

Bazin, Jean. 2002. Každému svého Bambaru, *Cargo. Časopis pro kulturní/sociální antropologii*, 1,2/2002, s. 6-33. [Bazin Jean. 1999. A chacun son Bambara. In *Au coeur de l'éthnie*. ed. J.-L. Amselle, Elikia M' Bokolo. Paris: La Découverte.]

Každému svého Bambaru

Jean Bazin

Od dvojnásobného vstupu na scénu

V chronologické tabulce připojené k cestopisu Heinricha Bartha se mezi údaji pro konec 16. století dočteme: “Příchod dobytelské rasy Bambaru¹”. Barth se totiž během svého pobytu v Timbaktu roku 1853 mohl v knize *Tá ríkh al-Sudan*² dočíst, že brzy poté, co “kraj Djenné” dobyli Maročané (1591), přišli “nevěřící” tohoto jména (kuffar banbara) a oblast “příšerným způsobem zpustošili”. “Od východu na západ i od severu na jih ničili vesnice, plenili veškerý majetek, svobodné ženy pojímali za milenky a děti narozené z těchto spojení vychovávali v pohanství³. Bůh nás chraň před podobnými katastrofami⁴!”

O století později, roku 1950, se Marcel Griaule v předmluvě k *Náboženství Bambaru* Germaine Dieterlen raduje nad tím, že se ke čtenáři konečně dostává “koherentní obraz bambarské metafyziky”. Díky této knize, uzavírá Griaule, “Bambarové vstupují do dějin⁵.” A tak získali Bambarové na našem divadle dvojí roli – napřed krutí barbaři, tlupy běsnící u bran města, později metafyzikové, adepti tajných nauk.

Zde se rodí znepokojivá otázka: Kým tedy ve skutečnosti Bambarové jsou? Nájezdníky, nebo filosofy?

Roku 1785 je Golberry shledal především “hloupými a pověřivými”, “fatalisty až do krajnosti⁶.” Charles Monteil si roku 1903 taktéž povšiml těžkopádnosti jejich ducha a ojedinelosti vlastních myšlenek, vše kombinované s “nepřekonatelnou paličatostí⁷.” Otec Henry je stejného názoru – poznamenává, že “pro Bambaru je nejsladším snem a zdrojem štěstí prodřepět celý den pod košatým stromem v planém rozhovoru či polospánku⁸.” Je to snad znak záliby ve spekulativním uvažování, či v prosté siestě? Bambarové mají také pověst příkladných pacifistů: “jsou líní”, říká Golberry, “ale veselí a velmi jemného charakteru⁹.” Na otrockých lodích většinou není zapotřebí Bambarů přikovávat¹⁰. Jejich jediným, avšak notorickým hříchem je mlánsota, kvůli které dostali přezdívku “zloději krůt” nebo “zloději ovcí¹¹”. V březnu 1846, krátce po příchodu do Kaarty, píše Anne Raffanel ve svém deníku: “Dosud jsem u Bambaru nezaznamenala žádnou z neřestí, o kterých mi bylo vyprávěno. Na místo násilných a zlých zlodějů jsem se setkala s přívětivými, tichými, pohostinnými a zdvořilými, celkově vlídnými lidmi¹²”. Také Paul Soleillet se nedomnívá, že by Bambarové patřili mezi národy profesionálních nájezdníků. Považuje je naopak za “obyvatelstvo mírných mravů”, “pilné a pracovitě”, “zvláště nadané pro zemědělské práce”. Z tohoto titulu je “generál Faidherbe po právu přirovnal k našim Auverňanům¹³”. Po napadení francouzské misionářské stanice v květnu 1880 lidmi z Dio se však mínění obrací:

“...žádný člověk dobré vůle,” poznamenává Galieni, “by nemohl pochybovat o upřímnosti mých úmyslů, ale setkal jsem se pouze s lidmi, jejichž vinu by mohl dosvědčit celý můj doprovod (...). Pro tyto Bambarů, přivykklé válce a živící se především krádežemi, znamenal můj příchod příležitost, jaká se nenaskýtá často. Místo toho, aby ve mně spatřovali přítele, který jim přišel nabídnout spolenectví, zabývali se pouze tím, jak se zmocnit mého majetku. To postačí jako důkaz míry divoštvtí tohoto bambarského obyvatelstva, jehož stinné stránky pod důkladným pohledem vyplouvají na povrch, a které se, není – li ovládáno silným pánem, snaží pouze realizovat své špatné instinkty¹⁴.”

Jinými slovy, budou-li tito mírní i krutí zemědělci – nájezdníci správně vedeni, stanou se jistě

dobrymi vojaky (stejně jako Auverňané?). “Nezpochybnované a nezpochybnitelné rysy bambarského charakteru jsou dva,” uzavírá Louis Tauxier, “na jednu stranu jsou to dobří zemědělci, ale také velmi slušní a disciplinovaní pěšáci¹⁵”, což z nich činí “zajímavý národ¹⁶”, ať už se skládá z metafyziků či ne...

Mohl bych pokračovat v této duchaprosté hře po libosti dlouho. Na otázku bez vymežitelného smyslu je možné najít nekonečně mnoho různých odpovědí. Je opravdu nutné, aby “Bambarové” byli nějací – hloupi či zlí, hrubí či přemýšliví, mírní nebo vznětliví...? Dvojitá iluze: předně se domníváme, že samo označení společným názvem je jasným znakem jakési sdílené základní substanciality, ačkoli z pohledu třetí strany by označovatelé mohli zaujímat stejnou pozici jako označovaní. Dále pak předpokládáme, že Bambarové filosofují nebo kradou právě ve jménu oné imanentní nutnosti, oné “nějakosti” – přirozenosti, osudu či poslání – která definuje jejich specifičnost. Bambarství pudí Bambaru jednat a všechny jejich činy bambarství ustanovují – to je děsivá imputační logika, která přichází ke slovu při každém meta-sociálním (rasistickém či jiném) čtení sociální reality.

Substance a kartotéka

Namítáte, že tohle už má etnologie za sebou. Vrážím snad do otevřených dveří? Vzpomínám si, jak Georges Balandier během obhajoby jedné dizertace¹⁷ prohlásil, že už je to pěkně dávno, co byla etnicita považována za substanci. Jistě, a každý také ví, že on se o to zasadil nejvíc ze všech. Zbývá jen připomenout, že to není pouze věc názoru či přesvědčení, ale struktury vědeckého diskurzu. Budu-li například tvrdit, že “Bambarové jsou různorodý soubor lidí, kteří nemají nic společného,” neudělám vlastně nic jiného, než že substrátu “Bambara” připišu další charakteristiku různorodosti. Dokonce kdybych prohlásil, že “Bambarové neexistují”, bude tento můj výrok logicky analogický výroku: “Bambarové jsou patrilinéární”. Otázka tedy nestojí tak, co je, či co není etnicita, ale zda bychom se bez tohoto referenčního pojmu mohli obejít. Jistě mohou být přesvědčeni, že označujícímu pojmu “Bambara” neodpovídají žádné definovatelné entity, a přitom mohou dělat, jako by opak byl samozřejmostí. Čím víc se zpochybňuje substanciální skutečnost etnika či etnicity, tím spíš se etnograf musí zabydlet v nepohodlném, “jako kdyby” způsobu argumentace. Nechte se přesvědčit, že něco existuje, a věřte tomu alespoň tak dlouho, než vám dokážu, že za tím něco se neskrývá vůbec nic... Poslední možnost je psát v uvozovkách. Je to sice ubohé útočiště nešťastného kritického ducha, ale používáme je všichni. Uvozovky však nic neřeší – znamenají-li, že za nás mluví někdo jiný, pak je tu ihned otázka, kdo to je? Možná jsme rozmetali muzeum, ale štítky evidenčních lístků nám - z nedostatku lepších řešení, jakoby proti naší vůli, zkrátka z praktických důvodů – zůstaly. To “svoje” etnonymum musíme skloňovat v běžných rozhovorech, ve zprávách pro CNRS¹⁸, v bibliografických přehledech či katalogích časopiseckých příspěvků. Chívarové, Bambarové či Papuánci? Tomuto identifikačnímu znaku se v kmeni etnologů nikdo nevyhne (Á, pán je bambarolog...). Také bychom mohli říci, že každá vyvíjející se věda potřebuje takovéto hrubé kategorie a že když si zničme naši kartotéku, rozprášíme tak i poznatky, které nashromáždili a pečlivě uspořádali naši předchůdci. Nestalo by se vše, co se pomalu ustálilo pod proslulou nálepkou “Bambara”, neuchopitelným? Podobně jako se na půdách starých domů po staletí kupí úctyhodně věkovitá veteš a vytváří stavby delikátní rovnováhy, takže jediný rozumný přístup znamená na půdu raději ani nevstupovat. Chci snad tvrdit, že Bambarové nemají prastarou duši¹⁹, jazyk²⁰, náboženství či spíše dvě náboženství²¹, dějiny²² atd.? Mám jen takové podezření, že hlavní argument zní asi takto: jestliže se jméno objevuje ve všech možných knihách a zní z mnoha úst, musí také někoho označovat. Pod ochranou této masky pak bloumá i podivný ontologický důkaz – bytosti s tolika atributy by přece existence neměla chybět.

Etnikum však nikdy není pouhým formálním rámcem, nahodile zvoleným a nezávazným,

který se používá jen pro svou operativní výhodnost. Etnikum zaujímá vždy pozici subjektu, kterému přiznáváme alespoň tolik skutečnosti, abychom mu mohli jako predikáty připsat různé výpovědi, události a sociální vztahy, jež by bylo možné popsat i jinak, kdybychom jej nebrali za povinný referenční rámec. Jako pasivní substrát etnografického diskurzu etnikum nahrazuje opravdu činné aktéry (například politické celky), vytěsňuje je ze scény, staví je mimo hru. To je důvod, proč etnické vidění světa nejlépe odpovídá takzvané “bezhlavým” nebo “segmentárním” společnostem, kde se těžko postihuje jakýkoli stabilní a distinktivní kolektivní aktér.

Na rozdíl od historicky vzniklých útvarů, jakými jsou např. lid nebo národ, etnikum je výsledkem klasifikační operace. Z tohoto pohledu etnologie začíná stejně jako zoologie, ovšem etnologická taxonomie se pouze tváří jako vědecká a racionální. Asi bychom si dovedli představit ideálního etnologa, který by se dokázal oprostít od všech předsudečných kategorií a který by se snažil co nejlépe rozřadit pozorované zvyky a mravy a sestavit tabulku rodů a druhů, podobně jako to dělají entomologové nebo mineralogové. Byl by to však poněkud nadlidský úkol, neboť lidé, na rozdíl od motýlů a minerálů, se snaží sami klasifikovat. Navíc názvy, pod kterými pozorovatel zná své skupiny, nejsou nikdy zcela beze vztahu k označením, které skupiny používají mezi sebou. Všechna etnonyma vytvořili nějací aktéři, takže dnešní vědecký název byl původně třeba urážlivým výrazem zneprátelených sousedů nebo posměšnou přezdívku zaslepených dobyvatelů. Etnolog si nevymýšlí fiktivní entity či arbitrární symboly pro své účely ex nihilo. Bylo by snad lepší, kdyby to dělal? Na etnologa obvykle nikdo nečeká, až přijde a zařadí několik poddaných či periferních národů do jednoho šuplíčku označeného několika pozapomenutými a pohrdavými názvy, ani až těmto národům přidělí typické chování, které má vyznačovat jejich jinakost – Skoti nebo Auverňané byli lakomí ještě před příchodem etnologů, Kréťané byli prolhaní atd. Etnolog přichází vždycky s křížkem po funuse. A tak často podléhá pokušení pouze zaznamenat získané kategorie a obecné stereotypy, místo toho, aby se snažil je pochopit. Svou vědu zaručuje poukazem na užívání termínů v praxi, zároveň se však vzdaluje od svébytné reality a zabředá do nejasného a relativního systému.

