

vlastní člověku jakožto savci, slouží společenskému řádu. Biologie a struktura jsou uvedeny do správného vztahu spuštěním uspořádaného souboru po sobě následujících symbolů, které mají dvojí funkci – komunikují a působí.

LIMINARITA A COMMUNITAS

FORMA A RYSY RITUÁLŮ PŘECHODU

V této kapitole bych se chtěl podrobněji věnovat tématu, které jsem otevřel v jiné práci,¹ popsat jeho různé podoby a zvážit jeho důsledky pro studium kultury a společnosti. Tímto tématem je v první řadě povaha a charakteristika „liminární či prahové fáze“ rituálů přechodu, jak ji nazval Arnold van Gennep.² Van Gennep sám definoval *rites de passage* jako „rituály, jež provázejí každou změnu místa, stavu, společenského postavení a věku“. Abych zdůraznil kontrast mezi „stavem“ a „přechodem“, používám slovo „stav“ i místo jiných van Gennepových výrazů. Tento pojem zahrnuje více než „postavení“ či „úřad“ a týká se jakéhokoli druhu ustáleného nebo vracejícího se postavení, které je kulturně uznáváno. Van Gennep ukázal, že všechny rituály přechodu se skládají ze tří fází: odloučení, pomezí (či *limenu*, což v latině znamená „práh“) a přijetí. První fáze (odloučení) sestává ze symbolického chování, které představuje vytržení jedince nebo skupiny z dřívějšího pevného místa ve společenské struktuře nebo ze souboru kulturních postavení („stavu“) anebo z obou. Během přechodného „liminárního“ období jsou vlastnosti subjektu rituálu („přecházejícího“) nejasné. Prochází kulturní oblastí, která nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu. Ve třetí fázi

¹ Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 93–111.

² Arnold van Gennep, *The rites of passage*, (angl. překlad Monica B. Vizedom a Gabrielle L. Caffee) (London: Routledge and Kegan Paul, 1909), [čes. *Přechodové rituály*, přel. Helena Beguivínová (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996)].

(znovuzačlenění nebo přijetí) je přechod završen. Subjekt rituálu, jedinec nebo skupina, se znovu nachází v relativně stálém stavu a díky tomu má práva a povinnosti vůči ostatním lidem náležejícím k jasně definovaným a „strukturálním“ typům. Očekává se, že člověk, jenž prošel rituálem, bude jednat v souladu s určitými obyčejí danými normami a etickými pravidly, jež nositele společenského postavení vážou do systému společenských pozic.

Liminarita

Rysy liminarity nebo liminární osoby („člověka na prahu“) jsou nutně nejasné, protože toto postavení a tato osoba se vymykají nebo vypadávají ze sítě klasifikací, které za normálních okolností stavy a postavení umísťují v kulturním prostoru. Liminární bytosti nejsou ani tady ani tam, nacházejí se mezi postaveními určenými a uspořádanými zákony, zvyklostmi, konvencemi a obřady. Jejich nejasné a neurčité rysy jsou v mnoha společnostech, jež ritualizují společenské a kulturní přechody, vyjádřeny rozličnými symboly. Liminarita je tedy často přirovnávána ke smrti, k pobytu v lůně, k neviditelnosti, temnotě, bisexualitě, k divočině nebo k zatmění Slunce či Měsíce.

Liminární bytosti, např. novicové při iniciaci nebo obřadech dospívání, mohou být znázorněni jako lidé, kterým nic nepatří. Mohou být přestrojeni za netvory, mít na sobě pouze kousek látky nebo být dokonce úplně nazí na znamení toho, že jako liminární osoby nemají žádné postavení, majetek, nemají odznaky moci, sekulární oděv, jenž by označoval hodnotu nebo postavení, ani místo v příbuzenském systému. Krátce řečeno, nemají nic, co by je odlišovalo od ostatních noviců nebo zasvěcovaných. Chovají se většinou pasivně a pokorně, musí bezvýhradně poslouchat své učitele a bez stížností přijmout jakýkoli trest. Je to jako by jejich postavení bylo zredukováno a rozmělněno do jednotného stavu, aby jejich pozice mohla být znovu vytvořena a aby novicové mohli být obdařeni novými silami, díky nimž budou schopni se vypořádat se svým novým životním postavením. Mezi novici většinou vznikne silné kamarádství a rovnostářství. Sekulární rozlišení hodnot a postavení mizí nebo jsou hodnoty a postavení srovnány na stejnou úroveň. Stav pacientky a jejího manžela v *Isomě* měl některé z těchto rysů – pasivitu, ponížení a částečnou nahotu – v symbolickém prostředí, které představovalo zároveň hrob i dělohu. Při iniciacích, kde je dlouhé období odloučení, jako jsou

např. obřady obřízky mnoha kmenových společností nebo zasvěcování do tajných společností, se často vyskytuje hojné množství liminárních symbolů.

Communitas

Na liminárních jevech je pro naše účely zajímavé to, jak mísí poníženosť s posvátností a stejnorodost s kamarádstvím. V těchto obřadech se setkáváme s „okamžikem v čase a mimo čas“ a uvnitř sekulární sociální struktury i mimo ni, který odhaluje, i když jen letmo, určité uznání (když ne v jazyce, tak alespoň symbolické) zobecněného společenského pouta, jež mizí a musí být současně rozděleno na množství strukturálních svazků. Jsou to svazky seřazené podle kastových, třídních nebo hodnostních hierarchií nebo svazky dílčích protikladů ve společnostech, kde není stát, které tak milují političtí antropologové. Je to jako by tu existovaly dva hlavní „modely“ lidských vztahů, které stojí vedle sebe a střídají se. Podle prvního modelu je společnost strukturovaným, diferencovaným a často hierarchickým systémem politicko-právně-hospodářských pozic, které mají různé druhy hodnocení a rozdělují lidi podle kritéria „více“ nebo „méně“. Druhý model, který se rozpoznatelně vynořuje v liminárním období, představuje společnost jako nestrukturovaný nebo rudimentárně strukturovaný a relativně nediferencovaný *comitatus*, skupinu nebo dokonce společenství jedinců, jež jsou si rovni, kteří se společně podřizují obecně autoritě starších z hlediska rituálu.

Dávám přednost latinskému výrazu „communitas“ před slovem „společenství“, abych tuto formu odlišil od společenských vztahů z „oblasti běžného života“. Rozlišování mezi strukturou a communitas není jednoduše totéž jako známé dělení na „sekulární“ a „sakrační“, ani např. na politiku a náboženství. Určité ustálené úřady v kmenových společnostech mají *mnoho* náboženských rysů, dokonce každé společenské postavení má *nějaké* posvátné vlastnosti. Ale tuto „posvátnou“ složku lidé zastávající tyto pozice získávají během *rites de passage*, jejichž prostřednictvím se jejich postavení změnilo. Něco z posvátnosti přechodného ponížení a absence formy přechází na osoby zastávající vyšší postavení nebo úřady a mírní jejich pýchu. Není to jednoduše, jak přesvědčivě tvrdil Fortes,³ záležitost přidělení obecného znamení

³ Meyer Fortes, Ritual and office, in Max Gluckman (red.), *Essays on the ritual of the social relations* (Manchester: Manchester University Press, 1962), s. 86.

platnosti strukturálním pozicím ve společnosti. Jedná se spíše o rozpoznání nezbytného a druhového lidského svazku, bez něhož nemůže žádná společnost existovat. Liminarita znamená, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího a ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít jaké to je být poníženy. Tato myšlenka stála bez pochyby v pozadí rozhodnutí prince Philipa poslat svého syna, následovníka britského trůnu, na nějaký čas do školy v australské buši, aby poznal „obyčejný život“.

Dialektika vývojového cyklu

Z toho všeho usuzuji, že pro jednotlivce i skupiny je společenský život druhem dialektického procesu, který zahrnuje po sobě následující prožitky vyššího i nižšího postavení, *communitas* i struktury, stejnorodosti i odlišnosti, rovnosti i nerovnosti. Přechod od nižšího k vyššímu postavení vede přes prázdné místo, kde neexistuje žádný status. V průběhu tohoto procesu se protiklady navzájem formují a jsou na sobě vzájemně závislé. A protože se každá kmenová společnost skládá z mnoha různých rolí, skupin a kategorií, jež mají všechny svůj vlastní vývojový cyklus, v každém libovolném okamžiku, kdy jsou mnohá postavení ustálena, probíhají i četné přechody mezi postaveními. Jinými slovy, v životě každého člověka se střídají prožitky struktury a *communitas*, stavy a přechody.

