rýže. V případě žen Vezo to byla *absence* mozolů na jejich rukách, která znamenala, že jsou Vezo.

Ženy a muže Vezo je možné rozpoznat také na základě jejich chůze a pohybů těla. Protože žijí na pobřeží, jsou zvyklí chodit v písku. Má-li být chůze v písku efektivní, vyžaduje zvláštní techniku. Aby člověk nezabředl do písku, musí jej sevřít palci u nohou a současně pomalu otáčet patami. Když ti, kteří nejsou zvyklí chodit v písku, přijdou na pobřeží, vypadají neohrabaně a rychle jim dojde dech. Na druhé straně, když Vezo navštíví vnitrozemí a chodí po pevné zemi, mají tendenci ji svírat a chodit, jako by to byl měkký písek; výsledkem jsou pak puchýře. A tak, i když na mé přátele udělalo poměrně dojem, když jsem se naučila chodit správně po písku, opravdu nadšení byli, teprve když jsem se po první návštěvě ve vnitrozemí vrátila s chodily pokrytými puchýři!

koli Mandokové se stávají tím, kým jsou, díky místu, kde žijí (opozicemi zde jsou moře v protikladu k buši), je jejich vnímání vlastní „esenciální identity“ proyceno myšlenkou, že „navzdory tomu, že původně migrovali především z lokalit v buši, v následujících generacích, zdá se, *absorbovali* místní esenci přímořských lokalit“ (Pomponiová 1990: 52, kurziva dodána).

Tím, že ukazují své zjizvené ruce a přitom říkají, že „Vezo nejsou druh lidí“, ukazují Vezo na sobě samých, že jsou tvárnými lidmi, kteří byli zformováni tím, co dělají. Ani jizvy, které ukazují, a které je výrazně poznamenávají, nejsou trvalé. A tak moji informátoři uváděli, že když po dlouhém období nečinnosti v důsledku deštivého období začali znovu rybařit, byly jejich prsty měkké a mnohem náchylnější k poranění. Jednou, když byl nedostatek rýže, byly ženy ve vesnici nuceny koupit kukuřici, kterou pak musely každý den drtit. Ukazovaly mi pak ruce a říkaly, že se staly Masikoro: puchýř u kořene palce se začal měnit v mozol. Když Vezo stráví nějakou dobu ve vnitrozemí, puchýře na jejich chodidlech postupně ztvrdnou do znaku masikoroství. Jinými slovy, stejně jako ve-zoství samo, jsou i znaky, které identita Vezo zanechává na těle, performativní – tělo se stává rozpoznatelným jako tělo Vezo pouze prostřednictvím jeho aktivity v přítomnosti.⁶⁶⁵

Odlíšnost prostřednictvím analogie

Dosud jsem se snažila ukázat, že „ne-druhovi“ Vezo a jim podobné skupiny jsou tím, co dělají, v závislosti na tom, kde žijí. Nyní se pokusím ukázat, že odlíšnost mezi dvěma skupinami – Vezo a Masikoro – je konstruována obdobným způsobem, tedy jako *rozdíl v aktivitách a lokaci v prostoru*, nikoli jako rozdíl v „druhu“.

Již jsem se zmínila o příkladech, ve kterých se o dítěti, rybáři a ženě říkalo, že jsou Vezo, opravdoví Vezo, nebo Masikoro, podle toho, co a jak v danou dobu vykonávali. Když jsem poprvé přijela mezi Vezo, byla jsem překvapená šíří palety rysů jednání, které byly chápány jako příznakové buď pro Vezo, nebo pro Masikoro: způsob, jakým člověk nosil plášť, jakým dotýčný mluvil⁶⁶⁶, jak dítě odpovídalo, když mu bylo přikázáno přinést vodu, jak byly splétány ženské vlasy, způsob odhadu vzdálenosti na moři a ve vnitrozemí, to jak byly prováděny pohřby. Ve všech těchto případech jsou lidé Vezo, pokud jednají jako Vezo, a Masikoro, pokud jed-

665 Srovnejte danou pozici s tím, jak na tělo nahlíží „primordialista“ Harold R. Isaacs (1975): „nové tělo dítěte, veškeré sdílené fyzické charakteristiky skupiny, získané dlouhým procesem selekce, na základě toho, co René Dubos nazývá ‚biologická vzpomínka na minulost‘ [...] přechází prostřednictvím zárodečných buněk, aby nového člověka obdařilo jeho či jejím jedinečným já“ (Isaacs 1975: 31); „tělo je nejhmatatelnějším prvkem, z něhož je identita – individuální či skupinová – vytvářena. Jedná se o jedinou její část, s neoddiskutovatelně biologickým původem, která se získává na základě dědičnosti prostřednictvím genů (c.d.: 36).“

666 Vezo a Masikoro hovoří stejným jazykem; má se však za to, že Vezo hovoří mnohem měkčeji a pomaleji než Masikoro.

nají jako Masikoro. Rozlišování jednání na Vezo či Masikoro, které je často zdrojem zábavy na účet Vezo-který-se-stal-Masikoro, je odvozeno z mnohem základnějšího rozdílu mezi dvěma odlišnými typy způsobu získávání obživy (*fiyeloma*) – jak již víme, Vezo jsou ti, kteří zápasí s mořem, zatímco Masikoro jsou zemědělci.