Etnologie postupuje podle modelu “přírodních dějin” lidského rodu, ale v opačném směru – přistupuje k již pojmenovanému celku a a posteriori hledá, zda náhodou nemá také nějakou společnou kulturu. Etnikum je prvotní kategorií danou lokálním použitím, o které se domníváme, že musí něco vyznačovat a že je legitimním předběžným nástrojem pro výzkum. Mluvíme-li například o “bambarském náboženství”, nemyslete se, že v daném prostoru někdo pečlivě zkoumal a třídil zdejší rituály, věroučné představy atd., aby mohl přesvědčivě tvrdit – tohle je z bambarského náboženského okruhu, tohle nikoliv... Postupuje se většinou opačně – máme tu nějaké Bambara, každý o nich ví, co jsou zač, a ti mají nutně nějaké náboženství. Vše, v co věří nějaký Bambara, je tedy součástí “bambarské víry”. Jen takto mohl Louis Tauxier nasbírat od svého tlumočnicka a jeho doprovodu materiál pro svou knihu Religion bambara, i když sídlil na stanici v Niafouké23. Mohl by snad Bambara, je-li dotazován na náboženství, podat něco jiného než obraz bambarského náboženství? Stejně tak jakýkoliv králík může posloužit ke studiu anatomie králíků – není to skvěle hospodárný princip?!

Historie názvu

Ať už věříme, či nevěříme na substantiální skutečnost etnika, je to jeden z oněch fiktivních subjektů, k jejichž existenci etnologie přispívá. Díky svým induktivním a atributivním procedurám, kterými se všechny, jakkoli kusé informace dostávají pod jistý název do dané kartotékové přihrádky, etnologie znovu a znovu oživuje etnikum jako referenční entitu ve svém vědeckém prostoru.

Stranou tohoto etnologického Bambara, který má sice jedinečnou pověst, ale nikdo ho nikdy neviděl, existují všichni ti, kteří jsou nebo byli z různých důvodů označováni stejným názvem

v rámci praktických taxonomií používaných konkrétními aktéry daného sociálního pole. Každý z nich má samozřejmě nějaký názor na to, co utváří, v dobrém či zlém, bambarství Bambarů. V těchto definicích se aktéři neshodují, liší se vzhledem ke své pozici ve společnosti a z ní plynoucí perspektivou. Je pak naším úkolem zavádět nějaká pravidla v tomto definování, ať už konvencí, výběrem či prostě ignorováním skutečnosti, nebo bychom se měli raději snažit popisovat systém existujících variací?

Chceme-li substanci rozpustit, vyhnat jejího ducha, musíme se obrátit zpět k názvu, k jeho “gramatice”, k co nejuplněnějšímu inventáři jeho použití. Žádný Bambara by nebyl, kdyby nebyl takto pojmenován. Ale kým, kdy, v jakém kontextu? Než pošetile hledat přirozenost sui generis, která by odpovídala používanému názvu, bude smysluplnější pokusit se rekonstruovat jeho relativní identifikační funkce, jeho význam pro přibližnou orientaci v sociálním prostoru a chápat jej takový, jaký je: signifikant neustále vyměňovaný mezi mluvícími subjekty. Je snad etnikum neexistující soubor subjektů, o kterých se mluví? Jestliže nazýváme jiné vzhledem k nám a sami se nazýváme vzhledem k jiným, je pak etnikum plochým souborem bez valné perspektivy?

Jestliže se mísí popis lidských kultur s popisem přírody, jak je tomu například v cestopisech, ocitáme se vždy ve značném pokušení zapomínat na to, že lidé, o kterých je řeč, nemají své jméno napsané na čele, ale že je někdo musel pojmenovat. Tím spíš jsou tomuto klamu vystaveni dnešní turisté, kteří si názvy etnik mohou přečíst na svých mapách Michelin – jako kdyby nevěděli, že kartografové mají od nepaměti ve zvyku zabydlovat pouště svého vědění smyšlenými postavami. Popisné štítky připomínají poutače kolem našich dálnic:...

Baobaby... Bambarové...

V únoru 1864 cestoval Eugène Mage přes Fadougou do Ségou. Obdivoval tento úžasný kraj “prastarých lesů palmýr vějířovníků”, kraj obydlený dle jeho zpráv “Soninky a Bambarů²⁴”. Zdá se, že bambarství Bambarů je autorovi stejně zjevné jako totožnost palmýr vějířovníků (Borassus Aethiopicum). Nebo že by Bambarové byli ti, které někdo třetí takto Magovi označil? Někdo, kdo by mu řekl: “Tohle je bambarská vesnice,” podobně jako “Tohle je palmýra vějířovník”. Mage by tak implicitně opakoval výrok, který pak převezmou všichni jeho čtenáři. Mage se jistě chtěl naučit rozlišovat Bambarů tak, aby je mohl samostatně určit. “Pohyb v terénu” ho však evidentně uváděl ve zmatek a je zjevné, že snaha najít jasné a jednoduše aplikovatelné kritérium bambarství, zůstala nenaplněná.

Když se Mage dostal do Kaarty, řekli mu, že země je obývána Kagory a Kagoroty²⁵. Tito lidé však mluvili jazykem Soninků a přitom byli nazýváni Bambarové. V jedné z místních vesniček, Bambara – Mountan, si pak Mage povšiml, že někteří mladíci nosí vlasy spletené do malých copánků. Poté mu byla prozrazena jejich identita: “Řekli mi, že jsou to Bambarové, ale že původně to byli Soninkové.²⁶” Dál na východ, v Lambalaké, obyvatelé Tiéfougoly “mluvili jazykem Soninků, přitom to však byli čistokrevní Sarakolové”. “Částečně přijali zvyk poznamenat svou tvář třemi jizvami od spánku až k bradě, což je, jak je známo, znakem Bambarů²⁷.” Zmatení názvů, jazyků, zvyků i znaků – proč se zde nedá uplatnit stará dobrá latina, ideálně objektivní, latina botaniků.

Mage by se rád zbavil tohoto chaosu ve svém předmětu zkoumání – této směsice “ras”, všeobecného promíšení. Otevírá tak cestu etnologii, která je na jednu stranu naturalistická, protože se snaží z této různorodé směsice hybridů rekonstruovat “čisté” druhy, a na druhou stranu koloniální, protože předpokládá, že poddaní ani nevědí, kdo jsou, a musí se to dozvědět teprve od vědy svých pánů. Mage si nedovedl představit, že by se použití jména mohlo lišit podle postavení jeho informanta a podle perspektivy, kterou v daném kontextu zaujal. Vzhledem k tomu, že Mage se téměř nebavil s vesničany, které potkal na různých etapách své cesty, neboť nemluvil jejich jazyky, jeho hlavním zdrojem informací v tomto ohledu byl pravděpodobně Fahmahra, oficiální průvodce. Fahmahra pocházel z vesnice v Lanballakhé, jeho mateřštinou byla soninkština, ale jako tálib al-Hajj Umara byl jistě také

obeznámen s představami a terminologií, které se staly běžnými během svaté války proti pohanství. Kromě toho byl krejčím v Saint-Louis, takže musel dobře vědět o naprosté neznalosti věci Evropanů i o tom, že název Bambara se přetrásá už tak dlouho, že je znám i jim, a může tedy posloužit jako svého druhu univerzální odpověď. Tolik o překrývajících se a disharmonických logikách, které jistě ovlivnily používání tohoto názvu.

Ve skutečnosti tedy Mage, stejně jako všichni jemu podobní, neviděl Bambaru, ale stal se svědkem jistého užívání tohoto názvu. Neexistují žádní Bambarové, které by bylo možné spatřit u cesty a říci: “A podívejme, tady máme jednoho!” stejným způsobem, jako když řekneme: “A heleme se, termitiště.” Každá identifikace, kterou uslyším, je relativní. Abych pochopil, co znamená, musím rekonstruovat sociální prostor, ve kterém byla pronesena, rekonstruovat pozice označujícího a označovaného a případně se do tohoto prostoru sám začlenit jako cizinec kladoucí otázku: “A kdo jsou tito lidé?”

Nechci však vzbuzovat klamný dojem, že popírám existenci Bambarů jako takovou. Naopak, Bambarů nacházím tolik, že je to až neuvěřitelné. Sebejistá přesnost koloniálních taxonomií a jejich přijetí ve vzdělaných městských kruzích současného Mali v podobě všeobecně sdíleného vědění však způsobily, že pod tímto názvem byli v tom či onom jménu, podle kontextu a souhry náhod, podle perspektivy či postavení mluvčího, kdysi nebo dnes označováni, sortýrováni, oslavováni či obáváni, zatracováni a vyhlazováni zcela různorodí lidé.

Během svých prvních pobytů v Ségou a okolních vesnicích jsem způsobil svými nevhodnými otázkami zdvořilý rozruch, nicméně jsem pochopil, že termín bamana²⁸ – v mandingštině asi nejrozšířenější forma – se používá v mnoha významech, z nichž žádný se nedá legitimně považovat za jediné “správné”. Rozhodl jsem se, že bude lepší spokojit se s nejasností aktuálního používání tohoto názvu a snažit se v něm hledat sedimentarizovanou stopu komplexní sociální historie. Vzhledem k tomu, že v západní Africe není národ, který by nepoužíval toto slovo alespoň v jeho nejrozšířenější podobě banbara²⁹, je jasné, že úplný výčet použití je nad mé síly. Pokusím se zde pouze zachytit několik hypotetických orientačních bodů.

Po obchodních cestách spojujících Djenné a údolí Nigeru s jižními oblastmi, kde se produkuje zlato a kolové ořechy (na severu dnešních států Pobřeží slonoviny a Ghana), putují od nepaměti lidé známí pod názvem “Juula” (Dioula, Ďulové) nebo “mandingští obchodníci” nebo v ještě starších arabských a portugalských pramenech - “Wangara”. Tito lidé používají název Bamana nebo Banbara pro velmi různorodé obyvatelstvo, které potkávají na svých cestách a mezi něž se postupně sami rozptylují, neboť se často usazují na okraji jejich vesnic. A tak zní velmi logicky závěr Reného Caillié z roku 1828, ke kterému došel poté, co doprával d'ulskou karavanu z Timé do Djenné. Na základě d'ulských výroků usoudil, že “podél této cesty se setkáváme pouze s Bambaru³⁰”. Používání tohoto názvu je však mnohem starší, ostatně stejně jako tato obchodní cesta. Na konci 15. století Portugalci zaznamenávají, že “mandingští obchodníci” se zásobují zlatem z akanských oblastí na tržištích, mezi kterými kromě slavného města Begho (Beetuu) figuruje také “Banbarranaa³¹”. Byla to oblast, město nebo čtvrť? To už se nejspíš nedovíme. Každopádně se jedná o toponymum (Banbarra – na, “u Bambarů”), ovšem asi stejně nestálé jako název, ze kterého je odvozeno. Dle mých poznatků je to první písemné zaznamenání daného názvu, ale dá se předpokládat, že se používalo už drahně let předtím.