LIMINARITA OBŘADU UVEDENÍ DO FUNKCE

Pro dokreslení uvedu jeden krátký příklad *rite de passage* zambijských Ndembuů, jenž se týká nejvyššího postavení v kmeni, totiž staršího náčelníka zvaného Kanongeša. Tento příklad také rozšíří naše znalosti o tom, jak Ndembuové používají a vysvětlují své rituální symboly. Postavení staršího či hlavního náčelníka Ndembuů je stejně jako v mnoha dalších afrických společnostech paradoxní, jelikož představuje zároveň vrchol strukturované politicko-právní hierarchie i celou společnost jako nestrukturovaný útvar. Náčelník ztělesňuje také symbolicky území kmene a všechny jeho zdroje. Jeho úrodnost a nepřítomnost sucha, hladu, nemocí a záplav hmyzu jsou spjaty s jeho úřadem a jeho tělesným i morálním stavem. Mezi Ndembuy byla rituální síla staršího náčelníka omezená a spojená s mocí staršího vůdce autochtonního kmene lidu Mbwela, který se po dlouhém boji podřídil přemožitelům

z kmene Lunda vedeným prvním Kanongešou. Vůdci jménem Kafwana z kmene Humbu, což je odnož Mbwelů, byla svěřena důležitá pravomoc. Bylo to právo předávat a pravidelně léčit nejvyšší symbol postavení náčelníka mezi kmeny lundského původu, náramek *lukanu* vyrobený z lidských pohlavních orgánů a šlach máčený v krvi obětí otroků a otrokyň při každém uvádění do funkce. Rituální označení Kafwany bylo Čiwikankanu, ten, kdo si obléká nebo nasazuje *lukanu*. Označoval se také *Mama jaKanongeša*, „matka Kanongeši“, protože symbolicky porodil každého držitele této funkce. Kafwana prý také naučil každého nového Kanongešu připravovat čarodějné léky, díky nimž se ho jeho nepřátele a poddaní báli. Tento fakt může svědčit o slabé politické centralizaci.

Lukanu původně předávaný vůdcem všech Lundů, Mwantijanvwou vládnoucím v Katanze mnoho mil na severu Kafwana rituálně ošetřil a po dobu mezivládí ho schoval. Mystická síla *lukanu*, a tedy kanongešovství, pocházela současně od Mwantijanvwy, politického zdroje, a Kafwany, zdroje rituálního. Její užití pro blaho země a lidí bylo v rukou po sobě jdoucích jednotlivých lidí zastávajících funkci náčelníka. Její zdroj v Mwantijanvwovi symbolizoval historickou jednotu *národa* Ndembuů a jejich politické rozdělení do podnáčelnických celků pod vládou Kanongeši. Pravidelné ošetřování *lukanu* Kafwanou symbolizovalo *zem*, jejímž původním „vlastníkem“ byl Kafwana, a celé společenství, které na ní žilo. Prosby, které k ní každý den při úsvitu a při západu slunce Kanongeša pronášel, se týkaly úrodnosti a stálého zdraví a síly země, jejích rostlinných a živočišných zdrojů a lidí, krátce řečeno veřejného blaha. *Lukanu* ale měl i negativní aspekt. Kanongeša ho mohl použít ke kletbám. Pokud se jím dotkl půdy a pronesl určité zařikadlo, prokletý člověk nebo skupina se prý stali neplodnými, jejich země přestala být úrodná a jejich zvěř se stala neviditelnou. A konečně, *lukanu* spojoval Lundy a Mbwele a vytvářel tak společné ndembuské území a ndembuský lid.

Ve vztahu mezi Lundy a Mbwele i Kanongešou a Kafwanou můžeme vidět v Africe běžné dělení na politicky a vojensky silnější kmen a podrobený autochtonní lid, který je ale silný rituálně. Iowan Lewis píše, že strukturálně podřízení mají „moc nebo sílu slabých“.⁴ Jeden velmi známý příklad z literatury můžeme najít ve Fortesově popisu

⁴ Iowan Lewis, Dualism in Somali notions of power (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, part 1, 1963), s. 111.

Tallensiů ze severní Ghany, kde přicházející Namooové autochtonním Talům přinesli náčelnictví a vysoce rozvinutý kult předků. Talové prý mají významnou rituální moc ve spojení se zemí a jeskyněmi. Při velkém svátku Golib, který se koná jednou za rok, spojení náčelnické a kněžské moci je symbolizováno mystickým sňatkem náčelníka Tongů, vůdce Namooů s velkým knězem země, Golibdaanou, z talského kmene, zobrazovaných jako „manžel“ a „manželka“. U Ndembuů je, jak jsme viděli, Kafwana považován ve vztahu ke Kanongešovi za symbolicky ženskou postavu. Mohl bych uvést mnoho dalších příkladů tohoto druhu dichotomie, a to mluvím jen o Africe, zatímco tuto dichotomii nalezneme po celém světě. Chtěl bych zdůraznit, že existuje jistá podobnost mezi „slabostí“ a „pasivitou“ liminarity v diachronních přechodech mezi stavy a postaveními a „strukturální“ nebo synchronní podřízenosti některých osob, skupin a společenských kategorií v politických, právních a hospodářských systémech. „Liminární“ a „podřízené“ stavy se často pojí s rituální mocí a celým společenstvím, které je z této perspektivy nediferencované.

Abych se vrátil k ndembuským obřadům uvedení Kanongeši do funkce, liminární složka těchto obřadů začíná stavbou malého příbytku z listí asi míli od hlavní vesnice. Tato chýše se nazývá *kafu* nebo *kafwi*. Tento výraz Ndembuové odvozují od *ku-fwa* „zemřít“, protože zde muž zvolený za náčelníka umírá v obyčejnějším postavení. Ndembuská liminarita se hemží obrazy smrti. Například tajné posvátné místo, kde jsou novicové obřezáváni, se nazývá *ifwilu* nebo *čifwilu*, což jsou slova odvozená také od *ku-fwa*. Kafwana zavolá muže zvoleného za náčelníka oděného pouze v roztrhané bederní roušce a jeho rituální manželku, což je buď jeho nejstarší žena (*mwadji*) nebo zvláštní otrokyně zvaná *lukanu* (po rituálním náramku), oděnou podobně, aby hned po západu slunce vstoupili do přístřešku *kafa*. Náčelník se při těchto obřadech také nazývá *mwadji* nebo *lukanu*. Dvojici přivedou do *kafy*, jakoby byla nemocná. Vevnitř musí sedět v pozici vyjadřující stud (*nsoňi*) nebo cudnost, zatímco je omývají léky smísenými s vodou. Léky přinesou z Katukang'oňi, místa u řeky, kde předcházející náčelníci z jižní diaspory Lundů nějaký čas pobývali na cestě z Mwantijanvwova hlavního města, než se rozešli, aby si mezi sebe rozdělili své říše. Dřevo na tento oheň nesmí být nasekáno sekerou, ale musí se sebrat ze země. Znamená to, že bylo vytvořeno samotnou zemí a nikoli uměle. Znovu zde můžeme vidět spojení lundských předků a chtonických sil.

Potom začíná rituál *Kumukidjila*, což znamená doslova „pronášet proti němu zlá nebo urážlivá slova“, my ho můžeme nazvat „Spílání zvolenému náčelníku“. Je zahájen, když Kafwana řízne náčelníka na spodní straně jeho levé paže, na kterou si náčelník navleče druhý den náramek *lukanu*, vtiskne do rány lék a přitiskne rohož na horní stranu paže. Náčelníka a jeho manželku potom hrubě přinutí, aby se na rohož posadili. Manželka nesmí být těhotná, protože obřady, které budou následovat, údajně ničí plodnost. Navíc se náčelnický pár musí několik dní před rituálem zdržet pohlavního styku.

Kafwana pronese následující kázání:

„Mlč! Jsi lakomý a sobecký blupák! Jsi nerudný člověk! Nemiluješ své bližní, jen se na ně zlobíš! Lakota a zlodějství jsou vše, co máš! Přesto sem jsme tě povolali a říkáme, že se musíš stát náčelníkem. Odlož lakotu, zahod' zlost, vzdej se cizoložství, okamžitě s tím vším přestaň! Přislíbili jsme ti funkci náčelníka. Musíš jít se svými bližními, musíš s nimi rádně žít. Nepřipravuj čarodějné léky, abys mohl požírat své bližní v jejich chýších, to je zakázáno! Přáli jsme si za svého náčelníka pouze tebe a nikoho jiného. Ať tvá manželka připraví jídlo pro lidi, kteří přicházejí sem do blauní vesnice. Nebuď sobec, nenechávej si náčelnictví jen pro sebe! Musíš se s lidmi smát, musíš přestat s čarodějnictvím, pokud jsi ho už náhodou dostal! Nesmíš zabíjet lidi! Nesmíš být k lidem neštědrý!