Abychom mohli analyzovat povahu tohoto rozdílu, musíme nejprve prozkoumat, jak Vezo definují svůj způsob získávání obživy. Když jsem se Vezo ptala, jaký je jejich způsob života, lidé říkali, že je to kánoe (*laka ro fiyelomam-bezo*). Jednou z interpretací tohoto tvrzení je chápat kánoi jako metonymii rybaření, neboť je zřejmé, že je to právě rybaření, co je základem způsobu života Vezo. Tato interpretace je však problematická jak lingvisticky, tak analyticky.

Z lingvistické stránky: ačkoli Vezo používají specifické termíny k popisu různých druhů rybaření, které provozují, nedisponují žádným obecným termínem pro rybaření jako takové. K označení toho, co dělají, aby „zůstali na živu“ (*velomampo*), používají Vezo termín *mitindroke*, který znamená „shánět potravu“ (*mila hany*). Tento termín je obecný v tom, že nespécifikuje identitu toho, kdo potravu shání, druh technologie, která je k tomu využívána, a dokonce ani druh potravy, která je sháněna. *Mitindroke* tak může odkazovat stejně dobře k lidem rybařícím v kánoích, k lovcí lovcím bodlíny nebo hledajícím med v lese, nebo k prasatům bez ustání ryjícím potravu z písku ve vesnici. *Mitindroke* odkazuje ke shánění jakéhokoli druhu objektů, které poskytují zdroje živobytí.

Pojem *mitindroke* je analyticky významný, protože popisuje způsob získávání obživy Vezo, aniž by odkazoval k užívaným technologiím produkce a k příslušné aktivitě, k rybaření. Jinými slovy, *mitindroke* popisuje obecné (spíše než technologicky definované) rysy shánění potravy. Navíc právě na základě těchto obecných rysů Vezo rozlišují mezi vlastním způsobem získávání obživy a způsobem získávání obživy Masikoro. Takže, zatímco osoba, která „shání potravu“, vyrazí ven (*androany*), vidí věci (*mahita raha*) a tu a tam něco chytí (*mahazo raha kely kely*), což se děje každý den (*isanandro isanandro*), zemědělci musejí čekat (*maimby*) na své produkty, až vyrostou (*raha mitiry*). Na konci produkčního cyklu pak sklídí velkou úrodu (*mahazo vokatsy bevata*). Ti, kteří „shánějí potravu“, nemají půdu (*tasy mana tanim-bary, tasy mana baiboho*); zemědělci naopak vlastní půdu, která k nim přichází z minulosti (*avy bakaňy bakaňy*).

Z tohoto kontrastu můžeme odvodit, že způsob života Vezo je charakterizován nezprostředkovaným získáváním objektů, které existují nezávisle na osobě, která je hledá a získává.⁶⁶⁷ Tato akvizice je na časové

⁶⁶⁷ Jinde (Astutiová 1995: 48–50) jsem analyzovala reprezentaci moře u Vezo coby vždy hojně zásobárny ryb.

ose jasně situována; „shánění potravy“ je každodenní záležitostí a zahrnuje předávání vlastnictví v čase. A nakonec, způsob získávání obživy Vezo je individuální aktivita malého rozsahu. Nyní již tedy rozumíme tomu, proč kánoe je způsobem získávání obživy Vezo. Kánoe Vezo vydrží nejvýš dva roky; jsou lehké, snadno přenosné a křehké; vyrobí je pár lidí za krátký čas a neunesou více než dvě osoby; i ten nejúspěšnější úlovek nesmí být větší, než kolik může kánoe ve svém trupu dovézt zpátky na břeh. Fyzická struktura kánoe zrcadlí a obsahuje veškeré charakteristiky způsobu získávání obživy Vezo: chatrnost, krátkou životnost a malý rozsah.

Masikoro samozřejmě nemají kánoe (*tsey manan-daka*); oblíbený vtip Vezo je ten, že kdyby měl Masikoro vydlabat kánoi, dopadlo by to tak, že by udělal „kraví kánoi“ (*lakan'aomby*) – tedy žlab pro dobytek. Navíc, kdyby měl Masikoro vyplout na moře, jeho kánoe by se převrhla a on by se utopil. Na druhou stranu, Vezo nemají pole (*tsey mana tanim-bary, tsey mana baiboho*); ztráceli by čas (*tsey misy dikany*), pokud by je měli. Moji informátoři mi vysvětlovali, že Vezo by pole hlídali pouze několik dní, kdy je už rýže nebo kukuřice téměř zralá a pole potřebují neustálý dohled a ochranu před ptáky, kteří mohou během několika hodin zničit celou úrodu; jakmile by však uslyšeli, že ryby v moři berou, nechali by hlídání a na celý zbytek dne by vyrazili na ryby. Během tohoto jediného dne by tak celá jejich úroda byla zničena a veškeré jejich předchozí úsilí by přišlo vniveč.