Národy označované jako Bambarové nemají v zásadě nic společného kromě toho, že z pohledu Ďulů se mohly jevit jako vnějškově podobní. Nezáleží na tom, že tito Bamanové patří asi k padesáti různým kmenům, mluví různými jazyky a mají jinou kulturu, kupříkladu někteří jsou matrilineární, jiní patrilineární. Pro Ďuly, kteří disponují poměrně jednoduchou společnou kulturou udržovanou těsnými sítěmi provázaných vztahů (sítě příbuznosti a

spřízněnosti, pohostinnosti, obchodu, náboženského vzdělávání atd.), jsou Bamanové všichni stejní: poskytují potraviny, pracovní síly a otroky, kupují sůl, látky a jiné zboží, dají se najmout jako válečníci, jsou původním obyvatelstvem nebo se to alespoň říká, takže jsou rituálními vlastníky země, na které si Ďulové zakládají své kolonie. Vyvstává nám před očima, jak se ustanovuje kolektivní identita, i když z vnějšího pohledu a poněkud nahodilá. Rozdíly jsou smazány sociálním zájmem dominantního aktéra. Takto bychom ale ještě etnikum nezískali – praktická perspektiva sociálního aktéra musí být ještě neutralizována vědou, která zapomene na genezi názvu.

Ďulové však neprovozují etnologii – význam výrazu bamana nebo banbara se mění podle kontextu. Pro všechny, kteří se považují především za obchodníky a za muslimy, ať už jsou to Ďulové či Marakové a žijí na březích Nigeru či na okraji lesa, představují Bamanové především pohany uctívající modly. Vesničan rovná se pohan neplatí nakonec jenom v Africe. Ve skutečnosti je pro mnohé Ďuly či Maraky obchod jen vzdáleným voláním, islám jemným zabarvením života a venkovský život každodenní realitou. Tím spíš však mají potřebu udržovat tuto jinakost, na které je vystavěna jejich identita, takže se všichni považují za příslušníky městské, obchodní a muslimské civilizace, jak ji nejlépe představuje Djenné a Timbuktu. Obrázek, jaký si dělají obyvatelé Djenné o “bambaroidních typech” jednoznačně vyzařuje z textu Charlese Monteile, městského administrátora v letech 1900 – 1903:

“Prodloužená lebka, výrazný prognatismus, černé silné vlasy vyrůstající v chomáčích, často zapletené do copánků (...). Ustupující čelo, vyčnívající nadočnicové oblouky (...), ploský nos, zploštělý kořen nosu, široké nosní dírky. Masité rty, široká ústa, široké zuby s mezerami, rychle vypadávají nebo se kazí kvůli používání divokého tabáku (...). Brada často ustupující. Tlustý krk. Ramena široká a rovná. Hrudník široký a silný. Příslušníci jsou spíše robustní a mají silné vazy. Celkově jejich tělesné založení působí robustně a silně.

Bambara je divoch, jeho duch není ochoten přemýšlet a chápat, ale drží se svých ojedinělých idejí s nepřekonatelnou paličatostí (...). Neumí se představit, nedokáže vysvětlit, co chce, začíná vždycky “od Adama”, mluví přerývaně, očima těká nebo provrtává podlahu. Polyká slova, takže je mu ztěžší rozumět. Je běžně líný, rád si přihne, není moc pohostinný, zato velmi parádivý. Je spíše zemědělec³².”

Až na několik detailů máme před očima univerzální postavu “křováka”, “vesnického balíka”. Bambara se opět blíží svému bratranci Auverňanovi.

V zájmu docenění výše zmíněné karikatury musíme brát kromě transkulturních stereotypů v úvahu také obecné schéma hierarchického rozřídění “súdánských kmenů”, které již po staletí uplatňuje dominantní arabská kultura: na jedné straně, spíše na severu, jsou tu “ti lepší”, “krásnější”, “bez kudrnatých vlasů”, ti co “mají dobrý vkus”, “jsou inteligentní” a “konají poutě do Mekky”. Na druhé straně, spíše na jihu, žijí ti “zlejší”, “s krátkým krkem, ploským nosem a červenýma očima”. Jejich vlasy mají barvu pepře, jsou to lidé “bez náboženství a bez rozumu”, dají se použít jako “sluhové či dělníci”. Mají však také pověst odvážných bojovníků a skvělých lučištníků³³.

Bamana je tedy v tomto světě běžným označením pro obraz “jiného” vytvářený v rámci určitého svazku sociálních vztahů. Na druhou stranu je to ale také jméno jistého, i když pohyblivého a různorodého celku. Budeme muset rekonstruovat znalosti Ďulů a Maraků z oblasti lidského zeměpisu. Uvidíme, že všem zemědělským kmenům, se kterými se setkávali na jih od řeky, neříkali Bambarové. “Od jednoho mandingského obchodníka z Kongu” se Caillé kupříkladu dozvěděl, že “na jih od tohoto města směrem ke zlatonosným oblastem bydlí lidé, kteří sice mají také kudrnaté vlasy, necestují a klanějí se modlám, ale již to nejsou Bambarové: mluví jiným jazykem³⁴”. Ani všichni pohané nejsou nutně Bamana – dokazují to zápisy vzdělanců z Djenné z poloviny 17. století. Jejich svět se sice dělí mezi “věřící” (mu’min) a “nevěřící” (kafir, mn.č. kuffar), ale “nevěřících” je hned několik druhů – takzvaní Banbarové (kuffar banbara) se liší od pohanských kmenů na okraji území

kontrolovaného městem Djenné, v horách Tonbola (jabal tunbula) a v horách Dom (jabal dum) – tedy od slavných Dogonů – či Bobů (kuffar bubu), stejně jako od východněji položených pohanů z Gurmy (kuffar gurma)³⁵.

Nedá se zcela vyloučit, že Bamana byl původně název obyvatelstva nedaleko Djenné, na pravém břehu Bani, kde začínaly obchodní cesty na jih. Název by pak Ďulové volně rozšířili na všechny další ještě jižnější kmeny. Tuto hypotézu formuloval roku 1904 Maurice Delafosse dlouho před tím, než napsal knihu Haut – Sénégal – Niger. Zdá se, že všichni ti, kterým jsme si z dnes již neznámých důvodů zvykli říkat “Minianka” (Malinkové?), se zahrnovali pod název Bamana. Toto vysvětlení se nedá dokázat, ale je více pravděpodobné, než veškeré “lidové”, tedy pseudovědecké etymologické pokusy odvodit význam názvu z “mandingského jazyka³⁶”.

Výraz bamana či banbara získal v jazyce Ďulů dvojí význam – regionální či spíše orientační a sociální. Označuje lidi splňující dvě podmínky – musí to být vesničtí pohané a musí pocházet z Jihu, obecně z oblasti mezi Nigerem a městem Kong (to vysvětluje, proč termín neznají arabští cestovatelé). Každopádně se jedná o relativní kategorii sloužící k orientaci v sociálním prostoru, není to koncept. Stejně jako nevíme, kde začíná a kde končí bamanské území, i na lokální úrovni, v rámci skupiny vesnic či v rámci kmene, může být pro vnějšího pozorovatele obtížné přesně určit, kdo je a kdo není Bamana. Viděli jsme, kolik kritérií pro určení se dá použít, kombinace jsou ještě početnější, vlastně je to věc posouzení mezi sousedy. Člověk se může stát Bamana, protože pije pivo, nebo se může stát Ďula, protože obchoduje. Někteří Bamanové se také mohou “podulštit” tím, že změni náboženství, jazyk, příjmení, zaměstnání, jiní naopak zůstávají věrní “předkům” a drží se stranou obchodních kruhů nebo k nim dokonce chovají zášť. Z druhé strany také existují Ďulské čtvrti, kde fungují vlastní iniciační společnosti (Poro) po vzoru Ďulských sousedů Senufů. Někteří Ďulové jsou tradičně spíše válečníci než obchodníci, mají žoldácké způsoby a uctívají fetiše, takže v očích vzdělaných rodin (mori) mohou být považováni za Bamany. Vojenské stanice kontrolované Ďuly, jakou je například Kong, najímají místní válečníky – notorické pijáky, kteří jsou však postupně asimilováni do Ďulského světa, jejich identita se stává věcí názoru či souhry okolností. Či ještě jinak, v oblasti Odienné je u moci vojenská aristokracie pocházející ještě ze staré říše Mali. I když pro ně existuje specifický mandingský výraz tontigi, mohou být také nazýváni Bamana, neboť se svým životním způsobem a nezájmem o islám velmi odlišují od obchodujících Ďulů. Sami tontigi však mluví také mandingsky a výrazem Bamana označují své poddané venkovany. Nyní chápeme, jak je možné, že mandingsky mluvící osoba může, podle okolností a různých kritérií, výrazem Bamana označit jednu lidí mluvící stejným jazykem, jindy nesrozumitelné “barbary”, někdy sousedy a bratrance, jindy divoké cizince – výraz označující jinakost je prostě ze zásady relativní.

Pod touto ambivalentní identitou pronikaly do údolí středního toku Nigeru v 16. a 17. století ozbrojené tlupy námezdních vojáků. Tito, původně většinou nomádští obyvatelé se v období rozpadu velkých státních celků (Mali, poté Songhaj) nechávali najímat obchodními městy a znepřátelenými aristokratiemi. Někdy vystupovali jako pořádkové síly, jindy jako kořistníci, vždy připravení změnit pána či sloužit dvěma najednou, obávaní, ale nepostradatelní. Posléze se jim podaří usadit se nejdříve zcela stranou, později na okraji místních komunit a vytvořit volnou či uzavřenější síť zemědělských kolonií.

Od roku 1559 si songhajští vládcí začínají uvědomovat nebezpečnou koncentraci nevěřících nazývaných Banbara (nebo pocházejících z kraje Banbara) v oblasti Djenné. Nájezdníci stejného jména, ať už loupí na rozkaz jakýchkoli náčelníků či na svou vlastní pěst, stojí také u zrodu pohrom, které, pokud můžeme věřit al-Saidovi, vyvolali marockou intervenci roku 1591³⁷. Pomocné sbory složené z takzvaných Banbarů byly použity také jalubským náčelníky z Masiny proti marockým jednotkám v letech 1593 a 1599. O padesát let později tito Banbarové využili marockého vítězství a obrátili se proti svým pánům.