Ale ty, Náčelníku Kanongešo, Čifwanakenu l, synu, jenž se podobáš svému otci'! Mwantijanvwuy, přitančil jsi k náčelnictví, protože tvůj předchůdce je mrtvý tj. protože jsi ho zabil. Ale dnes se rodíš jako nový náčelník. Musíš znát lidi, Ó Čifwanakenu. Pokud jsi býval lakomý a jídal jsi maniokovou kaši sám, nebo své maso sám, dnes jsi náčelníkem! Musíš se vzdát svých sobeckých způsobů, musíš každého vítat, jsi náčelník! Musíš přestat s cizoložstvím a sváry. Nesmíš vynášet nespravedlivé rozsudky, které by ovlivnily jakýkoli právní případ týkající se tvého lidu, obzvlášť pokud jde o tvé vlastní děti. Musíš říct: „Pokud někdo spal s mou ženou, nebo mi ukřivdil, dnes nesmím jeho případ soudit nespravedlivě. V mém srdci nesmí zůstat zášť.“

Po tomto kázání každý, kdo si myslí, že mu zvolený náčelník v minulosti ukřivdil, má právo mu spílat a plně vyjádřit svou zášť a zacházet při tom do takových podrobností, jak je mu libo. Zvolený náčelník musí po celou dobu tiše sedět se sklopenou hlavou, jako „vzor veškeré trpělivosti“ a pokory. Kafwana mezitím náčelníka kropí lékem a sem tam do něj urážlivě vrazí hýžděmi (*kumubajiša*). Mnoho informátorů mi řeklo, že „náčelník je v noci před uvedením do úřadu jako otrok (*ndung'u*)“. Zabrání se mu ve spánku, což je částečně zkouška a částečně se to dělá proto, že údajně kdyby usnul, měl by zlé sny

o stínech zemřelých náčelníků, „kteří říkají, že nemá právo se stát jejich následovníkem, nezabil je snad?“ Kafwana, jeho pomocníci a další významní muži, například vůdcové vesnic, týrají náčelníka a jeho manželku, jíž je spíláno stejným způsobem, a nařídí jim, aby nasbírali dřevo na oheň a další manuální práce. Náčelník to musí všechno snášet a nesmí to mít žádnému z mužů v budoucnu za zlé.

RYSY LIMINÁRNÍCH BYTOSTÍ

„Fáze znovupřijetí se v tomto případě skládá z veřejného uvedení Kanongeši do úřadu s veškerou okázalostí a obřadností. I když by to bylo velice zajímavé z hlediska zkoumání funkce náčelníka u Ndembuů a také z pohledu významného proudu současné britské sociální antropologie, my se zde soustředíme na něco jiného. Zaměříme se na liminaritu a rituální moc slabých. Objevuje se zde ve dvou aspektech. Za prvé se ukazuje, že Kafwana a další prostí Ndembuové mají privilegium uplatňovat autoritu nad představitelem nejvyšší moci kmene. V liminaritě se podřízení stávají nejvyššími. Za druhé je nejvyšší politická autorita znázorněna „jako otrok“, což připomíná korunovací papeže v západním křesťanství, kdy je povolán, aby byl „*servus servorum Dei*.“ Část rituálu má samozřejmě, jak Monica Wilsonová říká, „profylaktickou funkci“. Náčelník musí při obřadech prokázat sebekontrolu, aby se byl schopen ovládat tváří v tvář svodům moci. Úloha pokořeného náčelníka je ale pouze extrémním příkladem stále se vracejícího tématu liminárních situací. Jedná se o motiv odkládání preliminárních a postliminárních atributů.

Nyní se podíváme na hlavní složky obřadu *Kumukindjila*. Náčelník a jeho manželka jsou oba oděni do roztrhaných bederních roušek a nazývají se stejně – *mwadji*. Tento výraz se používá také pro zasvěcované chlapce a pro první manželku muže v chronologickém pořadí sňatků. Je to znak anonymního stavu „zasvěcovaného“. Bezpohlavnost a anonymita jsou typickými rysy liminarit. V mnoha typech iniciace, kde jsou novicové obou pohlaví, mají muži i ženy stejný oděv a nazývají se stejně. Platí to také pro mnohé křesťanské obřady v křesťanských a synkretických sektách v Africe, například v kultu *Bwiti* v Gabonu.⁶

⁵ Monica Wilsonová, *Rituals of kinship among the Nyakyusa* (London: Oxford University Press, 1957), s. 46–54.

⁶ James Fernandez, osobní rozhovor.

Vztahuje se to také na iniciaci do ndembuské pohřební společnosti Čiwila. Na symbolické rovině jsou zde odloženy všechny atributy, které odlišují kategorie a skupiny ve strukturovaném společenském řádu, novicové jsou pouze bytostmi v přechodu, nemají tedy žádné místo ani postavení.

Dalším charakteristickým rysem je podřízenost a mlčení. Nejen náčelník v popisovaném rituálu, ale také novicové v mnoha *rites de passage* se musí podřídit autoritě, jež není ničím jiným než autoritou celého společenství. Toto společenství je pokladnicí celé škály kulturních hodnot, norem, postojů, stanovisek a vztahů. Jeho představitelé v konkrétních rituálech – a v každém obřadu to mohou být jiní lidé – zastupují rodovou autoritu tradice. V kmenových společnostech řeč neslouží pouze k dorozumívání, obsahuje také moc a moudrost. Moudrost (*mana*), jež je předávána posvátnou liminaritou, není pouhým seskupením slov a vět, má ontologickou hodnotu, přetváří samotnou bytost novice. Právě proto starší ženy v bembuských obřadech *Čisungu*, jež skvěle popsala Audrey Richardsová,⁷ o odloučené dívce říkají, že má „vyrůst v ženu“. Dívka roste také prostřednictvím slovních a mimoslovních pokynů udělovaných rozkazy a symboly, obzvláště proto, že jsou jí odhalena kmenová *sacra* ve formě hrnčičských zpodobnění.

Novicové v liminaritě musí být *tabula rasa*, čistý list papíru, na který jsou zapsány vědomosti a moudrost skupiny týkající se nového postavení. Zkoušky a pokoření, často hrubě fyziologické povahy, jimž jsou novicové vystaveni, představují zčásti zničení předchozího postavení a částečně upravení jejich podstaty, aby je připravily na převzetí nových povinností a předem jim zabránily zneužívat nová privilegia. Musí pochopit, že sami o sobě jsou pouze hlína nebo prach, pouhá hmota, jejíž tvar je formován společností.

Další liminární téma, jehož příklad nalezneme v ndembuských obřadech uvádění do úřadu, je pohlavní zdrženlivost. Jedná se o stálý motiv ndembuských rituálů. Také opětovně zahájení sexuálních vztahů je slavnostním znamením návratu do společnosti jako struktury různých postavení. Toto sice charakterizuje určité druhy náboženského chování skoro ve všech společnostech; v předindustriální společnosti, která klade silný důraz na příbuzenské vztahy jako na základ různých typů příslušnosti ke skupině, má pohlavní zdrženlivost

⁷ Audrey Richards, *Chisungu* (London: Faber and Faber, 1956).

ještě další náboženský vliv. Je to proto, že příbuzenské vztahy nebo jazyk příbuzenských vztahů je jedním z hlavních faktorů strukturální diferenciaci. Nediferencovaný charakter liminarity se odráží v přerušování pohlavních vztahů a v nepřítomnosti zřetelné sexuální polarity.

Chceme-li porozumět smyslu liminarity, bude užitečné analyzovat Kafwanovo kázání. Čtenář si vzpomene, že plánil zvoleného náčelníka za jeho sobectví, lakotu, zlodějství, zlost, čarodějnictví a nenasytost. Všechny tyto neřesti představují touhu uchvátit pro sebe to, co by mělo být sdíleno za účelem společného blaha. Člověk ve vysokém postavení je v obzvlášť velkém pokušení používat moc, jež mu byla společností svěřena, k uspokojení těchto soukromých a sobeckých přání. Měl by ale na svá privilegia pohlížet jako na dar od celého společenství, jež v konečném důsledku řídí všechny jeho činy. Struktura a vysoké funkce, které struktura vytváří, jsou chápány jako prostředky k zajištění veřejného blaha, nikoli jako nástroje k osobnímu povýšení. Náčelník si nesmí „nechat své náčelnictví pro sebe“. „Musí se smát s lidmi“. Smích (*ku-seba*) je pro Ndembuy „bílou“ vlastností a patří k vymezení „bělosti“ a „bílých věcí“. Bělost představuje bezešvou síť spojení, jež by v ideálním případě měla zahrnovat mrtvé i živé. Je to správný vztah mezi lidmi, jakožto prostými lidskými bytostmi, a jeho plody jsou zdraví, síla a vše dobré. „Bílý“ smích, jež se například viditelně projevuje ukázáním zubů, představuje družnost a dobrou společnost. Je opakem pýchy (*wiñi*) a tajné závisti, chtivosti a zášti, která v chování vede k čarodějnictví (*wulodži*), zlodějství (*wukombi*), cizoložství (*kušimbana*), lakotě (*čifwa*) a vraždám (*wubandži*). I potom, co se člověk stane náčelníkem, musí být členem celého společenství lidí (*antu*) a dávat to najevo tím, že „se s nimi směje“, respektuje jejich práva, „všechny vítá“ a sdílí s nimi jídlo. Pokoňující funkce liminarity se neomezují pouze na tento typ iniciace, ale vytváří složku mnoha jejích dalších druhů v rozličných kulturách. Dobře známým příkladem je bdění středověkých rytířů noc před jejich pasováním, kdy musí složit slib, že budou sloužit slabým a lidem v neštěstích, a rozjímají o své nehodnosti. Nově nabytá moc se považuje částečně za výsledek jejich hluboké pokory.