Tento příběh vykresluje rozdíl mezi způsobem získávání obživy Masikoro a Vezo optikou profesní nekompatibility⁶⁶⁸, oba způsoby jsou ovšem nekompatibilní ještě v jiné perspektivě. Viděli jsme, že jedním z rysů, který odlišuje zemědělství od „shánění potravy“, je časový rozsah; zemědělství vyžaduje čekání a plánování, zatímco „shánění potravy“ je orientováno na přítomnost, je založeno na každodenním získávání malých a okamžitě konzumovaných produktů. Tento rozdíl v obživných strategiích podtrhují Vezo tím, že sami o sobě říkají, že „nemají rozum“ (*tsey mahihitsy*): Vezo „vydělávají spoustu peněz, ale nevědí, jak s nimi ‚hospodařit‘ [doslova, jak pracují]“ (*zahay Vezo mahazo vola maro ka tsey mahay mampiasa vola zahay*). Vezo tak sice „nacházejí peníze v moři“ (*mahita vola aňaty rano*), nejsou ale schopni je ušetřit; co vydělají, to utratí.

Vezo jsou se svým nedostatkem finančního uvažování opravdu pozoruhodně spokojeni. Někdy srovnávají své stravovací návyky s návyky neviditelných lesních stvoření zvaných *kalanoro*. „Jíst jako *kalanoro*“ (*atao*

⁶⁶⁸ Moji informátoři uvedený termín nepoužívali; používám jej jako zkratku pro druh opozic odlišujících aktivity Vezo a Masikoro.

sakafon' kalanoro) znamená sníst veškeré jídlo, které si člověk připravil k obědu, bez jediného pomyšlení na to, co bude k večeři; „večer pak není žádné jídlo a člověk jenom tak posedává“ (*lafa hariva, laoke tsy misy, de mipetsaky avao teña*). Mezi Masikoro mají Vezo pověst těch, kdo jedí velmi kvalitní a chutná jídla; naopak Masikoro jsou známí tím, že mají dostatek základních potravin (rýže, kukuřice nebo maniok), ale „chudé přílohy“ (*mijaly laoke*) a jedí pouze listy (*ravy*) nebo trávu (*akata*) – tedy vypěstovanou nebo divokou zeleninu. Kontrast mezi hojností základních potravin Masikoro a chutnými přílohami Vezo koresponduje s rozdílem mezi „rozumností“ Masikoro, kteří musejí čekat na úrodu a plánovat výdaje a spotřebu na dlouhou dobu dopředu, jsou hospodární a umí si krátkodobě odříci kulinářský požitek, a nedostatkem „rozumu“, který Vezo umožňuje užívat si štědrosti krátkodobé spotřeby. Uvedené dvě ekonomické strategie se v tomto světle jeví jako zjevně nekompatibilní.

Ani jednu z nich nelze kombinovat s tou druhou; člověk nemůže být současně zapojen do práce v zemědělství a do rybaření, či plánovat a šetřit a současně si užívat krátkodobou spotřebu; podobně není možné žít současně ve vnitrozemí a na pobřeží.⁶⁶⁹ Zdá se, že Vezo nahlíží na rozdíl mezi sebou a Masikoro jako na absolutní vzájemnou nekompatibilitu.⁶⁷⁰ Tato nekompatibilita mezi dvěma způsoby života však nic neznamená pro konkrétní osoby, které tyto tak odlišné aktivity s tak odlišnými strategiemi praktikují na tak odlišných místech. To znamená, že onen absolutní rozdíl mezi Vezo a Masikoro spočívá v tom, co ti a oni dělají, a nikoli v lidech samotných.⁶⁷¹ Moji informátoři zdůrazňovali, že aktivity Vezo a Masikoro – zahrnující takové činnosti, jako je splétání vlasů a nošení plášťů – jsou performovány různými skupinami; to ovšem neznamená, že by se dotyční odlišovali *dříve*, než jednájí jako Vezo nebo jako Masikoro.

Ve svém pojednání o totemismu jako způsobu klasifikace, alternativnímu k etnicitě, John Comaroff poznamenává, že v rámci totemické klasifikace jsou lidé rozděleni do „jednotek v rámci společného lidství“, přičemž kolektivní identity jsou definovány „jedna v kontrastu vůči druhé“; různé jednotky jsou přitom popisovány jako „stejně, ale přesto odlišné“

669 Jedinci nebo skupiny, kteří se v rozporu s uvedeným postulátem angažují v obou druzích ekonomického snažení, jsou považováni za Vezo nebo Masikoro podle kontextu.