“Nevěrní Banbarové se zmocnili všeho, co spadlo do jejich území - lidí i statků. Bůh jim tak dovolil pomstít se lidem z Masiny za útlak, aroganci a tyranii, které rozsávaly nepokoj v celé zemi, v každém místě a ve všech směrech³⁸.”

I jako obávaní pohané působící pohromy, od kterých může člověka zachránit jedině Bůh, mohou mít Banbarové Boha na své straně. Koneckonců, ve stejné době vyplenili město Shibla, ale mešitu nechali stát – i při rabování je možné zachovávat “metafyzické” ohledy... Co je to však za lidi, je stále těžké říct. To, že je al-Saidi označuje jedním jménem, rozhodně neznamená, že jsou všichni stejní. Zdá se, že alespoň ve vnímání obyvatel Djenné nebo z pohledu Maraků žijících na březích řeky přichází tato nekontrolovatelná záplava válečníků – venkovanů z jihu – z tajemného světa pohanských kmenů, kterým se již dlouho říká Banbara. Tyto bandy provozují různorodou činnost, později se zorganizují do několika malých, avšak znepřátelených kmenových území mlhavých obrysů, z nichž pak vzejdou dva mocné státy Segu a Kaarta. Dokonce je nám známo, že některé vládnoucí rody označované většinou čestným jménem Kulubali přišly z oblasti města Kong a že Kulubali Masasi z Kaarty uchovávali ve své tradici vzpomínku na Begho a na království Gonja. Jiní Kulubali, sic neradi, leč přiznávají, že mezi jejich předky patří málo vznešení Miniankové. I já mohu potvrdit na základě svého výzkumu v oblasti mezi řekami Niger a Bani na západ od Djenné, že většina vesnic a čtvrtí, kterým se říká Bamana, je obydlená přistěhovalci z jihu. Bylo by však dle mého názoru pošetilé vyptávat se na “etnickou příslušnost” těchto nových aktérů politické scény. Význam jejich jména je možné hledat u muslimských a obchodních skupin, které je tak nazývají, v jejich vidění sociálního světa, aniž bychom předpokládali již hotový, jediný možný referent (etnikum, národ, kultura). Válečnické bandy jsou hned od počátku velmi různorodou směsicí a během jejich dalšího pohybu se k nim přidávají noví členové všeho druhu – prchající zajatci, nezaměstnaní válečníci, lovci bez zvěře, synové špatně zabezpečených rodin... Banbarou se zcela jistě člověk spíše stává, než jím je – zúčastní se toho či onoho konfliktu, následuje jednoho či druhého pána. Je nazýván Banbarou podle svého vzhledu (nedůvěryhodného) a podle svého jednání (násilného), ať už pochází odkudkoli a je kýmkoli. Název banbara je pro jedny poznávací heslo, pro druhé symbol hrůzostrašnosti. Tato vojevsko – zemědělská kolonizace se týká navíc obrovského území: na východě zasahuje provincii Bara a roku 1716 se posunuje až k Timbaktu, které dobyly banbarské jednotky s luky, bubny a trumpetami ve službách jedné z frakcí soutěžících o nadvládu nad městem; na severu dosahuje okraje Sahelu, tedy oblastí, kde se mluví soninkskými jazyky; na západě se banbarské tlupy objevují v politickém prostoru raného Senegalu kolem roku 1752³⁹, ještě před vznikem státu Masasi z Kaarty. Máme se opravdu domnívat, že je to jeden národ, který se rozšiřuje po celém území západní Afriky? Nebo je to spíše tak, že probíhající proces si s sebou nese jméno, které se tak dostává téměř všude, ať už jsou jeho nositelé kýmkoliv? Mnoho příslušníků bylo jistě naverbováno až v daném místě. Ti ztrácejí svou původní identitu, což může vyvolat retrospektivní iluzi, že zde již nějakí Bambarové původně byli. Jména mají svou historii – místní podmínky a aktuální situace mohou způsobit, že jisté jméno je jedněmi přijímáno, druhými odmítáno. Četba sociální reality v termínech etnik je jistým zploštěním reality do faktů, jejich umístěním na mapu. Principem této činnosti je vymazání sociální historie z paměti.

Z pomalé infiltrace a parazitování (spíše než dobývání) nakonec v letech 1680 – 1730 povstanou silné mocenské celky, jejichž jméno se sítí cest rychle šíří až k obchodním stanicím Senegalu a Gambie. Toponymum Bambarana se pak po dvoustoletém oblouku dostane do evropského povědomí, ovšem již jako označení obrovské, téměř neprobádané oblasti, která se táhne na východě od Khasa až k ohybu Nigeru. Obchodníci ji považují především za nevyčerpatelný zdroj otroků.

Kdybychom si přáli ještě rozšířit sémantickou bohatost našeho názvu, či ještě vystupňovat

jeho neurčitost, tak můžeme poznamenat, že v této době se v Senegalů názvem Bambarové označovali všichni zajatci z vnitrozemí. V 17. století se po vyčerpání nejbližších příbřežních oblastí stala tato skupina mezi otroky dominantní⁴⁰. Nemusíme asi zdůrazňovat, že lidé shromáždění v obchodních stanicích pod nálepkou "Bambara" byli velmi různorodí. Evropanům to však nebránilo spatřovat v nich podobné rysy. Golberry si například všímá toho, že "jejich barva nepatří k pěkným odstínům černé, mají kulaté hlavy, vlnaté a kudrnaté vlasy, rysy tváře jsou plné a hrubé, lícní kosti velmi vystouplé, nos velmi plochý, rty odulé, nohy vbočené". Přidáme-li si jejich hloupost, lenost a "hrubý, divoký jazyk", nedostaneme sice popis etnika, ale jistě druhu lidí, vhodných k otroctví. Lamiral alespoň shledává, že "mezi padesáti otroky rodového názvu Bambara najdeme asi dvacet různých národů s různými zvyky a jazyky, kteří si navzájem nerozumí". "Dají se rozlišit podle způsobu, kterým si zjizvují obličej a tělo." Inventářem jizev, který se stane libůstkou koloniálních vědců, začíná tedy v otrokářských věznicích zcela objektivní věda - etnografie. Lamiral ujišťuje, že nám nezbyvá, než se spokojit s rozlišováním zjizvení, neboť píše: "Hodně jsem se jich vyptával na jejich zemi, ale jsou tak hloupí, že je téměř nemožné z nich dostat přesnější informaci. Člověk by si skoro myslel, že je kdesi zajati jako stádo ovcí a odvedli sem, aniž by věděli odkud kam jdou."⁴¹ Označení Bambara tedy začíná svou vědeckou kariéru jako "označující 0", jako maska naprostého nepochopení.

Masu otroků z vnitrozemí ovlivňují vojenské operace všeho druhu (vnitřní války, nájezdy...), které stojí u zrodu států nazývaných bambarskými a poté je i udržují. . Ač se to může zdát podivné, stejné slovo označuje jak lovce, tak kořist, výrobce i výrobek. Nakonec - nejlepší obrana je útok, je lepší chytat, než být prodán a rozdíl mezi vojákem a jeho obětí závisí na náhodě v daném souboji, i když výchozí pozice královských vojsk a vesničanů ukrytých za za svými zídkami nejsou příliš srovnatelné⁴². Na druhou stranu někteří válečníci z Masasi či ze Segu byli sami v otrockém či polootrockém stavu, neboť pocházeli z bývalých zajatců, které asimiloval vojenský aparát. S tímto faktem byli obeznámeni i Evropané – Labat roku 1728 píše: "V bambarském království jsou všichni otroci Krále nebo Grandů, Velkých⁴³". Klasická figura despotizmu. Na druhé straně řetězce, v Senegalů, se tato dvojakost opakuje – i přes předpokládanou "hloupost" (která je ostatně spíše výmluvou pro uklidnění nákupčích na druhé straně Atlantiku), jsou Bambarové také žádanými rekruty. Když je třeba bránit pevnosti zahraničních vojáků před místními intrikami, stává se zvykem pověřovat tímto úkolem zajaté otroky s pověstí loajálních sloužících. V první polovině 18. století se dokonce název Bambara používá pro všechny "válečné zajatce sloužící v Senegalů". Jsou to předchůdci slavných "tirailleurs", domorodých pěšáků. Tudíž - divoký nájezdník, věrný voják, otrocké hovado – již tehdy to platilo: každému svého Bambaru.

Půjdeme-li cestou dobyvatelů, opustíme-li břehy Gambie a Senegalů a vydáme se do hlubin "Bambarany", všimneme si, jak se mění gramatika slova. Při svém vstupu do Kaarty nazývá ještě Anne Raffeneł všechny obyvatele království Bambarů. Rychle však pochopí, že v místním užívání jsou za Bambara označováni pouze Kulubali, jejich klienti, jejich oddaní sloužící, jejich zajatci a vojáci⁴⁴. Stejným způsobem mohli být za Bambarů označováni také Kagorové, se kterými se o něco později setkal Mage, neboť byli poddanými Masasi. Sami Kagorové, stejně jako jejich sousedé Soninkové či Jawarové, by tento název použili pouze pro vojenský aparát a aristokracii státu, kterému podléhali od roku 1755.

Už asi nepřekvapí, že v samotném státě Segu, který byl daleko od svého území znám a obáván jako bambarské království, výraz bambara patřil do komplexního systému závislých identifikací, kterými se různé komunity koexistující v tomto politickém prostoru vzájemně označovaly. Bamanové, Marakové, Somonové (rybáři a převozníci) i Fulové (pastevci) mluvili všichni až na pár výjimek mandingskými jazyky, ale byli endogamní a žili v různých typech bydlení – v samostatných vesnicích (Marakadugu – "vesnice Maraků"), v prostorově odlišených čtvrtích (sokala) větší vesnice (Bamana či Bamanam – čtvrť Bamanů, Marakala –

u Maraků, Somonoso – čtvrt' Somonů, Fulala – u Fulů).

Na reciproční užívání těchto jmen se vážou různé stereotypy, které zde nemohu všechny vypočítávat. Pro příklad uvádím vztah Bamanů a Maraků – pro Bamany jsou Marakové obchodníci, muslimové, pacifisti až zbabělci, zatímco Bamanové mají u Maraků pověst zemědělců, nepolepšitelných fetišistů, válečníků, či spíše nájezdníků. Obecně se dá říci, že Bamanové skutečně většinou pomíjeli obchodní aktivity, ovšem z Maraků se obchodu věnovalo jen pár rodin a ostatní byli také zemědělci. A co se týče islámu – mnoho Maraků se k němu přiklonilo (či navrátilo) teprve v nedávné době, v rámci vývoje, který postihuje i zdejší Bamany. Obě skupiny jsou tedy velmi heterogenní a jejich identita je ustavována jinakostí, kterou si navzájem uznávají. Objektivně tato jinakost moc “jinačí” není – svědčí o tom vtip ohledně oděvu. V Kinu, na jihu Bani, jsou čtvrti Bamanů a Maraků v znepřáteleném stavu kvůli jistému starému sporu. Náčelník Bamanů, stařec s velkolepým smyslem pro humor, potomek bývalých válečných zajatců (tonjon) králů ze Segu, si utahuje ze svých sousedů s pomocí věčného tématu – kutna mnicha nedělá:

“Voni nejsou Marakové, kvůli tomu, že se modlej. To se modlej teprve od včerejška! Vždyť jsme byli všichni stejný, nikdo se nemodlil. Máme stejnej kořen. Oni se stali Maraky, protože chtěli nosit maracký šaty (Maraka fini), černý šaty barvený indigem (gala fini). Naši předci nám zakazovali je nosit. Museli jsme nosit šaty barvený hlinkou (bogola fini). To, že jsou Marakové, to je jenom kvůli tomu oblečení⁴⁵!”