Výchovný aspekt liminarity tedy představuje odsouzení dvou typů oddělení se od druhového svazku *communitas*. První typ znamená chovat se pouze v intencích práv svěřených člověku uvedením do určité pozice ve společenské struktuře. Druhý představuje naplňování psychobiologických nutkání na úkor svých bližních. Lidskosti je ve většině

druhů liminarity připisována mystická povaha a ve většině kultur je tento stupeň přechodu dán do úzkých souvislostí s vírou v ochrannou a trestající moc nadlidských bytostí a sil. Když se například ndembuský náčelník vrátí z odloučení, jeden z jeho podnáčelníků, jenž hraje roli kněze při obřadech uvedení do funkce, postaví rituální plot kolem náčelníkova nového příbytku a modlí se následujícím způsobem ke stínům bývalých náčelníků před lidmi, kteří se shromáždili, aby byli svědky uvedení do funkce:

Poslyšte, všichni lidé. Kanongeša přišel, aby se dnes zrodil jako náčelník. Tato bílá blína [mpemba], kterou budou náčelník, svatyně předků a vykonavatelé obřadů pomazáni, je pro vás, všechny Kanongeši dávných dob, kteří jste se tu dnes sbromáždili. [Zde jsou dávní náčelníci jmenováni.] A proto vy všichni, již jste zemřeli, pohlédte na svého přítele, který bude vás následovat [na náčelnickém stolci], ať je silný. Musí se k vám stále řádně modlit. Musí se starat o děti, musí pečovat o všechny lidi, muže i ženy, aby byli silní a aby on sám byl zdravý a při síle. Zde je vaše bílá blína. Uvedl jsem tě na trůn, ó náčelníku. Vy, ó lidé, musíte nechat zaznít chválu. Náčelnictví se objevilo.

Síly, které formují novice v liminaritě, aby se mohli ujmout nového postavení, jsou v rituálech na celém světě chápány jako nadlidské, přestože jsou vyvolány a řízeny představiteli společenství.

LIMINARITA V PROTIKLADU K SYSTÉMU POZIC

Nyní vyjádříme ve stylu podobajícím se Lévi-Straussovi rozdíl mezi vlastnostmi liminarity a charakteristikami systému pozic prostřednictvím souborů binárních opozic a rozlišení.

Můžeme je seřadit takto:

Přechod / stav

Celek / část

Stejnorodost / různorodost

Communitas / struktura

Rovnost / nerovnost

Anonymita / systém názvů a pojmenování

Absence vlastnictví / majetek

Absence postavení / postavení

Nahota nebo stejný oděv / rozdíly v oblečení

Poblavní zdrženlivost / sexualita

Minimalizace poblavních rozdílů / zveličení poblavních rozdílů

Absence hodností / rozlišování hodností
Pokora / patřičná pýcha na své postavení
Zanedbání svého vzhledu / péče o svůj vzhled
Nerozlišování podle majetku / rozlišování podle majetku
Nesobeckost / sobectví
Naprostá poslušnost / poslušnost pouze vůči nadřizené hodnosti
Posvátnost / sekularita
Posvátné učení / technické znalosti
Mlčení / řeč
Odložení královských práv a povinností / královská práva a povinnosti
Neustálé odkazování k mystickým silám / občasné odkazování k mystickým silám
Hloupost / chytrost
Jednoduchost / složitost
Přijímání bolesti a utrpení / vyhýbání se bolesti a utrpení
Podřízenost / jistá míra autonomie

Tento seznam bychom mohli značně prodloužit, kdybychom rozšířili rozsah liminárních situací, jimiž se zabýváme. Navíc symboly, jež znázorňují a představují tyto vlastnosti, jsou četné a rozmanité, a často se vztahují k fyziologickým procesům, jako jsou smrt, narození, anabolismus a katabolismus. Čtenář si ihned povšimne, že mnohé z těchto vlastností tvoří to, co my považujeme za charakteristiky náboženského života v křesťanské tradici. Nepochybně by i muslimové, buddhisté, hinduisté a židé mezi nimi našli rysy svých náboženství. Zdá se, že s rostoucí specializací společnosti a kultury, s postupující složitostí ve společenské dělbě práce to, co v kmenové společnosti bylo především souborem přechodných vlastností „mezi“ danými stavy kultury a společnosti, se samo stalo institucionalizovaným stavem. Ale stopy přechodné kvality náboženského života přetrvávají ve rčech jako: „Křesťan je ve světě cizincem, poutníkem či cestovatelem a nemá kam by hlavu složil.“ Přejchod se zde stal trvalým stavem. Nikde nebyla institucionalizace liminarit tak patrná a jasně definovaná jako v klášterních a žebravých řádech ve velkých světových náboženstvích.

Například západokřesťanský řád sv. Benedikta „zajišťuje živobytí mužům, kteří si přejí žít ve *společenství* a cele se oddat službě Bohu prostřednictvím *sebekázně*, modliteb a *práce*. Základem je, že tito muži vytvoří *rodiny*, o něž pečuje a nad nimiž má *absolutní moc* otec (opat). Jednotlivě se muži zavazují k osobní *chudobě*, naprosté *poslušnosti nadřizeným* a *vzdávají se manželství* a slibují stálost

a změnu chování [původně synonymum pro „*společný život*“, „mnišství“ jež je liší od sekulárního života], mírný stupeň odříkavosti daný nočními obřady, půstem, bezmasou stravou a *omezením rozhovorů*.⁸ Zdůraznil jsem znaky, které se nápadně podobají stavu zvoleného náčelníka během přechodových rituálů veřejného uvedení do funkce, kdy vchází do svého království. Ndembuské obřady obřízky (*Mukanda*) představují další paralely mezi novici a benediktinskými mnichy. Erving Goffman mluví o tzv. „charakteristikách souhrnných institucí“.⁹

Mezi ně zahrnuje i kláštery a z velké části se soustřeďuje na „odstrojovací a srovnávací procesy, jež přímo protínají rozmanité společenské rozdíly, s nimiž tam zájemci vstupují“. Dále cituje z rad sv. Benedikta opatovi: „Ať nečiní žádné rozdíly mezi osobami v klášteře. Ať nemiluje jednoho více než druhého, pokud nevyčníká v dobrých skutcích a poslušnosti. Ať nevyvyšuje nikoho, kdo je urozeného původu, nad toho, kdo býval dříve otrokem, pokud k tomu není nějaký jiný rozumný důvod.“¹⁰

Paralely s *Mukandou* jsou pozoruhodné. Novicové jsou „odstrojeni“ ze svého sekulárního oděvu a musí projít pod symbolickou bránou. Jsou „srovnáni na stejnou úroveň“ tím, že jsou jim odejmuta jejich dřívější jména a všichni jsou označováni společným výrazem *mwadji*, či „novic“ a je s nimi zacházeno stejně. Jedna z písní, jež obřezávající zpívají matkám noviců v noci před obřízku obsahuje následující větu: „I kdyby tvé dítě bylo synem náčelníka, zítra bude jako otrok“ – stejně je zacházeno se zvoleným náčelníkem v noci před jeho uvedením do funkce. Také za staršího učitele v chatrči pro odloučení je vybírá určitý muž částečně proto, že je otec několika chlapců, kteří procházejí obřadem a nyní se stává otcem celé skupiny, jakýmsi „opatem“, i když jeho pojmenování *Mfumwa tubwiku* doslovně znamená „manžel noviců“, čímž se zdůrazňuje jejich pasivní úloha.

MYSTICKÉ NEBEZPEČÍ A MOC SLABÝCH

Člověk by se mohl ptát, proč mají liminární situace a role skoro všude na světě rysy magicko-religiózní povahy. Proč jsou tak často vnímány

⁸ Donald Attwater (red.), *A Catholic dictionary* (New York: Macmillan, 1961), s. 51 – mé pasáže kurzívou (V. T.).

⁹ Erving Goffman, *Asylums* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1962).

¹⁰ Tamtéž, s. 119.

jako nebezpečné, neblahé nebo znečišťující pro osoby, předměty, události a vztahy, které nebyly rituálně začleněny do liminárního kontextu? Podle mého názoru zkrátka z pohledu těch, kdo se zabývají udržováním „struktury“, všechny stálé projevy *communitas* se musejí jevit jako nebezpečné a anarchistické a musejí být ohrazeny pravidly, zákazy a podmínkami. A jak nedávno řekla Mary Douglasová, to, co nemůže být jasně zařazeno podle tradičních měřítek klasifikace nebo spadá mezi klasifikační hranice, je skoro všude považováno za „nečisté“ a „nebezpečné“.¹¹

Abych zopakoval, co jsem již zmínil dříve, liminarita není jediným kulturním projevem *communitas*. Ve většině společností existují další oblasti, kde se zjevuje, a lze je okamžitě rozpoznat podle symbolů, jež se kolem nich kupí a víry, která je obklopuje, jako například „moc slabých“ nebo jinými slovy trvale nebo přechodně posvátné atributy nízkého statusu nebo postavení. V rámci stálého strukturálního systému existuje mnoho dimenzí organizace. Již jsme si povšimli, že podřízený autochtonní lid drží mystickou a morální moc nad celkovým blahem společností, jejichž politický rámec spočívá na rodokmenu nebo územní organizaci příchozích dobyvatelů. V jiných společnostech, např. u zambijských Ndembuů a Lambů, můžeme ukázat na kultovní sdružení, jejichž členové do nich mohli vstoupit díky tomu, že je potkalo společné neštěstí, a díky okolnostem oslabujícím léčebné síly spojené s takovými obecně prospěšnými věcmi jako je zdraví, plodnost a příznivé podnebí. Tato sdružení jdou napříč významnými složkami sekulárního politického systému, jako je rodokmen, vesnice, funkce podnáčelníka a náčelníka. Mohli bychom také zmínit úlohu strukturálně malých a politicky nevýznamných národů v rámci systému národů, jež jsou nositeli náboženských a morálních hodnot, např. Hebrejů na starověkém Blízkém východě, Irů v raně středověkém křesťanském světě a Švédů v moderní Evropě.