670 Mimochodem, můžeme zaznamenat, že nekompatibilita mezi Vezo a Masikoro ustavuje rovněž jejich vzájemnou závislost: Vezo potřebují Masikoro kvůli zemědělským produktům, zatímco Masikoro potřebují Vezo kvůli rybám.

671 Ráda bych poděkovala Marilyn Strathernové, že mě na tento bod upozornila.

(Comaroff 1987: 304).⁶⁷² Ačkoli nemám žádný důkaz o tom, že Vezo mají představu o abstraktním lidství, které existuje dříve, než zaujme určité místo a začne se věnovat jisté činnosti, díky níž se udržuje naživu, zdá se, že Vezo považují Masikoro za „stejně, ale přesto odlišné“. Viděli jsme, proč jsou Masikoro absolutně odlišní; důvod, proč jsou také podobní, či dokonce totožní s Vezo, je, že identita Masikoro je vytvářena procesem *analogickým* k tomu, jakým se vytváří identita Vezo. Pro Vezo jsou Masikoro odlišní, protože – stejně tak jako oni samotní – i Masikoro „jsou“ tím, co dělají: odlišnými je činí jejich odlišný způsob života, odlišné místo, kde žijí, odlišné dovednosti, které se učí v důsledku toho, kde žijí, a odlišné „znaky“, kterými jsou poznamenána jejich těla.

Zakládá-li se odlišnost na analogii, můžeme spolu s Royem Wagnerem (1977) říci, že to, co je odlišováno, musí být považováno za stejné. V kontextu své analýzy příbuzenství Daribů Wagner uvádí, že pokud pro analytické účely předpokládáme, že příbuzenské vztahy a příbuzní identifikovaní na základě těchto vztahů jsou v principu stejní, a že difference mezi nimi musí být aktivně vytvořena, může být tato odlišnost vytvořena pouze na základě analogie: co je odlišováno, je původně chápáno jako stejné.⁶⁷³ Co se Vezo týče, domnívám se, že důvod, proč v jejich případě nelze odlišnost analyticky předpokládat, je ten, že odlišnost zde není založena na „druhovosti“: pokud se lidé nerodí jako to, co jsou, pak rovněž nemůžeme předpokládat, že se rodí jako odlišní od ostatních. Místo toho je odlišnost, stejně jako identita, *vytvořena* z „ne-druhovosti“ odlišností praxe.

Úniky z minulosti

Ve své analýze identity Vezo jsem zdůrazňovala, že minulost patrně nemá na přítomnosti vliv. Lidé nejsou determinováni svým rodokmenem, svým původem, svým dědictvím; lidé se učí „být“ Vezo, ale proces učení nemá žádné trvání, protože k němu dochází rychlým a snadným „skokem“ z toho, co člověk věděl a čím byl v minulosti; lidé jsou determinováni místem, kde žijí, ale mohou se přestěhovat na nové místo, aniž by

672 „Totemismus“, jak jej definuje John L. Comaroff, je zřetelně odlišný od „kulturního totemismu“, jak jej definuje Theodore Schwartz (1982). V jeho případě je „kulturní totemismus“ doménou, ve které jsou „etnická uskupení chápána, jako by se jednalo o druhy“ (Schwartz 1982: 127).

673 K transformaci Lévi-Straussova modelu totemismu založeného na homologické ekvivalenci do Wagnerem užívané podoby ekvivalence analogické viz Roy Wagner (1977: 624–625).

si s sebou nesli své „staré způsoby“; jsou formováni aktivitami v přítomnosti a to, co dělali dříve, nezanechává žádné stopy.

V této části se budu věnovat rozboru případu aktivnějšího odmítání determinující síly minulosti. Budu se zabývat typickým vyprávěním Vezo o jejich vztahu s vládci království Sakalava, kteří až do příchodu kolonialismu ovládali celý západní region Madagaskaru. Uvidíme, že toto vyprávění popírá jak „pouta poddanství“, která na ně králové uvalili, tak v obecnější rovině také identitu ukotvenou v „historii“.