Kritérium náboženství se dnes používá asi nejčastěji, ačkoli v dobách království Segu Marakové praktikovali ten nejpodezřelejší synkretismus. Přesto nikdy zcela nezakryje ostatní hlediska. Výraz kafiri se používá i ve vzdělaneckých kruzích v Ségou mnohem méně než bamana. Dá se také mluvit o Maracích, kteří byli kdysi bamana, tedy pohané:

“Jirové z Togu, z maracké vesnice na východ od Segou, vyprávějí, že po jedné válce, která zcela zničila jejich domov, se rozhodli vyhledat slavného mori (“marabut”) Maamari Kamite a požádali ho, aby jim ukázal bezpečnější místo, kde by se spolu s ním mohli usadit.

“Ale vy jste Bamana,” řekl jim. “Nosíte copánky! Běžte se nejdřív ostříhat.”

Když tak učinili, vrátili se a svěřili mu své děti, aby je vychovával v duchu Koránu⁴⁶.

Na druhou stranu o čerstvém konvertitovi je možné prohlásit, že “se stal Marakou”, i když tento výrok v jistých kruzích vzbudí úsměv a poznámky:

“Lidé z Busenu, maracké vesnice nedaleko Togu, nazývají své sousedy bývalí “králové” (masa) Tarawele z Faraku (město, o kterém al-Saidi vypráví, že jej roku 1645 zničili pohanští Banbarové). Oni nebyli Marakové, byli to Bamanové, protože konali oběti. Stali se Maraky od té doby, co se modlí. Ale opravdoví Marakové jsou ti, kteří se modlí od počátku. Tohle je jiný kmen (shiya)⁴⁷.”

Tento zmatek dobře dokumentuje situaci, kdy si sami mluví v konfrontaci s cizincem toužícím po vysvětlení uvědomují polysémii kategorií, které denně používají a jejichž nejednoznačnost jim v praxi nepřekáží, ale které se stávají zcela nekoherentními při každém pokusu o výklad.

Jestliže opět změním úhel pohledu a přeneseme se dovnitř nějaké komunity, kterou její sousedé obecně označují za bamanskou, budeme svědky opět jiného používání termínu – zde označuje status svobodných zemědělských rodin v protikladu k “lidem z kast”, tedy specializovaných řemeslnických skupin. Být Numu (člen endogamní statusové skupiny, které se přiznává monopol na kovářské řemeslo) nebo Jeli (ševci známí také svými kouzelnickými schopnostmi) znamená nebýt Bamana. Tak například jeden starý Numu mi vyprávěl o historii vesnice a zmínil se, jak sem přišel jeho předek v doprovodu jistého Bamany. Člen jakékoli ze zmíněných “kast” se totiž může přiřadit k vesnické komunitě (dugu) vnímané jako společenství lidí žijících na jednom území jedině tak, že se může odvolat k nějakému bamanskému rodu, jenž by mu sloužil coby “hostitel” (jatigi). Zvyk je to poněkud paradoxní,

neboť jinak se za původní vlastníky země Segou považují Marakové a v tomto smyslu jsou pokládáni za “hostitele” všech ostatních skupin. Zdá se, že Bamanové jsou zkrátka lidé nadaní výjimečným vztahem k půdě. Řemeslníci, lidé “od řeky” i pastevci se musejí obracet na Bamany, pokud si chtějí zajistit úrodnost země či jiné dary, které poskytuje. V tomto ohledu totiž nikdo z nich nemá potřebnou rituální schopnost (i když by měli dostatek technických schopností stát se zemědělci).

Naproti Ségou, na levém břehu řeky, leží Kalabugu se čtvrtí Fulala (u Fulů). Žijí zde Bariové, kteří se dnes živí převážně zemědělstvím a jsou považováni za zakladatele vesnice. Přesto je to bamanská čtvrť, o jejíž obyvatelích se říká, že přišli a usadili se u Fulů. Fulové tu posloužili jako majitelé půdy pověřeni pravidelnými ročními oběťmi. Ve vesnicích centrální části bývalého království se čtvrť “majitelů půdy” (dugukulotigi) většinou jmenuje Bamana. Bamanové měli, a pokud jejich linie v tom kterém místě nevymřela (což je časté), tak dosud mají rituální kontrolu nad prosperitou zemědělství. A to i přesto, že váleční zajatci často využili své početní i mocenské převahy, a zabrali pro sebe nejlepší pozemky. V Sando, na jihozápad od Ségou, jsou dnešní obyvatelé převážně potomky elitních válečnicků sofa. Bamanská čtvrť tu již neexistuje, ale vzpomínka se stále uchovává: “Ti, kteří klučí lesy (minw ye tu tige, ti, kteří posekali křoví), to jsou Bamanové,” bylo mi vysvětleno. Královští vojáci se sice částečně také zabývají zemědělstvím, ale odborníci jsou přece jen v jiném druhu činnosti a navíc jsou to velmi často cizinci. Lidé války, vzešlí a žijící z války - země nepatří do jejich kompetence. Podivuhodným způsobem se tedy ti Bambarové či Bamanové, kteří si ve vzdálených krajích vydobili hrozivou pověst, při svém návratu domů setkají s úplně jinými Bamany – s venkovany ze starých časů, z tohoto titulu pověřenými udržováním smlouvy mezi lidmi a zemí.

Vynalézání etnika

Doufám, že z této příliš stručné analýzy vzejde alespoň jistá pochybnost. Jak se množí významy jména a kříží se logiky použití, tím méně je jasné, kde je etnikum. Bamanové z masa a kostí jistě existují, ale jejich etnikum se poněkud “vypařilo”. Stejně jako u duchů se neptáme, zda existují, či nikoli, ale za jakých podmínek se objevují. Zde to však není záležitost víry, ale klinického popisu.

Nyní bych rád prošel podobnou cestu jako v minulé kapitole, ale opačným směrem – proces vynalézání etnika totiž postupuje v opačném pořadí než obohacování sémantického inventáře. Aby jistý název získal etnologický status, aby začal fungovat jako označení jedinečné entity Bambarů, je třeba ořezat jeho význam, ochudit ho o ambivalentnost technikami výběru vzorku, selekce a cenzury. Jen tak může nabýt na jednoznačnosti. Etnikum tedy vypadá v negativním smyslu jako vědecké reziduum praktické polysémie, která se přiči etnologické racionalitě stejně jako logice státu. Slovo Bamana samozřejmě nemá v našem jazyce žádný význam (pokud bychom tedy nebrali vážně fantaskní etymologické pokusy), a tím spíš ho nemá ani v jazycích lidí, kteří termín běžně užívají. V tomto smyslu je to vlastní jméno, které by se mělo psát s velkým B, a není možné ho přeložit. Abychom pochopili, “co znamená”, mělo by v zásadě stačit nechat si ukázat, koho označuje, tedy nějakého Bamanu či Banbaru. Ovšem takových Bamanů je tolik, že hledání nějaké absolutní identity, původní identity, od které se odvozují všechny další, vyznívá vniveč. S tímto nedostatkem se to má jako s hledáním konečného významu slova – neurčitost názvu umožňuje jeho použití pro označení různorodých entit, umožňuje jeho použití jako etnonyma. Vzhledem k tomu, že se nevztahuje na nějakou “rigidně” určenou skupinu, veškerá jeho použití odkazují ke ztotožnění s jistou “třídou”: “venkovan”, “válečník”, “otrok”, “pohan”, “pohan z jihu”, “otrok z vnitrozemí”, “nájezdník”, “metafyzik”... Vše se rozplývá v konotacích prchající či navždy ztracené denotace. Denotace se pak dá restaurovat jedině dekretem, vytvořením zdánlivého vlastního

jména, jehož referentem je nenalezitelné etnikum. Toto klamné vlastní jméno se pak musí sérií vhodně uzpůsobených operací přetvořit do “autentického” vlastního jména. “Objevení” Bambarů nebylo výsledkem rychlé mutace. Úplné začátky bychom museli sledovat ve váhavých poznámkách v archívech cestovatelů a koloniálních výprav. Hlavní taxonomické zásady se objevují však již roku 1892, kdy byl publikován Bingerův cestopis. Přeskočím nejasné fáze embryogeneze a podívám se rovnou na akt narození správné a patřičné formy, jakou nalézáme u Maurice Delafosse v Haut-Sénégal-Niger roku 1912. Připomeňme, že se jedná o kritickou kompilaci na základě monografií, které měli zpracovat velitelé jednotlivých správních oblastí na základě oběžníku guvernéra Clozela z 15. ledna 1909. Tyto monografie měly kromě jiného obsahovat informace o “etnických skupinách” na území obvodu. V přílohách textu měl každý velitel dodat mapu o měřítku 1: 200 000, kde by bylo zachyceno rozdělení obvodu na kantony a provincie a rozložení ras (každou rasu zachytit šrafováním s velkými mezerami, aby byla mapa dobře čitelná⁴⁸). Delafosse měl za úkol údaje z jednotlivých obvodů “přepracovat a sjednotit”, znovu složit celý obraz a z roztroušených informací vydedukovat reálné “národy”, které by se daly prezentovat pomocí metodologicky správné a vyčerpávající klasifikace. Jedním dechem se tu tedy jednotlivci a komunity rozdělují do správních jednotek a zároveň se z nich zpětně skládají etnika. Jsou to dvě tváře jediného aktu ustanovování řádu mezi dvěma doplňujícími se způsoby identifikace poddaných koloniálního státu. Je to jasně ideologický čin, pokus o systematizování a vědecké posvěcení polovičatých informací, které poskytuje a používá, lépe či hůře, tehdejší místní správa. Převlečené za vědecké se původní informace vrací na místo činu, ovšem již obdařené mocí. Delafossova syntéza, kterou autor považoval za provizorní, bude sloužit k přípravě generací správních úředníků a stane se rámcem školních vědomostí, jimiž musí budoucí administrátoři disponovat.

Delafosse píše: “Banmanové jsou obecně nazýváni Bambarové, a to nejen Evropany, ale také většinou súdánských národů, kteří žijí v jejich sousedství (...). Je zcela zřejmé, že pro súdánské muslimy obecně a pro muslimy žijící kolem ohybu Nigeru zvláště slovo Bambara neoznačuje žádný konkrétní kmen či národ, ale souhrn všech obyvatel Súdánu, kteří zůstali věrní svým domorodým náboženstvím. Tak například Ďulové ze Sikassa a z Kongo nazývají Bambaru příslušníky Senufů (...) a výraz bambara-kan v Sikassu neznamena mandingský jazyk nebo mandingský dialekt Banmanů, ale právě jazyk Senufů. Používání slova Bambara, tj. výrazu bez jasného významu, vedlo k různým nedorozuměním a mrzutostem. Proto doporučuji zcela se vyhnout tomuto výrazu ambivalentního významu a označovat národy ze Ségou, z Bélé Dougou atd. tak, jak se sami označují, tedy slovem Banmana⁴⁹.”