Mnoho autorů se zaměřilo na roli dvorního šaška. Max Gluckman například píše: „Dvorní šašek fungoval jako privilegovaný soudce morálky, který si směl utahovat z krále a dvořanů nebo majitele panství.“ Šašci byli „většinou lidé z nízké společenské vrstvy, někdy na evropském kontinentu to byli duchovní, kteří zřetelně vystoupili ze svého běžného postavení ... V systému, kde jiní stěžejí mohli kárat hlavu politické jednotky, můžeme najít institucionalizovaného šprýmaře, jenž

¹¹ Mary Douglas, *Purity and danger* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

pracuje jako nejvyšší bod jednotky... jako šprýmař, který může vyjádřit morální pobouření.“ Dále Gluckman píše o tom, že šašci spojení s mnoha africkými vládci byli „často trpaslíci nebo se jinak odlišovali“. Podobnou funkce měli také bubeníci na barotském královském člunu, v němž se král a jeho dvůr stěhovali během povodní z hlavního města v zambezké povodňové nížině na její okraj. Měli právo hodit do vody kteréhokoli urozeného pána, „jenž urazil je nebo jejich smysl pro spravedlnost během uplynulého roku“.¹² Zdá se, že tyto osoby zastupující chudé a znetvořené symbolizují morální hodnoty *communitas* stojící proti donucovací moci nejvyšších politických vládců.

Lidová literatura se hemží symbolickými postavami jako jsou „svatí žebráci“, „třetí synové“, „malí krejčíci“ a „hlupáčci“, kteří zbavují držitele vysokých hodností a úřadů jejich honosnosti a sesazují je na úroveň obyčejných lidí a běžných smrtelníků. V tradičním „westernu“ jsme zase všichni četli o tajemném „cizinci“ bez domova, majetku a jména, který znovu nastoluje etickou a právní rovnováhu v místních mocenskopolitických vztazích tím, že odstraní nespravedlivé sekulární „pány“, již utlačují obyčejné lidi. Příslušníci opovrhovaných nebo vyhoštěných etnických a kulturních skupin hrají hlavní roli v mýtech a lidových příbězích jakožto představitelé nebo výrazy univerzálních lidských hodnot. Nejznámější z nich jsou dobrý samaritán, židovský houslista Rotschild v Čechovově povídce *Rotschildovy housle*, Twainův uprchlý černošský otrok Jim v *Huckleberry Finnovi* a Dostojevského Soňa, prostitutka, která spasí rádoby nietscheovského „nadčlověka“ Raskolnikova ve *Zločinu a trestu*.

Všechny tyto mytické typy jsou strukturálně podřízené nebo „okrajové“, ale představují to, co by Henri Bergson nazval „otevřenou“ oproti „uzavřené morálce“. Uzavřená morálka je nutně normativní systém ohraničených strukturovaných specifických skupin. Bergson vysvětluje, jak členové skupiny chrání svou identitu před lidmi mimo ni, jak se brání proti tomu, co ohrožuje jejich způsob života a jak obnovují vůli zachovat normy, na nichž závisí zaběhnuté chování nezbytné pro udržení společenského života. V uzavřených nebo strukturovaných společnostech se okrajová nebo „podřadná“ osoba nebo „někdo zvenčí“ stává tím, kdo symbolizuje Humovo „pochopení pro ostatní lidi“, které se zase vztahuje k modelu, jež jsme nazvali „*communitas*“.

¹² Max Gluckman, *Politics, law and ritual in tribal society* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1965), s. 102–104.

MILÉNIOVÁ Hnutí

Mezi nápadnějšími projevy *communitas* můžeme najít takzvaná miléniová náboženská hnutí, která vznikají mezi, jak je Norman Cohn nazval, „vykořeněnými a zoufalými masami ve městě a na venkově... žijícími na okraji společnosti“¹³ (tj. strukturované společnosti), nebo tam, kde původně kmenovou společnost ovládne cizí složitá industriální společnost. Většina mých čtenářů bude dobře znát rysy těchto hnutí. Zde pouze zmíním některé vlastnosti liminarity v rituálech kmenů, o nichž jsem hovořil již dříve. Mnohé charakteristiky nacházíme i u miléniových hnutí, např. stejnorodost, rovnost, anonymitu, absenci majetku (četná hnutí dokonce svým členům přikazují zničit všechn svůj majetek, aby přiblížili příchod dokonalého stavu souznění a sdílení, po kterém touží, protože vlastnická práva se pojí s vertikálními i horizontálními strukturálními rozdíly), sesazení všech lidí na stejnou úroveň postavení, nošení stejného oděvu (někdy pro obě pohlaví), pohlavní zdrženlivost (nebo její protiklad sdílení sexuálních partnerů, jak zdrženlivost, tak sdílení partnerů narušují manželství a rodinu, od nichž se odvíjí strukturální postavení), zmenšení pohlavních rozdílů (všichni jsou si v „očích Boha rovni“ nebo v očích předků), zrušení hodností, pokoru, zanedbávání svého vzhledu, nesobeckost, naprostou poslušnost prorokovi nebo vůdci, posvátné učení, zdůrazňování religiozního oproti sekulárnímu, určité postoje a chování, zproštění královských práv a povinností (všichni jsou bratři a soudruzi bez ohledu na dřívější sekulární pouta), prostý způsob řeči a chování, posvátné bláznovství, přijímání bolesti a utrpení (dokonce až na hranici mučednictví) atd.

Stojí za zmínku, že mnohé z těchto hnutí jdou během svého počátečního podnětu napříč kmenovými a národními rozlišeními. *Communitas* neboli „otevřená společnost“ se od této struktury či „uzavřené společnosti“ liší v tom, že se může potenciálně nebo v ideálním případě rozšířit na celé lidstvo. V praxi se samozřejmě hybná síla brzy vyčerpá a „hnutí“ samo se stane jednou z mnoha institucí – často fanatičtější a militantnější než ostatní, díky tomu, že samo sebe vnímá jako jediného nositele pravdy. Většinou se taková hnutí vyskytují během historických období, jež se v mnoha ohledech podobají liminárním fázím důležitých rituálů ve stálých a opakujících se společnostech, kdy hlavní skupiny nebo společenské kategorie těchto společností přecházejí z jednoho kulturního stavu do druhého. Jsou to nutně přechodové

¹³ Norman Cohn, *The pursuit of the millenium* (New York: Harper Torch Books, 1961), s. 31–32.

jevy. To je možná důvod, proč si tolik z těchto hnutí půjčuje velké množství mytologie a symboliky z těchto tradičních *rites de passage*, buď ve vlastní kultuře nebo v kultuře, s níž se dramaticky setkávají.

HIPPIES, COMMUNITAS A MOC SLABÝCH

V moderních západních dějinách jsou hodnoty *communitas* zřetelně přítomny v literatuře a chování tzv. „generace beatníků“, předchůdců „hippies“, jež mají zase mladší odnož zvanou „teeny-boppers“. Tito „cool“ členové kategorií adolescentů a mladých dospělých, jež nemají výhody národních *rites de passage*, kteří „volí stát mimo“ postavením vymezený společenský řád a osvojují si stigma nízkého statusu, oblékají se jako vandráci, mají kočovné zvyky, „etnický“ hudební vkus a živí se nahodilou manuální prací. Kladou důraz na osobní vztahy spíše než na společenské závazky a vnímají sexualitu jako proměnlivý nástroj okamžité *communitas*, nikoli jako základ pro trvalý strukturovaný společenský svazek. Básník Allan Ginsberg se obzvláště výmluvně vyjadřuje o funkci sexuální svobody. Nechybí zde „posvátné“ vlastnosti často spojované s *communitas*. Je to patrné z častého užívání náboženských výrazů, např. „světec“ a „anděl“, jimiž popisují spřízněné duše, a z jejich zájmu o zen buddhismus. Zenové úsloví, „vše je jedno, jedno je nic, nic je všechno“, velmi dobře vystihuje souhrnnou nestrukturovanou povahu dříve spojovanou s *communitas*. Hippiovský důraz na spontánnost, bezprostřednost a „bytí“ ukazuje jeden ze způsobů, jak *communitas* stojí v protikladu vůči struktuře. *Communitas* se týká toho, co je nyní, právě teď, zatímco struktura prostřednictvím jazyka, zákonů a obyčejů pramení v minulosti a sahá do budoucnosti. Zde se sice zabýváme tradičními předindustriálními společnostmi, je ale zřejmé, že kolektivní rozměry *communitas* a struktury můžeme najít na všech stupních a úrovních kultury a společnosti.