Když jsem se Vezo ptala, zda byli v minulosti podrobeni království Sakalava (*nanompo mpanjak ny Vezo?*), typickou odpovědí bylo, že po příchodu bílého muže na Madagaskar už nebyli žádní králové (*mpanjaka tsy misy*). To naznačovalo, že Vezo mají jen malý zájem hovořit o něčem, co již neexistuje. Většina mých informátorů mi ovšem s hrдостí opakovala časem až do stereotypu ustálenou verzi příběhu o vzdoru a odporu: „kdyby král přišel na pobřeží, Vezo by se prostě vydali na moře, protože čekat na něj ve vesnici by pro ně byla obtíž, kterou Vezo nesnesou“ (*de lafa niavy andriaky ny mpanjaka, de roso an-driva ny Vezo, ka tsy nahefa mipetsaky an-tana mandramby azy*). Nezabývám se zde tolik historickou přiměřeností tohoto příběhu⁶⁷⁴, jde mi spíše o to porozumět tomu, před čím se Vezo domnívají, že uprchli. Svou pozornost jsem tedy obrátila na (neuskutečněné) setkání krále s Vezo, jeho poddanými, abych se mohla zeptat, co dělali králové, když přišli na pobřeží?

Podle mých informátorů králové přicházeli ze dvou důvodů. Především přicházeli vybírat daně ve formě typického zboží Vezo, jakým jsou mořské želvy a určitý druh zvláště ceněné ryby;⁶⁷⁵ rovněž však přicházeli „zkoumat předky“ (*mitety raza*) – tedy ptát se lidí, kdo byli jejich předkové a odkud pocházeli.

Odevzdání daní králi bylo jednak způsobem, jak projevit loajalitu a jednak byl daný akt svědectvím podrobení poddaného (*manompo azy*); proto pokud se Vezo vydali na moře, místo toho, aby splnili královy požadavky, fakticky tím odmítali uznat své podrobení. Proč chtěl ale král „zkoumat jejich předky“? A proč se Vezo otázkám na své předky tak horlivě vy-

⁶⁷⁴ Vezo byli v literatuře skutečně zobrazováni ve chvíli úprku na svých kánoích před králi a nepřáteli. Ohledně mobility Vezo jako způsobu vyhýbání se politické kontrole viz např. Bernard Koechlin (1975: 46–48, 64, 95). Obdobně i Alfred Grandidier a Guillaume Grandidier (1908–1928, 1: 376, n. 4) uvádějí, že před francouzskou kolonizací byli Vezo často drancováni králi Sakalava (viz též Grandidier 1971: 14), a že pokud měli důvod obávat se útoku, nerozpakovali se přesunout jinam. Arne Walen (1881–1884: 12) poznamenává, že protože Vezo byli nepočetní a slabí, nebyli schopni odolávat útokům Masikoro; proto ve chvíli, kdy mezi oběma skupinami došlo ke konfliktu, Vezo vzali své kánoe a uprchli.

⁶⁷⁵ Viz Emmanuel Faroux (1975: 78).

hýbali? Zatímco první otázka zůstala nezodpovězena, odpověď na druhou zněla, že „Vezo nemají rádi vazby a pouta“ (*tsy tiam-Bezo fifeheza*).

698 | Abychom se v dané problematice dostali dále a abychom objasnili, co se v uvedených výpovědích skrývá, učiním krátkou odbočku k literatuře o království Sakalava, především k analýze vztahů mezi říší a jejími poddanými. Ačkoli pokud jde o přístupy, panují mezi badateli, jako je Jean-François Baré (1977), Emmanuel Fauroux (1980), Gillian Feeleyová-Harniková (Feeley-Harnik 1978, 1982, 1991), Jacques Lombard (1988) a Bernard Schlemmer (1983), výrazné rozdíly, všem je společné téma, které můžeme nazvat „politika identity“. Velmi schematicky řečeno, všichni uvedení autoři se věnovali studiu vytváření nového sociálního a rituálního řádu, který byl nastolen po dobytí a zaboru odpovídajících území a v jehož rámci byly dříve nezávislé a nyní podrobené skupiny definovány na základě kritérií, která se odvozovala od jejich vazeb s královstvím. Oblastí, v níž k této redefinici identity docházelo, byla historie (*tantara*).⁶⁷⁶

Stejně jako ostatní skupiny na Madagaskaru, i Sakalava rozlišují mezi dvěma typy vyprávění o minulosti. *Angano*⁶⁷⁷ jsou příběhy o rostlinách, zvířatech a lidech, o nichž se explicitně uvádí, že jsou nepravdivé (*mavandy*); jejich hlavní charakteristikou je, že se odehrávají v bezčasí (Feeleyová-Harniková 1978: 410). Oproti tomu *tantara* jsou skutečné příběhy o minulosti, v typickém případě o předcích, kteří jsou prostřednictvím času spojeni s přítomností: vypravují o „sledu událostí, které se opravdu staly, a řadí je v čase postupně od minulosti do přítomnosti“ (c.d.: 411). Jak poznamenává Feeleyová-Harniková, „historie [coby *tantara*] je distribuována nerovnoměrně, protože disponovat jí je znakem politicko-náboženské moci a autority“ (c.d.: 402). Takže zatímco „jediná *tantara*, která je významná pro Sakalava jako celek, je historie království Sakalava, od jeho počátku až do dnešních dnů“ (c.d.: 411), je jediná *tantara*, významná pro jednotlivé Sakalava, ta, která líčí, jak se oni a jejich předkové stali, jako šlechta či jako dělníci, součástí království (c.d.: 404, 411). Pouze na základě této vazby lidé získávají místo v „historii“ (tedy v královské historii) a jsou definováni jako poddaní a součást království.