Máme zde zakládající text celé budoucí bambarologie, ve kterém se nekonstatuje, ale rozhoduje. Nejedná se tu o studium jazykových faktů, ale o reformu jazykových norem korektnosti. Proto je celý text psán v jistém osvícenském duchu, má formu právního aktu, je to operace s právními důsledky – něco jako příprava na křest. Bambarové jsou již na světě, neboť se předpokládá, že individuum bude žít pod názvem, které mu je přiděleno, ale byli zaregistrováni pod jménem, které není jejich. Je nutné provést korekci, škrt, který by restauroval skutečnou identitu.

První operace spočívá v přesném zaznamenání identifikační procedury, tak jak si to žádá správná administrativní praxe. Jestliže za Francouze se dá považovat každé individuum vlastníci příslušné a důvěryhodné dokumenty, jak je tomu u Bambarů? Takovýto druh problematického “pod–národa” s vlastním názvem ale nestálým nositelem nelze trpět. Etnická příslušnost, na rozdíl od konkrétního člověka, se podle obličeje, bohužel, nepozná. Somatickým kritériím se kvůli odvěkému a rozsáhlému míšení národů (individuální migrace, otroctví, multietnické celky...) nedá věřit. Kolonizátoři se zpočátku ohánějí hlavně “rasou”⁵⁰ – zaprvé je to módní výraz a zadruhé je to nejradikálnější způsob, jak vyjádřit poddanství – převedením do fyzických znaků. Z nutnosti si však rychle najdou jinou cestu, a definují rasu

jazykem. Hovoří se o “mateřském jazyce”, tedy také kvazifyzickém znaku, který vychází spíše z rodového substrátu než ze sociálních vztahů.

Delafosse v úvodu ke své knize píše: “Lingvistická klasifikační metoda, která se zabývá pouze stupněm příbuzenství či odlišností jazyků používaných různými skupinami, má nespornou výhodu – zakládá se na aktuálně exaktních datech, jednoduše verifikovatelných a nezpochybnitelných, jakmile jsou jednou ustanoveny (...). Klasifikace národů této kolonie (Haut-Sénégal-Niger) podle používaných idiomů je jistě tou nejpraktičtější a nejzaručenější⁵¹.”

Dozvídáme se, že používání výrazu Bambara (ovšem i Bamana, ať už si Delafosse myslí cokoli) pro obyvatelstvo mluvící jazyky různých jazykových rodin (mandingské a senufské) vedlo k mrzutostem. Jaké mrzutosti má Delafosse na mysli?

Díky Delafossově klasifikaci se Bamanové nyní stali jedním z pěti “národů” “centrální skupiny” “mandingské rodiny⁵²”. Jedním z hlavních výsledků této klasifikace je fakt, že například každý Bambara mluvící senufsky je falešný Bambara. Odnynějška mohou velitelé v bohorovném klidu vyplňovat v dokumentech pro domorodce kolonku RASA a domorodci se zase mají šanci konečně a jednoznačně dozvědět zda jsou, či nejsou bambarové. Dalším záměrem této nomenklatury očištěné od mrzutých nejasností byl fakt, že Bambarové se stali náhle spočítatelnými a bylo možné je zanést do map. Přímočarost názvu činí objektivní existenci národa manifestovatelnou. Na rozdíl od Bambarů, o kterých nikdo nevěděl, kdo jsou a kde jsou, redefinovaných Banmanů bylo roku 1912 přesně 538 450 osob a zůstalo jich 538 450 i v letech 1924, 1927 a 1942, jejich bydliště se rozkládají mezi 11. a 14. stupněm severní šířky a mezi 7. a 11. stupněm západní délky, když ovšem nezahrneme ještě periferní skupiny, protože pak bychom museli území rozšířit na 9. až 16. stupeň severní šířky a 5. až 12. stupeň západní délky. Kartografické umístění Banmanů přebírá ještě Germaine Dieterlen roku 1951. Substanciálně mají Bambarové tedy minimálně výdrž.

Předpokládáme, že jazyk je prvotní a nespornou manifestací každého svébytného národa. Víme také, jaké komplexní nástroje vyžaduje náročné prosazení jednotného národního jazyka i jaké možnosti rezistence či akomodace nabízí multilingvní praxe. Ovšem etnikum by mělo mluvit přirozeně “svým” jazykem, jak mu zobák narost, jako straka štěbetá a slon troubí. Dle náhodných sčítání a dle názoru tlumočnicků byly vytyčeny hranice na mapách, v archivech a kartotékách – hranice mezi vzájemně se podobajícími komunitami, které po staletí praktikují podobný bilingvismus. Práh mezi mandingskými a senufskými jazyky se po generace pohyboval v závislosti na politických konjunkturách, na přílivech a odlivech islámu, na expanzi či úpadku jednotlivých skupin tohoto politického prostoru atd. Kdybychom se tolik neupínali na jazyk, ale zabývali se také promluvami, možná by nás napadla otázka, proč není lingvistické kritérium důležité pro samotné aktéry. Člověk, který už skoro nemluví senufsky, může být nazýván bamana, stejně jako člověk, který ještě neumí pořádně d'ulsky. Za maraky se považují jak lidé mluvící soninsky, tak ti, co vždycky mluvili mandingsky a ani si nevzpomínají, že by někdy řekli soninské slovo. Za Fuly můžeme považovat lidi, kteří už skoro fulbsky nemluví či dokonce ani nikdy nemluvili. Není to však znak toho, že by mluvčí jazyky nerozlišovali, pouze je považují za druhotné kritérium, i když v některých kontextech je jazyková příslušnost explicitně vyjádřena – například výraz Maraka fin (černý) označuje Maraku mluvícího mandingsky, zatímco Maraka je (světlý) znamená soninkofonního Maraku. Ovšem Bamana fin může označovat Bamanu mluvícího senufsky.

Druhá operace spočívá v neutralizaci. Aby se slovo Bambara stalo skutečným vlastním jménem, musí se očistit od všech konotací, a hlavně od těch urážlivých. Jak by mohlo být etnikum označováno neutivým názvem?!

“Název Bambara (...) s sebou nese v běžném jazyce různé významy. Pro muslimy je Bambara

nevěřící, pohan a piják alkoholu, pro pastevece (Maurové, Fulbové) je to zemědělec a černoch (...), pro ty, kteří měli či mají moc, je to otrok. A pro všechny je Bambara primitiv, sociálně nižší osoba. Je-li toto slovo používáno jako “pouhý přívlastek”, má pejorativní význam a někdy může vyznít “i jako hrubá nadávka”. Je tedy nutné vrátit se k “jasnému významu” slova, k jeho “omezenému používání⁵³”.

Ovšem “pouhý přívlastek” s “jasným významem” má tu výhodu, že může být efektivně použit. U kterého výrazu je totiž možné si představit smysl bez jakékoli konotace, ať už pozitivní či negativní? Jestliže si aktéři sami připsují nějaké jméno, namísto toho, aby byli pojmenováni zvenčí, je to opět pouze v opozici k jiné skupině (kastě, lidem od řeky), která je takto implicitně stvrzována. Ve smyslu, že tato jiná skupina si dané jméno nezaslouží, že na něj nemá právo. Etnologie pro své účely konstruuje abstraktní svět, metasociální prostor, ve kterém osamoceně, bezvztažně koexistují subjekty obdařené absolutní identitou, podobně jako druhy a rody koexistují v zoologickém traktátu. Dále předpokládá, že aktéři disponují jistým množstvím kolektivních jmen, kterými se navzájem oslovují, ale jen některé z těchto jmen jsou neutrální (nejspíš ty, které se vztahují k toponymu). Ty je třeba vyhledat, zaznamenat a přiznaným či nepřiznaným gumováním v historii i současnosti z nich vytvořit čistý artefakt.

Tento princip má své důsledky – jestliže Bambara znamená “pohan”, pak to nemůže být etnonymum. A naopak – bylo ustanoveno, že Bambara je etnonymum, takže kdo slovo používá v tomto “náboženském” významu, dopouští se evidentního zneužití jazyka. Jak je ale možné být hluchý k rozdílům mezi jazyky zjevným na první poslech, jako například mezi mandingštinou a senufštinou? Není snad třeba mít zatemněného ducha jistým druhem ztráty rozumu, který postihuje takzvané muslimské “fanatiky” a nutí je házet všechny “nevěřící” či podle velmi laického výrazu Delafosse “všechny, kteří zůstali věrní domorodým náboženstvím”, do jednoho pytle? Jak praví Tauxier, Caillé a jeho doprovod “se mýlí”, když nazývají Bambaru lidi, které potkávají po cestě z Timé do Djenné: “Neviděl Bambaru, i když jim tak říká⁵⁴.” Caillé ve skutečnosti viděl pohany, falešné Bambaru a správné Senufy. Jak jen se mohou Ďulové takto plést v používání svého vlastního jazyka? Že by nevěděli, co mluví? A že to Delafosse s Tauxierem vědí lépe? Odkud berou tuto suverénní a zákonodárnou jistotu, jaké je správné použití jmen?

Ovšem, každému pohanovi se neříká Banbara. Je sice pravděpodobné, že v běžném jazyce bojovníků džihádu vedeného al-hajj Umarem se slovo banbara stalo obecným pohrdavým výrazem, ale například mezi lidmi, kteří se rozhodli odporovat nadvládě Fuutaků, bylo mnoho Maraků s velmi podezřívavým vztahem k islámu, kteří však byli Magovými informátory v Segu velmi důsledně odlišováni od Banbarů. A to nemluví o Fulbech z Maasiny, které by jistě nikdo nenazval Banbaru, i když Umar si díky subtilní právní argumentaci našel záminku, proč je obvinít z “nevěrnosti” Bohu.

Z druhé strany je velmi nepravděpodobné, že by individuum nebo skupina nazývaní Bambara či Bamana byli muslimové. Při každém použití termínu je náboženský aspekt nutně implikován s výjimkou případů, kdy je explicitně popřen (“jsou to Bamanové, kteří se však teď začali modlit”). Nebýt muslimem je tedy jedním z kritérií praktické identifikace, ale nikdy to není kritérium jediné. Proto guvernér Clozel nařídil sčítat zvlášť etnika a zvlášť příslušníky jednotlivých náboženství. Ovšem všichni Bambarové byli zaevidováni jako nemuslimové.