STRUKTURA A COMMUNITAS VE SPOLEČNOSTECH ZALOŽENÝCH NA PŘÍBUZENSKÝCH SYSTÉMECH

1. Tallensiové

V jednodušších společnostech existují další projevy tohoto rozlišování. Nebudu se jim věnovat z hlediska přechodu mezi stavy, ale budu je zkoumat jako stavy stojící v binární opozici, jež v určitých ohledech

vyjadřují rozlišení mezi společností považovanou za strukturu segmentů stojících částečně či hierarchicky proti sobě nebo pokládanou za homogenní celek. V mnoha společnostech se terminologicky rozlišuje mezi příbuznými z otce a z matčiny strany. Je na ně pohlíženo jako na dva naprosto odlišné druhy lidí. Platí to především pro otce a matčina bratra. Tam, kde existuje jedna následnická linie, majetek a postavení přechází buď z otce na syna nebo z matčina bratra na syna sestry. V některých společnostech se majetek dědí v obou těchto liniích. Ale i v tomto případě jsou majetek a postavení, jež přecházejí v jednotlivých liniích, velmi odlišné.

Pro začátek se budeme věnovat společnosti, kde existuje pouze jedna linie rodokmene, a to otcovská. Tento příklad pochází od ghanckých Tallensiů, o nichž máme velké množství informací. Naším úkolem je zjistit, zda v binárním rozlišování na jedné strukturální úrovni druhu „strukturální nadřazenost – strukturální podřízenost“ lze najít něco, co by se blížilo rituální „moci slabých“, jež se zase vztahuje k modelu *communitas*. Fortes píše:

Hlavní linie rodokmene propůjčuje na první pohled významné rysy společenské osobnosti – právní postavení, dědická práva a práva následnictví ve funkcích, politickou loajalitu, rituální privilegia a povinnosti. Skrytá linie [mateřská linie; já bych dal přednost výrazu „matčina strana“, protože se jedná o osobní spojení mezi člověkem a jeho matkou a jejím prostřednictvím s jejími patrilineárními příbuznými a její rodinou] uděluje jisté duchovní vlastnosti. U Tallensiů se zde zřetelně odráží fakt, že pouto matrilineárního původu se udržuje pouze jako pouto čistě osobní. Neslouží běžným účelům materiálního, právního nebo rituálního druhu. Spojuje jednotlivce pouze prostřednictvím společných zájmů a záležitostí podobných těm, které vládou mezi příbuznými ve vedlejší linii v naší kultuře. Je sice jedním z faktorů tvořících protiváhu k exkluzivitě otcovské linie, ale nevytváří společenskou skupinu, jež by soupeřily s patrilineárním rodokmenem a rodem. Díky tomu, že nese pouze duchovní rysy, nemůže matrilineární pouto narušit solidaritu patrilineární rodiny.¹⁴

Máme zde opozici patrilineární / matrilineární, jež funguje na principu dominantní / skrytý. Patrilineární pouto se pojí s majetkem, funkcí, politickou loajalitou, exkluzivitou a, můžeme také dodat, se specifickými a dílčími zájmy. Je to „strukturální“ svazek *par excellence*. Matrilineární pouto je spojeno s duchovními vlastnostmi, společnými

¹⁴ Meyer Fortes, *The web of kinship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1949), s. 32 – mé pasáže kurzívou (V. T.).

zájmy a záležitostmi a příbuzenstvím ve vedlejší linii. Vytváří protiváhu k exkluzivitě, což nejspíš znamená, že vede k inkluzivitě a neslouží materiálním zájmům. Krátce řečeno, *matrilinearita* v rámci příbuzenských vztahů představuje pojem *communitas*.

Tallensijský příklad „duchovní“ a „pospolitě“ povahy *matrilinearit*y nalezneme v obřadech svěcení tzv. *bakologo* neboli svatyně věštců. Tato svatyně je, jak píše Fortes, a priori „ženská“:

To znamená, že předkové s ní spojení pocházejí a priori z matrilineární rodiny věštců, a hlavní osobou mezi nimi je žena, „matka“. Bakologo ... je vělením mstivé a žárlivé stránky předků. Trestá muže, do jehož života se neustále vměšuje, dokud se nezdá a „neuzná ho“ – tj. dokud se nezaváže ve svém domově vybudovat svatyni pro [matrilineární] duchy bakologo, aby jim mohl pravidelně přinášet oběti. Každému muži, nejen tomu, jehož potkalo neobyčejné neštěstí, náboženský systém Tallensiů nařizuje, aby promítl své hluboké pocity viny a nejistoty z velké části na obraz matky znázorněný souborem bakologo. Většinou se také muž nepodrobí požadavkům předků bakologo ihned. Odkládá to, vyhýbá se tomu a odolává někdy i roky, než je nakonec donucen se vzdát a bakologo přijmout. Devět z deseti mužů starších čtyřiceti let má svatyni bakologo, ale ne každý má věštecké nadání, proto většina mužů svatyni sice má, ale k věštění ji nepoužívá.¹⁵

Přináším zde dlouhý úsek z Fortesova popisu, protože podle mého názoru živě líčí opozici a napětí mezi patrilineárními a matrilineárními příbuzenskými pouty a také napětí vytvářené psychikou jednotlivce, jež dospívá mezi strukturálním a pospolitým pohledem na tallensijskou společnost. Musíme si zapamatovat, že zde vládne dogma patrilinearit, jak by Homans a Schneider řekli, „tvrdé“ rodové linie, jež prostřednictvím se přenáší právo na postavení a majetek, také zabarvuje hodnoty Tallensiů na mnoha společenských a kulturních rovinách. Z hlediska osob zastávajících v patrilineární struktuře mocenské pozice, společenská spojení prostřednictvím žen musí nutně působit rozvratně, protože symbolizují nejširší talské společenství, jež protíná úzké společenské svazky dané rodokmenem a územím. Právě proto podle mého názoru mají Tallensiové „obraz matky“ *bakologo*, jež „trestá“ a „vměšuje se“ do života dospělého muže, dokud není „uznán“. Jak muži dospívají a navzájem na sebe působí v širší oblasti společenských vztahů, stále více si totiž uvědomují, že jejich otcovské rodové linie jsou pouze součástí tallensijského celku. Z jejich

¹⁵ Tamtéž, s. 325 – mé pasáže kurzívou (V. T.).

pohledu se celá společnost doslova vměšuje tím, že nabourává soběstačnost a relativní autonomii dílčích rodových linií a záležitostí. Komplexní postoje každoročně zdůrazňované při velkých sjednocujících svátcích, jako je Golib, o němž jsem se již zmiňoval, kde existuje jistý mystický sňatek mezi představiteli namooských nájezdníků a talského autochtonního lidu, se stávají stále smyslupnějšími pro „muže starší čtyřiceti let“, již se jich účastní jako hlava rodiny a rodů, nikoli už jako nezletilí, podřizující se otcovské autoritě. Normy a hodnoty „zvenci“ nabourávají exkluzivitu rodové loajality.

Je přirozené, že *communitas* symbolizují *matrilinéární* předci, obzvláště obrazy matky, protože v této patrilocální a patrilineární společnosti ženy vstupují do patrilineárních úseků rodokmene zvenci a, jak Fortes ukázal, matrilinéární příbuzenstvo většinou bydlí mimo mužovo „rodové pole“. Je také pochopitelné, že tito duchové jsou vyobrazováni jako „mstiví“ a „žárliví“. Jsou to „matky“ (zakladatelky *dugů* neboli mateřských částí), kdo vnáší rozdíly do ideální harmonie patrilinearity. Krátce řečeno, při určitých životních krizích, jako je dospívání, stárnutí a smrt, jejichž význam je v každé kultuře jiný, přechod z jednoho strukturálního postavení do jiného může být bez ohledu na příslušnost k podskupinám nebo strukturálnímu postavení provázen intenzivním pociťováním „lidství“, uvědomováním si druhového společenského pouta mezi všemi členy společnosti, jež někdy dokonce přesahuje kmenové nebo národní hranice. V krajních případech, například při uposlechnutí výzvy stát se šamanem u Saorů ve střední Indii,¹⁶ to může vést k přeměně liminárního nebo mimostrukturálního stadia na trvalý stav posvátného postavení „mimo společnost“. Šaman nebo prorok získává postavení bez postavení, mimo sekulární společenskou strukturu, jež mu dává právo posuzovat všechny strukturou vymezované osoby z hlediska pro všechny závazného morálního řádu a také právo dělat prostředníka mezi všemi částmi nebo složkami strukturovaného systému.

Ve společnostech, kde příbuzenské vztahy jsou, jak říká Fortes „neredukovatelným principem“ společenské organizace, a kde patrilinearita je základem společenské struktury, spojení jednotlivce s ostatními členy jeho společnosti skrze matku, a tudíž rozšíření a abstrahování „žen“ a „ženskosti“, většinou symbolizuje ono širší společenství a jeho etický systém, jenž obsahuje a rozšiřuje politicko-

¹⁶ Verrier Elwin, *The religion of an Indian tribe* (London: Oxford University Press, 1955).

právní systém. V mnoha společnostech existují, jak lze ukázat, velmi zajímavé vztahy mezi příklonem k hledisku *communitas* a prosazováním vlastní osobnosti vůči povinnostem plynoucím z postavení. Například Fortes předvedl individualizující funkci pouta mezi synem sestry a matčíným bratrem u Tallensiů, jež podle jeho slov „je důležitým průlomem v genealogickém oplocení ohrazujícím rodinu z otcovy strany, je to jedna z hlavních bran společenských vztahů jednotlivce s členy ostatních rodů“.¹⁷ Díky matčině straně rodiny je jedinec ve své celistvé povaze osvobozen od dílčích povinností plynoucích z postavení daných otcovskou linií a může vstoupit do širšího života společenství, jež sahá dále než vlastní kmen Tallensiů ke skupinám s podobnou náboženskou kulturou.