Nyní se můžeme vrátit k Vezo, kteří prchli se svými kánoemi, když král přišel na pobřeží „zkoumat jejich předky“. Z pohledu nerovnoměrné distribuce „historie“ mezi členy královské rodiny a poddanými a mezi různými druhy poddaných jsme nyní schopni lépe porozumět hluboce politickému významu králova dotazování. Ptát se lidí, kdo byli jejich před-

⁶⁷⁶ Daný moment je výstižně rozpracován in Gillian Feeleyová-Harniková (Feeley-Harnik 1978).

⁶⁷⁷ *Angano* jsou rovněž známy jako *tapasiry*.

kové a odkud pocházejí, znamenalo tázat se jich na jejich *tantara*; královo zkoumání „historie“, kterou si pro sebe lidé nárokovali na základě svých genealogií, bylo způsobem, jak tyto „historie“ redefinovat coby zlomek vlastní královské historie. Protože nositelkou „historie“ byla vlastní genealogie, představovalo „zkoumání předků“ prostředek, jak transformovat dříve autonomní skupiny na královské poddané, a to jejich zahrnutím do celkové historie království. Tím, že Vezo vyrazili se svými kánoemi na moře, tím, že odmítli platit daně, nebo tím, že králi nedovolili odhalit, kdo byli jejich předkové a odkud pocházeli, vyhýbali se uvedeným pokusům o vyvlastnění vlastní minulosti. Protože pod nadvládou Sakalava se jedinou možnou „historií“ stala historie královská (která dotyčně připojila ke sledu královských událostí, jež se odvíjely postupně od minulosti do přítomnosti), znamenalo odmítání „historie Sakalava“ ze strany Vezo také odmítnutí „historie“ obecně.

To, v jaké podobě si Vezo vyprávějí příběh o svém útěku před králem, dobře ilustruje jejich postoj k minulosti a zároveň nechuť k „vazbám a poutům“. Současně se jedná o výrazný projev jejich identity v přítomnosti. Ukázali jsme si, že v důsledku svého (ať již skutečného či imaginárního) útěku Vezo přišli o svou „historii“. Feeleyová-Harniková píše, že nemít historii, anebo „přijít o historii“ (*very tantara*) (Feeley-Harnik 1978: 411) má neblahé následky, protože „zbaven historie, nemá jediněc žádnou identitu v přítomnosti“ (c.d.: 411). To je ovšem pravda pouze tehdy, je-li identita konstruována odkazem na minulost; pouze pokud jsou lidé tím, co z nich dělá jejich „historie“, na základě toho, čím byli jejich předkové – a čím byli uznáni být – na základě králova vyptávání. Pokud však připustíme, že identita není nezbytně definována minulostí, nezpůsobuje útěk Vezo před královými otázkami ztrátu identity, ale spíše vzdorně prosazuje alternativní modus definování identity – modus, kdy lidé „jsou“ tím, co dělají v přítomnosti, spíše než by byli determinováni „historií“, ať již svou vlastní nebo někoho jiného.

Závěr

V tomto článku jsem analyzovala etnoteorii identity a odlišnosti Vezo. Zabývala jsem se tím, jak se Vezo – kteří nejsou tím, čím jsou, protože se tak narodili – stávají tím, čím jsou, a jak se utvářejí rozdíly mezi nimi a ostatními skupinami. V průběhu analýzy se objevil také profil osobnosti Vezo. Viděli jsme osobu, která se místo bytí stává, místo vědění se učí – osobu, která není determinována svou minulostí, protože pro to, čím dotyčný „je“, jsou relevantní pouze jeho aktivity v přítomnosti. Čím byl člověk dříve, o to může v okamžiku přijít chybou, jíž se dopustí

během plavby, požitím krabího srdce, tím, že se přestěhuje z vnitrozemí na pobřeží, nebo tím, že změní způsob obživy ze zemědělství na rybaření. Osobnost Vezo nemá „historii“ – řetězec událostí, který vysvětluje, jak se přítomnost stala takovou, jaká je, na základě činů v minulosti – minulost se neustále ztrácí, jak se člověk přesouvá z jednoho kontextu do druhého, z jednoho momentu do dalšího. Na jiném místě (Astutiiová 1995: 78–79) jsem osobnost Vezo popsala jako „transparentní“, protože se jedná o osobnost bez jakýchkoli „usazenin“, které by se ukládaly v průběhu času, osobnost bez jakékoli esence. Vezoství samo o sobě není a nestává se takovou usazeninou či esencí, neboť je vytvářeno znovu a znovu od začátku každý den, prostřednictvím činů konaných v přítomnosti. Vezoství nedlí v osobnosti Vezo, není jí inherentní; kdyby tedy někdo hledal identitu Vezo „uvnitř“ dotyčné osoby, nenalezl by ji. Abychom spatřili osobnost Vezo, je třeba podívat se „zvenčí“, na to, co dotyčný dělá v přítomnosti – a zahlédneme jeden z momentů z ustavičného procesu transformace.