Třetí operace: pro stvoření čistého etnonyma je třeba oddělit signifikant bamana/banbara od všech jeho sociálních a klasifikačních použití. Delafosse si byl dobře vědom fenoménu sémantického posunu, kterým se termín běžně používaný pro označení sousední komunity stane názvem pro profesní specializaci. Podobným způsobem “se u nás často používalo jméno Auverňanů jako synonymum nosičů vody” a Savojanů jako “kominíků”. “Se stejnou nepřesností” se říká Ďula nebo Maraka a myslí se obchodník, ačkoli v mandingštině existuje

slovo pro toto povolání (jagokela). Etnonymum se zjevně často používá namísto specializovaného termínu, ale problém netkví pouze v tomto bodě. Nechtěl bych se přiřadit k nekonečné diskuzi vedené pod hlavičkou: “Dulové – název etnika či profese?” Zajímá mne, zda Ďula označuje vždy a všude jakéhokoli obchodníka. Například v Segu znamená Ďula obchodník “z Jihu” (obchoduje především s kolovými ořechy), zatímco Maraka označuje obchodníka “ze Severu”, který je ve styku s Maury a prodává hlavně otroky, látky a obiloviny. V tomto kontextu se dezignata Ďula/obchodník zcela nekryjí. Stále však platí, že pro Bamanu tyto dva termíny evokují obchodní činnost, kterou on nepraktikuje, nebo jí dokonce pohrdá. Sociální distribuce obchodní činnosti přispívá k definování bamanské identity.

V Delafossových očích je takovéto socio-ekonomické použití etnonyma nelegitimním rozšířením významu, nepřesnost, která vyžaduje opravu. Naším úkolem však není soudit, ale zjistit, zda je vůbec možné použít daný termín a nevyvolat nějakou konotaci v tomto směru. Zajisté je možné (zvláště dnes) říci Auverňan a ani koutkem duše nepomyslet na nosiče vody. Ovšem byly v Evropě doby, kdy označení “Žid” s sebou vždy neslo představu někoho, kdo se živí lichvou či půjčováním na dluh. A jistě ani dnes by termín “Žid” nebyl všemi pochopen jako prostý “obyvatel Judska”.

Být Bamanou v Segu nutně znamenalo (dnes už to asi neplatí, protože jazyk místních se stal “čistě etnickým”) zaujímat jistý status vázaný na pozici v systému rozdělení úkolů a “darů”. Delafosse ví o tom, že v rámci “kmenů” (jejichž součtem vzniká “etnická skupina”) existují také “sociální podskupiny jako kasty, třídy a klany”, ale s těmito “není vhodné počítat při sestavování čistě etnické klasifikace⁵⁵”. Při snaze o co největší jasnost Delafosse rozhoduje: “Kastu Somonů (rybáři a převozníci) přiřazuji k Banmanům⁵⁶”. Autoritářské gesto samozřejmě nemělo žádný lokální dopad (tím spíše, že roku 1912 Somonové tvořili zvláštní kanton) – “lidé vody” (jilamaa) se nemohli jen tak stát “lidmi pevné půdy” (gelekamaa), z rybářů těžko nadělat zemědělce. Jejich hierarchický status byl nižší, bydleli v oddělených čtvrtích. Somonové se prostě v žádném kontextu nedali považovat za Bamany kromě kontextu knihy Haut-Sénégal-Niger. Stejně tak platilo i v těch nejběžnějších promluvách, že být Bamanou znamená nebýt ani Somono, ani Jeli, ani Numu...

Musíme uznat, že Delafosse o tomto aspektu věděl: “Tyto různé kasty nejsou vlastní pouze Banmanům, nalzáme je se stejnými jmény u všech mandingských národů a pod jinými jmény vlastně u všech obyvatel Súdánu. Členové těchto kast nejsou domorodými lidmi označování jménem kmene, ale jménem kasty. Z etnického pohledu je však vhodnější je zařadit do celku národa⁵⁷.”

Asi již nemusíme dále dokazovat, že “etnický pohled” je spíše akt síly než vědění - vlastní kategorie aktérů se musí stůj co stůj podřídít bezvadné harmonii klasifikačních tabulek narýsovaných bez ohledu na názor domorodců. Možná by byl popis přesnější a jednodušší, kdybychom tak neochvějně nepředpokládali a nevyžadovali, že Bamana musí být nutně “název národa”.

Bylo by kupříkladu možné vzít vážně zřejmý fakt, že v mnoha kontextech, včetně těch dnešních, je Bamana implicitně znalec “bamanských věcí”, tedy nejen negativní “nevěrec”, ale pozitivní expert. Kromě období džihádu byla magicko-náboženská oblast za časů králů ze Segu, a v jistém smyslu je i dnes, hlavně konkurenčním a tolerantním trhem. Komu přeje moc, bohatství a zdraví, dopřává si dvě cesty: silameya, islám, a bamanaya. Jedna cesta přináší hledání boží přízně prostřednictvím modlitby (ka seli) a oběť – almužnu (saraka) za pomoci přimluv “marabutů” (mori), kterými jsou v Segu hlavně Marakové, druhá cesta se zabývá manipulací prostřednictvím mocných předmětů (boli, “fetiše”) ovládaných buď jednotlivci, nebo kultovními společnostmi (Komo, Nama ad.) a skrze krvavou oběť (ka son) i skrytými silami kosmu. Tento heterogenní soubor představ a rituálů se lokálně označuje jako bamanaya a za svou zdánlivou koherenci vděčí pouze tomu, že je v konkurenční situaci

k islámským či za islámské považovaným praktikám. Obraz, který vytvořili Evropané, je evidentně nesprávný, neboť považovali bamanayu přednostně za výraz zvláštní etnické kultury (“náboženství Bambarů”). Ve skutečnosti však reputaci bamanského experta může získat každý, kdo podstoupí dostatečnou výuku u vážených mistrů, ať už je jeho původní identita či “rasa” jakákoli.

Poslední a údajně rozhodující argument zní: autentičtí Bamanové jsou ti, kteří se tak sami označují (na rozdíl od těch, kteří jsou nazýváni Bambarý). Opravdoví Bamanové by se přece nespletli ve svém vlastním jméně – jistě jsou tím, čím se nazývají. Etnologie ruku v ruce s administrativou jsou připraveny domorodcům přiznat jejich vlastní identitu, kterou jim jejich věci neznalí, nepřející či “fanatičtí” sousedé upírají.

Sledovali jsme, jak se Maurice Delafosse osobně zasazoval za to, aby se od nynějška používali pouze názvy, které používají sami zúčastnění, v našem případě “Banmana”. Jeho výzva adresovaná vědecké komunitě však nebyla vyslyšena. Jak poznamenává Tauxier roku 1927: “Ačkoli pravé jméno zní spíše Bamana, slovo Bambara v tomto přepisu se nyní stalo normou a přešlo do jazyka evropské etnografie, a proto je lepší se ho přidržet⁵⁸”. I já jsem uposlechl tuto radu, pokud jsem termín používal jako francouzské etnonymum, jinak jsou v textu různé varianty (Bamana, Banbara...), které aktéři používali nebo ještě (na okraji dominantní kultury) používají.

Delafosse si roku 1912 může dovolit pronést své terminologické rozhodnutí s autoritou a důstojností tím větší, že rozlišení mezi Bambarý a Bamany je už půl století známo a uznáváno. Barth a Raffanel pak přispívají lingvistickou informací: v Timbaktu i v Senegalu mandigofonní mluvčí používají spíše výraz Bamana. Poznámka zcela pravdivá, i když relativní, protože Ďulové a Marakové mohou mandingským výrazem Bamana nazývat ty, které mluvčí jiných jazyků (soninštiny, songhajštiny, arabštiny...) označují za Bambarý. Co to tedy znamená, sám se nějak nazvat? V této otázce se etnologie drží mnoha naivních představ. Jméno, které si sám dávám, je ve skutečnosti pseudonym. To všeobecně uznávané jako “moje” jsem dostal nebo mi bylo předáno od jiných. I kdybych předpokládal, že se mi běžně říká jménem, které není “to moje”, nezmění to nic na tom, že toto jméno bude definovat mou identitu. Jméno nemůže být ani pravdivé ani nepravdivé, nezachycuje žádný stav věcí. Jestliže se volaný ohlédne, znamená to, že “odpovídá” na dané jméno. Národ jako historický kolektivní aktér používá sám pro sebe nějaké jméno, které je jedním ze symbolů jeho jednoty. Jestliže jsme nuceni rozhodovat, jaké je správné etnonymum toho kterého národa, znamená to, že tento národ není žádnou reálnou politickou jednotkou. To může být zapříčiněno buď aktuální “nesituovaností” daného národa (segmentární společnost), nebo tím, že není za národ považován.

Není tedy vůbec zapotřebí hledat jméno, kterým by se označoval “lid ze Ségu”, je to lid ze Segu, Segukaw, “lidé ze Segu”. Jiné jméno neexistuje. Nakonec název hlavního města slouží často pro označení politické identity. Jestliže se někdo nazývá Bamana, chce se tak odlišit statusem, funkcí, posláním či “zvláštními dary” od jiných lidí, se kterými ovšem sdílí stejnou základnu, stejný osud poddaných králů ze Segu.

Etnikum, národ coby klasifikační rubrika se dělí na kmeny a podkmeny, stejně jako se rodiny dělí na rody a rody na druhy. Delafossovy Banmanové se rozpadají do “různých politických a zeměpisných frakcí: Kaartanka, Bélé Dougouka, Ségouka, Baninkoka atd.⁵⁹”. Chtěli bychom říci, že je to jistá podloží, subhistorická substance bambarství, která se vlévá do různých forem, ať už se jedná o státní celky nebo útvary, které před kolonizací coby politické jednotky vůbec neexistovaly. “Baninkokaw” například označuje heterogenní soubor lidí, kteří z pohledu jejich severních sousedů “bydlí za Bani”. Fiktivnímu substrátu následně přidělíme politické instituce a posoudíme schopnost či neschopnost národa vytvářet státní formy⁶⁰. Případně rozlišíme Bambarý “státní” a Bambarý “nestátní”. Podle Charlese Monteile tvoří

Bambarové ze Segu a z Kaarty “mezi svými příbuznými pozoruhodnou výjimku, neboť vytvořili proslulé říše⁶¹”. Nesporně by bylo vhodnější ptát se kdy, kým a z jakého úhlu pohledu bylo možné jistý stát nazývat banbarským. Toto označení totiž není pouhou identifikací (jako když řekneme francouzský stát) – k tomu by stačilo toponymické určení (Segu, Kaarta). Přívlastek banbarský je významově nosnější, pro někoho je to charakteristiku lichotivá, pro někoho urážlivá.

Žádné jméno jako takové není jménem národa. Každé se jím ale může stát. Stačí, když se ho nějaký národ zmocní. Není esence, která by předcházela stvoření národa. Národ bere své jméno tam, kde ho nachází - buď vyplývá z okolností, nebo ho v případě nutnosti určuje vnější arbitr. Jestliže vyloučíme “etnický úhel pohledu”, můžeme rekonstruovat proces vyvstávání jména Banbara. I když “přirozeně” neoznačovalo žádný determinovatelný celek, nebylo a není z tohoto důvodu méně historicky skutečné. Jeho základní nezřetelnost ho předurčovala pro pojmenovávání osudů, pro maskování rozdílů. Název Banbara se začal profilovat nejspíš někdy v dobách džihádu al- Hajj Umara, v dobách nadvlády Fuutaků nad značnou částí západní Afriky. Potupný název začali užívat dobyvatelé pevniny ve své víře a zahrnovali pod něj všechny své nepřátele - pohany, nájezdníky i metafyziky. Podivným způsobem se toto cizí označení mohlo později stát jménem právě vznikajícího národa. Proces by si žádal vlastní studii.