Nyní uvedu příklad způsobu, jak posvěcení svatyně *bakologo* jasně zviditelňuje širší společenství Tallensiů prostřednictvím matrilinéárních pout. Všechny rituály mají tento exemplární a model předvádějící charakter. V jistém smyslu lze říci, že „vytvářejí“ společnost velmi podobným způsobem jak podle Oscara Wildea život „imituje umění“. V případě, který cituji,¹⁸ muž jménem Naabdija „uznal“ za své *bakoložské* předky matku svého otce, matku matky svého otce a její matku. Příslušníci rodiny posledně jmenované přišli postavit svatyni pro Naabdiju, z klasifikačního hlediska svého „vnuka“. Ale aby se s nimi spojil, musel Naabdija jít nejprve za rodinou matčina bratra. Oni ho potom dovedli za rodinou matky matčina bratra dvanáct mil od Naabdijova domova. Na každém místě musel u rodové svatyně *bogar*, čili svatyně zakládajícího předka, obětovat slepici a perličku, tj. domestikovaného a divokého ptáka.

Rodina hlavního předka komplexu *bakologo*, častěji byl tento předek nějaká příbuzná z matčiny strany, zodpovídá za vybudování svatyně pro postiženého člověka. Hlava rodiny obětuje u rodové svatyně dva ptáky, které přinesl pacient, a vysvětlí předkům, při jaké příležitosti je přichází syn sestry nebo vnuk z matčiny strany prosit. Požadá je, aby požehnali stavbě nové svatyně, aby pomohli uchazeči stát se dobrým věštcem a zajistili mu blahobyť, děti a zdraví, tj. obecně dobré věci. Potom nabere část usazenin ze dna hrnce, jenž je nejdůležitější součástí svatyně *bogar*, a nasype je do nádobky, aby si je uchazeč odnesl domů a dal je do své nové svatyně. „Takto,“ říká

¹⁷ Meyer Fortes, *The web of kinship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1949), s. 31.

¹⁸ Tamtéž.

Fortes, „je hmatatelně symbolizována přímá návaznost nové svatyně *bakologo* na *bogar* rodiny z matčiny strany.“¹⁹

Dvě svatyně vzdálené od sebe dvanáct mil, a připomeňme si, že Talsko má sotva „dvacet mil na šířku“, a několik svatyní mezi nimi, jsou takto přímo a „hmatatelně“ spojeny rituálem. Fakt, že stálý fyzický kontakt mezi zainteresovanými rodinami je skoro nemožný, zde nehraje z hlediska ideologie velkou roli, protože svatyně *bakologo* jsou symboly a výrazy tallensijského společenství. „Devět z deseti“ dospělých mužů má vlastní skupinu *bakoložských* předků. Všichni tito muži jsou jimi rituálně spojeni s množstvím míst. Také naopak platí, že každý rodový *bogar* na sebe napojil četné svatyně *bakologo* prostřednictvím sesterských spojení. Tyto vazby jsou ve svém souhrnu a průřezu jasně víc než pouze osobní a duchovní svazky. Představují pouta *communitas* stojící proti rozporům struktury. Jsou to svazky pocházející ze „skryté“ strany příbuzenství, z právně slabší nebo podřízenější strany. Znovu jsme ukázali blízký vztah mezi *communitas* a mocí slabých.

2. Nuerové

Tato věčná napjatá opozice mezi *communitas* a strukturou podle mého názoru stojí v pozadí posvátné i „cituplné“ povahy vztahů mezi bratrem matky a synem sestry v mnoha patrilineárních společnostech. V těchto společnostech, jak mnozí vědci ukázali, bratra matky a jeho synovce, pouze slabě podřízeného strýcově právní autoritě, může spojovat důvěrné osobní pouto přátelství, strýc může synovci poskytovat útočiště před přísností jeho otce a velmi často má nad ním mystickou moc mu požehnat nebo ho zatratit. Slabá právní autorita je zde v prostředí společenské skupiny vyvážena silným osobním a mystickým vlivem.

U súdánských Nuerů role „obřadníka levhartí kůže“ zajímavě spojuje symbolickou hodnotu matčina bratra v patrilineární společnosti s některými rysy liminárních, okrajových a politicky slabých postav, o nichž jsme mluvili. Podle Evanse-Pritcharda „v některých mýtech džikanských kmenů [patří k Nuerům] předkové z [územně] dominantních [patrilineárních] rodokmenů dávají levhartí kůži [znak funkce obřadníka] svým *strýcům z matčiny strany*, aby sloužili jako kmenoví obřadníci. Strukturálně protikladné rodokmeny rodu měly potom

¹⁹ Meyer Fortes, *The web of kinship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1949).

společný vztah sestřiných synů k linii obřadníků, již se tak stali prostředníky mezi těmito rody.“²⁰ Obřadníci levhartí kůže jsou pro politické segmenty přímými bratry matky a zároveň se nacházejí „v kategorii *ru*, cizinců, nikoli *dial*, členů rodů, jež vlastní kmenová území... Nemají žádná vlastní kmenová území, ale žijí jako rodiny nebo malé rodové větve na velké většině nebo dokonce všech územích ve vlastnictví jiných rodů. Jsou jako levité, rozdělení v Jákobovi a rozptýleni po Izraeli.“²¹ (Část těchto obřadnických vlastností platí také pro roztroušené rody obřezávačů a přivolávačů deště u Gisů v Ugandě.) Nuerští obřadníci levhartí kůže mají „mystický vztah k zemi, díky němuž jejich kletby mají údajně zvláštní sílu, protože mohou ovlivnit nejen úrodu člověka, ale i jeho blaho obecně, jelikož se všechny lidské činnosti odehrávají na zemi.“²² Hlavní úloha obřadníka se poji se zabitím člověka, při němž obřadník poskytuje vrahovi útočiště, vyjednává urovnání a provádí oběť, aby umožnil návrat normálních společenských vztahů a ospravedlnil vraha. Tento obecný bratr matky má tedy mnoho rysů *communitas*, jež už známe. Je to cizinec, prostředník, jedná za celé společenství, má mystický vztah k celé zemi, již komunita obývá, představuje mír oproti svárům a nepřidává se k žádné politické skupině.

3. Ašanti

Abychom si nemysleli, že struktura se vždy ve společnostech stojících na principu jedné rodové linie pojí s patrilinearitou a mužskostí a *communitas* s matrilinearitou a ženskostí, stojí za to se nyní krátce podívat na dobře známou matrilineární společnost, na Ašanty z Ghany. Ašanti patří do skupiny západoafrických společností s vysoce rozvinutými politickými a náboženskými systémy. Rodokmen v jediné linii má ale také značný strukturální význam. Základní jednotkou pro politické, rituální a právní účely je místní matrilineární rodokmen odvozující svůj původ od známé společné pramatky vzdálené deset nebo dvanáct generací. Fortes píše, že rodokmen se skládá z částí. „Každá část se vymezuje ve vztahu k ostatním částem stejného řádu určeným odkazem ke společné a odlišné pramatce.“²³ Následnictví ve funkcích

²⁰ Edward Evans-Pritchard, *Nuer religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956), s. 293 – mé pasáže kurzívou (V. T.)

²¹ Tamtéž, s. 292.

²² Tamtéž, s. 291.

²³ Meyer Fortes, *Kinship and marriage among the Ashanti*, in A. R. Radcliffe-Brown a C. D. Fortes (red.), *African systems of kinship and marriage* (London: Oxford University Press, 1950), s. 255.

a dědění majetku probíhají matrilineárně a nukleární matrilineární rodina obklopená skupinou spřízněných osob bydlí v sekcích čtvrtí ašantských vesnic.

Matrilineární rodokmen se nazývá *abusua*, což je podle Rattraye „synonymum pro *mogja*, krev“,²⁴ jako například v úsloví *abusua bako mogja bako*, „jeden rod, jedna krev“. Někdy se uvažuje o tom, jestli by nebylo lepší ašantský příbuzenský systém klasifikovat jako systém „dvojího rodokmene“. Tento pohled vychází z Rattrayových zpráv²⁵ o způsobu společenského třídění, jež Ašanti nazývají *ntoro* (doslova „sperma“). Rattray ho pokládá za exogamní rozdělávání založené na výhradně mužské linii. Fortes²⁶ zdůrazňoval tento minimální význam patrilineárního elementu pro příbuzenský systém a politicko-právní řád. O *ntoru* mluví jako o „pojmenovaných kvazirituálních kategoriích“, které ale nejsou v žádném smyslu ani exogamní ani organizované skupiny. Z hlediska této kapitoly mají ale kategorie *ntoro* obrovský význam. Jedním z důvodů, proč je společenský rozměr *communitas* opomíjen, což má za vážné důsledky pro pochopení mnoha rituálních, etických, estetických a také politických a právních jevů a procesů, je sklon klást rovnítko mezi „společenské“ a „společensky strukturální“. Sledujme tedy nyní stopu *ntoro* do mnoha temných zákoutí ašantské kultury.