Vezoství je tento proces transformace. Je to identita, která není v čase fixována, ale spíše se v čase rozvíjí. Plynutí času je pro realizaci vezoství a konstituci osobnosti Vezo klíčové, protože jednat jako Vezo a stát se Vezo je možné pouze v čase. Ve vztahu k dané tematice – tedy ve vztahu ke specifickému způsobu „bytí v čase“⁶⁷⁸ – bych se ráda vrátila k etnické teorii identity, na jejímž příkladě jsem formulovala základní rozdíl mezi „etnickou skupinou“ a skupinou, jako jsou Vezo. Rozdíl je zde, domnívám se, mezi skupinami, které mají minulost a nacházejí se mimo přítomnost, a skupinami, které nemají minulost a žijí zcela v přítomnosti.

Etnicita byla Charlesem F. Keyesem (1981) popsána jako forma příbuzenství; Keyes říká, že etnicita je odvozená z kulturní interpretace původu. Lidé jsou takto „odlišováni s odkazem na původ, na základě předpokladů o kulturním dědictví, které člověk získává od svých rodičů a od svých předků z jedné či obou linií“ (Keyes 1981: 5). Podstatné je, že „etnická-coby-příbuzenská“ skupina se svým kulturním dědictvím sdílí s descendenční skupinou to, co Meyer Fortes popsal jako „kontinuitu, či spíše předpokládanou věčnost v čase“ (Fortes 1970: 79). Etnická skupina, stejně jako rodová linie Tallensiů, je „temporální systém v rovnováze“; „jeho podoba a charakter v daném čase představují fázi procesu, který [...] pokračuje přesně stejným způsobem od počátku sociálního řádu a pokračuje do budoucnosti“ (c.d.: 41). Etnická skupina má, stejně jako rodová linie Tallensiů, minulost, přítomnost a budoucnost; nemusí se ale účastnit aktuálního plynutí času, aby si uvědomila svou existenci.

⁶⁷⁸ Toto vyjádření jsem si vypůjčila z Blochovy (Bloch 1992) analýzy „odlišných způsobů bytí v historii“ Sadahů a Filipínců.

Čas je spíše eliminován předstíráním, že esence etnické skupiny zůstává plynutím generací nedotčená; tak tomu je proto, že každá generace přijímá tuto esenci od té předchozí, a je tedy jen jednou z dlouhého řetězu substitucí. Lidé tak nahlízejí na přítomnost jednoduše jako na kopii věčné a neměnné minulosti, anebo doufají, že se takovou stane. Pro ty, kdo jsou tím, kým se narodili, může přítomnost představovat ohrožení kontinuity jejich identity a její předpokládané trvalosti; jinak, není-li zcela nadbytečná, je přítomnost pouze záminkou k potvrzení toho, čím člověk byl, je a bude mimo čas.

V případě Vezo se setkáváme s docela odlišným scénářem. Vezo nemají minulost, či spíše neidentifikují minulost jako zdroj a vysvětlení toho, kým jsou v přítomnosti. Tím, že Vezo říkají, že nejsou druhem lidí, když ukazují hluboké, nikoli však trvalé stopy, které jejich aktivity zanechávají na jejich tělech, připomínají nám, že mít minulost, dědictví nebo tradici nemá pro realizaci jejich identity žádný význam. Vezoství není esencí, která zůstává stále stejná a která představuje jak minulost, tak budoucnost. Existuje pouze v přítomnosti, kdy se dotyčná osoba musí pohybovat, učit a být formována a žizvena, aby „byla“ Vezo. Protože Vezo musejí jednat, aby „byli“, zbavují se celé minulosti. Bez „vazeb a pout“ vnucovaných historií zůstávají bezpečně v přítomnosti.

| 701

Literatura

- Alvarez, A. R. 1994. „Ethnicity and Nation in Madagascar.“ Paper presented to the *Conference on Malagasy Cultural Identity from the Asian Perspective*. Leiden University, the Netherlands.
- Association des Géographes de Madagascar 1969–1970. *Atlas de Madagascar*. Antananarivo, Madagascar: Le Bureau pour le Développement de la Production Agricole and Le Centre de l'Institut Géographique National à Madagascar.
- Astuti, R. 1991. *Learning To Be Vezo: The Construction of the Person among Fishing People of Western Madagascar*. Ph.D. Dissertation, University of London.
- Astuti, R. 1995. *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baré, J.-F. 1977. *Pouvoir des vivants, langage des morts: Idéo-logiques Sakalave*. Paris: Maspéro.
- Barth, F. (ed.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget and George Allen & Unwin.