V koloniálním státě a jeho dnešních inkarnacích se ale etnikem stávaly jak národy s dlouhou historickou tradicí, tak společnosti rozdělené do nezávislých mikro – jednotek. Aby skupiny mohly být identifikovány a klasifikovány administrativními a vědeckými procedurami, musely být zbaveny svobody sami se pojmenovávat. Z náhodné a někdy absurdní etikety se díky rivalitám a rezistencím v prostoru pod jednou nadvládou mohla zrodit nová politická identita. Zde končí můj rozbor. To, že se etnika v některých případech stala skutečnými subjekty a koloniální jednotky se transformovaly do kulturních referencí nezbytných a “evidentních” pro současné aktéry, nás neopravňuje k tomu, abychom tyto kategorie promítali do minulosti, kdy neměly žádný smysl, ani abychom je tímto způsobem legitimovali a připisovali jim věčné trvání. Naším úkolem je mnohem spíš zbavovat historické poznání těchto koloniálních a postkoloniálních překroucení. To předpokládá, že antropologie musí, třebaže bolestně a riskantně, změnit svůj předmět.

Bibliografie

- Ba A.H. a Daget J. 1962. *L'Empire peul du Macina*. Paris – La Haye: Mouton.
- Barth H. 1965 (1857). *Travels and Discoveries in North and Central Africa 1849 – 1855*. London: F. Cass.
- Bayol J. 1888. *Voyage en Sénégambie*. Paris: Librairie militaire de L. Baudouin et Cie.
- Bazin Mgr H. 1906. *Dictionnaire Bambara – Français*. Paris: Imprimerie nationale.
- Bazin J. 1975. *Guerre et servitude ? Ségou*. In *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, ed. C. Meillassoux. Paris: F. Maspero, str. 135 – 181.
- Bazin J. 1982. *Etat guerrier et guerres d'Etat*. In *Guerres de lignage et guerres d'Etat en Afrique*. ed. J. Bazin a E. Terray. Paris: Editions des Archives Contemporaines. Str. 319 – 374.
- Binger Cap. L.G. 1892. *Du Niger au golfe de Guinée*. Paris: Hachette.
- Caillie R. 1979 (1830). *Voyage ? Tombouctou*. Paris: F. Maspero/La Découverte.
- Cuoq J.M. 1975. *Recueil des sources arabes concernant L'Afrique occidentale du VIII. Au XVI. siècle*. Paris: Editions du CNRS.
- Curtin Ph.D. 1975. *Economic change in Precolonial Africa: Senegambia in the Era of the Slave Trade*. The University of Wisconsin Press.
- Delafosse M. 1904. *Vocabulaires comparatives de plus de soixante langues ou dialectes parlés*

? la Côte-d'Ivoire et dans les régions limitrophes. Paris: E. Leroux.
 Delafosse M. 1912. Haut-Sénégal-Niger. Paris: Larose.
 Dieterlen G. 1951. Essai sur la religion bambara. Paris: Presses Universitaires de France.
 Gallais J. 1967. Le Delta intérieur du Niger. Dakar: IFAN.
 Golberry X. 1802. Fragments d'un voyage en Afrique fait pendant les années 1785, 1786, 1787 dans les contrées occidentales du continent. Paris: Treuttel et Wurtz.
 Henry RP J.-M. 1910. L'Ame d'un peuple africain. Les bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse. Münster: Aschendorffschen Buchhandlung.
 Labat J.-B. 1728. Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale. Paris: Cavelier.
 Launay R. 1982. Traders without Trade. Cambridge University Press.
 Mage E. 1868. Voyage dans le Soudan occidetal. Paris: L. Hachette.
 Monteil Ch. 1977 (1924). Les Bambara du Ségou et du Kaarta. Paris: G.-P. Maisonneuve and Larose.
 Monteil Ch. 1932. Une cité soudanaise, Djenné, métropole du Delta central du Niger. Paris: Société des éditions maritimes et coloniales.
 Person Y. 1975 (1968, 1970). Samori. Dakar: IFAN.
 Raffenel A. 1856. Nouveau voyage au pays des N'gres. Paris: Napoléon Chaix.
 al-Saidi. 1964. Tarikh al-Sudan. ed. a př. O. Houdas. Paris: Adrien-Maisonneuve.
 Soleillet P. 1887. Voyage ? Ségou 1878 - 1879. Paris: Challamel aîné.
 Tarikh al-Fattash. arabský text, ed. a př. O houdas a M. Delafosse. Paris: Adrien-Maisonneuve.
 Tadhkirat al-Nisyan. ed. a př. O. Houdas. Paris: Adrien-Maisonneuve.
 Tauxier L. 1927. La Religion Bambara. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
 Tauxier L. 1942. Histoire Bambara. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner

1 Barth 1965 (1857):679, díl 3

2 Kronika sepsaná kolem roku 1650 timbuktským učencem al-Saidem, který přebýval většinou v Djenné. Barth byl prvním Evropanem, který k ní měl přístup.

3 Doslovně v náboženství mágů (majusija) – termín se původně používal pouze pro označení zoroastrizmu, později se vztahoval na všechna náboženství bez Knihy.

4 Al –Saidi 1964:223, př. Houdas

5 Dieterlen 1951: IX – X. Je snad záhodno či dokonce nutno disponovat koherentní metafyzikou před vstupem do dějin?

6 Golberry 1802: 101, díl 1

7 Monteil 1971 (1932): 124 - 125

8 Henry 1910: 9

9 Golberry, ibid. Ve stejné době si ale jiní autoři myslí, že jsou “pracovití a smutní”. Viz Moreau de Saint-Méry. 1958 (1797). Description topographique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint – Dominique, díl 1, str.49 nebo Pruneau de Pommeberge. 1789. Description de la Nigritie. Paris a Amsterdam. Díl 1, str. 185

10 Gabriel Debien. 1974. Les esclaves aux Antilles françaises. Basse – Terre a Fort-de-France. str. 43

11 Moreau de Saint – Méry, ibid. Za tyto antilské odkazy vděčím a srdečně děkuji Christiane Bougerolové.

12 Raffenel. 1856: 199, díl 1

13 Soleillet. 1887: VI – VIII. Soleillet cestoval do Ségou v letech 1878 – 1879.

- 14 Gallieniho zpráva z 12. června 1880, cituje Bayol. 1888: 57.
- 15 Tauxier 1927: XIV
- 16 Tauxier 1924: 6
- 17 Byla to obhajoba Jean – Peirra Dozona v březnu 1981.
- 18 Centre national pour la recherche en sciences sociales – Národní centrum pro výzkum ve společenských vědách – pozn.př.
- 19 L'âme d'un peuple africain: les Bambara (Henry, 1910)
- 20 Dictionnaire bambara – français (Mgr Bazin, 1906)
- 21 Louis Tauxier (1927) a Germaine Dieterlen (1951) mluví zjevně každý o svém Náboženství Bambarů.
- 22 Histoire des Bambara (Tauxier, 1942)
- 23 Tauxier 1927: VII – VIII. Niafouké (Nyafouké) leží na jihozápad od Timbuktu, kde převládá, podle Tauxiera, fulbské obyvatelstvo. Na jihu oblasti je několik bambarských vesnic, které však Tauxier pravděpodobně nenavštívil. Jeho tlumočník byl Fuutaka, potomek válečníků, kteří přišli do Segou roku 1861. Tauxier píše: “Do patnácti let žil v Segou ve zcela bambarském prostředí.” Pro Tauxiera je tedy “bambarským míšencem”.
- 24 Mage. 1868: 161
- 25 Ibid. 161. Kagolo nebo Kagoro je výraz nejasného významu, který možná odkazuje k názvu země (Kagorota, Kaarta). Kagorové byli koloniální etnologií považováni za míšenci Bambarů a Soninků.
- 26 Ibid, 124.
- 27 Ibid, 148. Tento druh zjizvení byl příznačný pro “lidi ze Ségou”, jeho módní oblíbenost však mohla mít širší dopad.
- 28 V závislosti na oblasti se používají názvy banmana, bamanan či bamana – já jsem si osvojil výslovnost ze Ségou.
- 29 Je pravděpodobné, že bamana a banbara jsou (jak se domnívá Delafosse 1912:126, díl 1) varianty stejného názvu. Lingvistické bádání v tomto směru překračuje moje schopnosti, mělo by však být provedeno. Mohu jen poznamenat, že tento druh jazykové alternace (bama/banba, sama/sanba) je v jazycích dané oblasti častý.
- 30 Caillé 1979 (1830): 50, díl 2
- 31 D. Pacheco Pereira, Esmeraldo de Situ Orbis, (asi 1506 – 1508), editováno a přeloženo R. Mauny 1956: 67, Bissau
- 32 Monteil 1932:124-125
- 33 Podle textu Abú Hamída al-Gharnátího, který myšlenky podobného ražení zastupuje velmi reprezentativně (viz Cuoq 1975: 169 –170).
- 34 Ibid, str.105.
- 35 Al – Saidi, Táríkh al – Súdán, př. Houdas: 25, 104, 181 – 182.
- 36 Zvláště oblíbený výklad je: minw ye ban ma na, tedy “ti, kteří odmítají pána”, odpůrci, nevěřící, chcete–li. Předtím se etymologie ubíraly totemickým směrem – bama znamená krokodýl...
- 37 Al – Saidi, Taríkh al – Súdán, př. Houdas, str. 172
- 38 Ibid, str. 411
- 39 Viz dopis náčelníka pevnosti svatého Josefa, 24. 2. 1752 (Národní archiv Francie C6 13).
- 40 Curtin 1975:179
- 41 Lamiral, M. 1789. L'Affrique et le peuple africain. Str. 184
- 42 Bazin 1984: 344.
- 43 Labat 1728: 357, díl 2, o válečných zajatcích ze Segou viz Bazin 1975.
- 44 Raffenet 1856: 270, díl1
- 45 Terénní zápisky, 15. 12. 1977
- 46 Terénní zápisky, 9. 8. 1970.

- 47 Terénní zápisky, 8.8. 1970.
- 48 Delafosse 1912: 27, díl 1
- 49 Ibid, str. 125 - 126
- 50 Delafosse navrhuje, aby se slovo rasa používalo pouze ve vztahu k velkým skupinám lidského druhu a používání spojení typu fulbská nebo mandingská rasa považuje za hrubě nesprávné (str.112). Termín se přesto v tomto smyslu nadále používal a používá.
- 51 Ibid, str. 111
- 52 Ibid, str. 111 - 112
- 53 Monteil 1977 (1924): 9
- 54 Tauxier 1942: 32
- 55 Delafosse 1912: 113, díl 1
- 56 Ibid, str. 139
- 57 Ibid.
- 58 Tauxier 1927: XVII – XVIII.
- 59 Delafosse 1912: 139, díl 1
- 60 Podle Tauxiera (1942: 8) “Bambarové nebyli nikdy schopni samostatně zakládat království” a dynastie ze Segu a z Kaarty byly fulbského původu.
- 61 Monteil 1977 (1924): 1