- Bloch, M. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Papers.
- Bloch, M. 1992. „Internal and External Memory: Different Ways of Being in History.“ *Suomen Anthropologi* 17 (1): 3–15.
- Bloch, M. 1993. „Zafimaniry Birth and Kinship Theory.“ *Social Anthropology* 1 (1): 119–132.
- Bloch, M. 1995. „People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity.“ Pp. 63–77 in E. Hirsch, M. O'Hanlon (eds.). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Oxford University Press.
- Borofsky, R. 1987. *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castile, G. P., G. Kushner (eds.) 1981. *Persistent Peoples: Cultural Enclaves in Perspective*. Tucson: University of Arizona Press.
- Clifford, J. 1988. „Identity in Mashpee.“ Pp. 277–346 in J. Clifford *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University.
- Comaroff, J. L. 1987. „Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality.“ *Ethnos* 3–4: 301–323.
- Covell, M. 1987. *Madagascar: Politics, Economics and Society. Marxist Regime Series*. London: Frances Pinter.
- Decary, R. 1964. *Contes et légendes du sud-ouest de Madagascar*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Eggert, K. 1981. „Who Are the Mahafaly? Cultural and Social Misidentifications in Southwestern Madagascar.“ *Omalysy Anio* 13–14: 149–176.
- Eggert, K. 1986. „Mahafaly as Misnomer.“ Pp. 321–336 in C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall, P. Verin (eds.). *Madagascar: Society and History*. Durham: Carolina Academic Press.
- Errington, S. 1989. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton University Press.
- Fauroux, E. 1975. *La Formation Sakalava, ou l'histoire d'une articulation ratée*. Paris: ORSTOM.
- Fauroux, E. 1980. „Les rapports de production Sakalava et leur evolution sous l'influence coloniale (region de Morondava).“ Pp. 81–108 in R. Waast, E. Fauroux, B. Schlemmer, F. Le Bourdieu, J.-P. Raison, G. Dandoy (eds.). *Changements sociaux dans l'Ouest Malgache*. Paris: ORSTOM.
- Feeley-Harnik, G. 1978. „Divine Kingship and the Meaning of History among the Sakalava (Madagascar).“ *Man* 13: 402–417.
- Feeley-Harnik, G. 1982. „The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy.“ *Africa* 52: 31–50.

- Feeley-Harnik, G. 1991. *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Fortes, M. 1970. *Time and Social Structure and Other Essays*. London: Athlone Press.
- Fox, J. 1987. „The House as a Type of Social Organization on the Island of Roti.” Pp. 171–178 in C. MacDonald (ed.). *De la hutte au palais: Sociétés „à maison” en Aise du Sud-Est insulaire*. Paris: C. N. R. S.
- Geertz, C. 1973. „The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics.” Pp. 255–310 in *Interpretation of Cultures*. London: Hutchinson. Český 2000. „Integrační revoluce: Primordiální postoje a občanská politika v nových státech.” Pp. 285–343 in *Interpretace kultur*. Přeložili H. Červinková, V. Hubinger, H. Humlíčková. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Glazer, N., D. P. Moynihan (eds.) 1975. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grandidier, A. 1971. „Souvenirs de voyages d'Alfred Grandidier 1865–1870 (d'après son manuscrit inédit de 1916).” *Documents anciens sur Madagascar*, VI. Antananarivo: Association malgache d'archéologie.
- Grandidier, A., G. Grandidier. 1908–1928. „Ethnographie de Madagascar.” 4 vol. In *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Handler, R., J. Linnekin. 1984. „Tradition, Genuine or Spurious.” *Journal of American Folklore* 97: 273–290.
- Hechter, M. 1986. „Theories of Ethnic Relations.” Pp. 13–24 in J. Stack, Jr. (ed). *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*. New York: Greenwood Press.
- Huntington, R. 1973. *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar*. Ph.D. Dissertation. Cambridge: Harvard University.
- Hurvitz, D. 1986. „The ‚Anjoaty’ and Embouchures in Madagascar.” Pp. 107–120 in C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall, P. Verin (eds.). *Madagascar: Society and History*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Isaacs, H. R. 1975. „Basic Group Identity: The Idols of the Tribe.” Pp. 29–52 in N. Glazer, D. P. Moynihan (eds.). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Keyes, C. F. 1981. „The Dialectics of Ethnic Change.” Pp. 4–30 in C. F. Keyes (ed.). *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press.
- Koechlin, B. 1975. *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar: Contribution a l'étude de l'eco-système de semi-nomades marins*. Cahiers de l'Homme, 15. Paris: Mouton.