Za prvé, spojení otec – syn, základ kategorie *ntoro*, je strukturálně podřadné. Symboly, s nimiž se pojí, ale vytvářejí obraz impozantní hodnoty *communitas*. Podle Rattraye Ašanti věří, že „muži nesené *ntoro* či sperma smísené s krví [symbolem matrilineárního rodokmene] v ženě způsobuje fyziologické mystérium početí ...*ntoro* se používá jako synonymum pro *sunsum*, duchovní prvek v muži nebo ženě, od něhož se odvíjí... ona síla, osobní přitažlivost, povaha, osobnost, moc, duše, ať už to nazveme jakkoli, od něhož se odvíjí zdraví, bohatství, světská moc, úspěch v jakémkoli podnikání, vlastně všechno, co způsobuje, že život vůbec stojí za to žít“.²⁷ Znovu se tedy setkáváme se zvláštním spojením mezi osobnostmi, univerzálními hodnotami a „duchem“ nebo „duší“, které se zdají být znamením *communitas*.

²⁴ R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 35.

²⁵ Tamtéž, s. 45–46.

²⁶ Meyer Fortes, Kinship and marriage among the Ashanti, in A. R. Radcliffe-Brown a C. D. Fortes (red.), *African systems of kinship and marriage* (London: Oxford University Press, 1950), s. 266.

²⁷ R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 46.

Rattray dokázal vyjmenovat devět kategorií *ntoro*, i když říká, že by jich mohlo být mnohem více. Tyto kategorie jdou samozřejmě napříč příslušností k členěným matrilineárním rodokmenům *abusua*. Jedno *ntoro* se tradičně považuje za „první *ntoro* kdy věnované člověku, Bosommuru *ntoro*“.²⁸ Mýtus, jenž se vypráví ve spojení s jeho vznikem, podle Rattraye objasňuje, jak Ašanti obecně o *ntoru* uvažují:

Před velmi dávnou dobou sestoupila jedna žena z oblohy a druhá žena vyšla nahoru ze země.

Od Boha Oblohy (Oňame) přišel také broznyš (onini) a usadil se v řece nyní zvané Bosommuru.

Ze začátku se těmto mužům a ženám nerodily děti, tenkrát po sobě netoužili a neznali početí a narození.

*Jednoho dne se jich broznyš zeptal, jestli mají nějaké potomky, a když mu řekli, že ne, řekl, že zařídí, aby ženy počaly. Požádal muže a ženy, aby se postavili tvář v tvář. Potom skočil do řeky a jak se znovu vynořoval, postríkal jim břicha vodou a řekl při tom: „kus kus“ (slova používaná při většině obřadů spojených s *ntoro* a Oňamem). Pak jim nařídil, ať se vrátí domů a leží spolu.*

*Ženy počaly a porodily první děti na světě, jež si vzaly Bosommuru za své *ntoro*, a každý muž *ntoro* předal svým dětem.*

*Pokud muž nebo žena Bosommuru *ntoro* uvidí mrtvého broznyše (nikdy by žádného nezabili), posypou ho bílou blínou a pobřítí ho.²⁹*

Tento mýtus symbolicky spojuje *ntoro* jakožto sperma i jako společenskou kategorii s Bohem Oblohy (jenž je také bohem deště a vody), s vodou, s řekou a s oplodněním žen. Další kategorie *ntoro*, jako např. Bosomtwe, což je velké jezero uprostřed ašantského území a Bosompra (řeka vynořující se v Ašantsku) se pojí s vodními útvarů. Hlavní ašantská božstva jsou *muži*, synové Oňama, Nejvyššího Boha. Dále jsou všichni spjati s vodou, hlavním symbolem plodnosti, a tím pádem také se všemi dobrými věcmi, jež jsou Ašantům společné, bez ohledu na jejich rozčlenění do podskupin. Rattray cituje Ašanty: „Oňame se rozhodl, že pošle tyto svoje děti dolů na zem, aby jim lidé poskytl dobrodiní a oni ho zase předali lidem. Všichni tito synové měli jména dnešních řek a jezer ... a všech dalších toků a důležitých vod. Jejich přítoky jsou zase jejich děti.“³⁰ Dodává: „To, co bylo řečeno, dostatečně ukazuje, že podle Ašantů všechny řeky na jejich území obsahují moc nebo ducha božského Tvůrce a proto jsou velkou život

²⁸ Tamtéž, s. 48.

²⁹ Tamtéž, s. 48–49.

³⁰ Tamtéž, s. 145–146.

dávající silou. „Tak jak žena rodí děti, voda rodí bohy,“ řekl mi jeden kněz.³¹

Rattray říká,³² že s „mužovým prvkem *ntoro*“ se symbolicky vážou další tělní tekutiny, např. sliny. Ašantský král při obřadech spojených s řekou Bosommuru prská z úst vodu a pronáší při tom: „Ať žiji a ať se tomuto národu dobře daří.“ Bílá symbolika bosomurských mýtů se objevuje v mnoha rituálních kontextech, kde jsou uctíváni vodní bohové a kněží Nejvyššího Boha a jiných božstev často nosí bílá roucha. O bílé symbolice a jejím spojení se spermatem, slinami, silou a štěstím v mnoha afrických a dalších společnostech jsem psal v jiných dílech.³³ Ašantská symbolika bílé barvy není ve své sémantice nepodobná tomu, s čím se setkáváme u Ndembu.

Abych shrnul naše dosavadní závěry o Ašantech: Zdá se, že existuje spojitost mezi poutem otce a dítěte, *ntorem* (jakožto spermatem, duchem a společenskou kategorií s široko daleko rozptýlenými příslušníky), mužskými vlastnostmi (představovanými obrazem otce Oňamem, jeho syny a mytickým hroznýšem, tj. mužským symbolem), slinami, vodou, požehnáním prskáním vody, jezery, řekami, mořem, bílou symbolikou a kněžstvím. Náčelník a především král jsou navíc v obřadech *Adae* a dalších zřetelně spojeni s Bohem Oblohy a s řekami, obzvláště s Tanem, jak vyplývá z poselství mluvčího bubnu, která se na něj hrají během rituálů *Adae*.³⁴

Ženský princip a *abusua* se, jak jsme viděli, pojí s krví a jejím prostřednictvím dále s množstvím červených symbolů. Skoro všude mají krev a červená barva blahé i neblahé konotace. Ašantové spojují červenou s válkou,³⁵ s čarodějnictvím,³⁶ s pomstychtivými duchy obětí³⁷ a s pohřby.³⁸ V některých případech existuje přímá opozice mezi bílou (mužskou) a červenou (ženskou) symbolikou. Například říční bůh Tano nebo Ta Kora se podle Rattraye „zdá být obzvláště lhotejný nebo

³¹ R. S. Rattray, *Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 146.

³² Tamtéž, s. 54.

³³ Victor Turner, *Ndembu divination: its symbolism and techniques* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 31, 1961), *Chibamba, the white spirit* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 33, 1962), *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967).

³⁴ R. S. Rattray, *Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 101.

³⁵ R. S. Rattray, *Religion and art in Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1927), s. 134.

³⁶ Tamtéž, s. 29, 30, 32 a 34.

³⁷ Tamtéž, s. 22.

³⁸ Tamtéž, s. 150.

dokonce nepřátelský vůči ženám. Jsou to nevděčná stvoření (*bonnia-je*), prohlašuje. Žádná žena se nesmí dotknout jeho svatyně a nemá žádné vlastní *akomfo* (kněžky). Jedním z jeho tabu jsou menstrující ženy.“³⁹ Je známo, že řeka Tano hraje významnou roli v *Adaeských* rituálech Asantehena, hlavního náčelníka tohoto národa. Čarodějnictví a symbolika pohřebního rituálu se vztahují k příslušnosti k *abusua*, protože právě matrilineární příbuzní se navzájem obviňují z čarodějnictví a také většina úmrtí se připisuje čarodějnictví. V pojmu pokrevního pouta se skrývá další zlověstný význam. Červená symbolika se váže ke kultu země, *Asase Ja*, považované za „ženské božstvo“. Podle Rattraye „nedodržovala tabu ženské menstruace (*kjiri bara*), měla ráda lidskou krev.“⁴⁰

Mohl bych dál a dál citovat z Rattrayových podrobných údajů⁴¹ o červené symbolice, abych ukázal vztah, který Ašanti vytvářejí mezi ženskostí, smrtí, zabíjením, čarodějnictvím, neblahostí, menstruačním znečištěním a obětováním mužů a zvířat. Ašanti mají například „červený“ *suman* či „fetiš“, jenž má „povahu obětního beránka nebo něčeho, co na sebe bere zlo a hříchy světa“.⁴² Je namočený v červené barvě *esono* (vyrobené z na prášek rozemleté kůry stromu *adwino*, pravděpodobně druh *Pterocarpus*), jež je „náhražkou lidské krve“ a používá se v kultu země. *Esono* představuje menstruační krev. Tento tzv. fetiš *kunkuma* je také „poskvrněný a ulepený od krve ovcí a slepic, které na něm byly obětovány“ a uvnitř něho je „schovaný kousek tkaniny (*baba*), kterou použila menstrující žena“.⁴³ Zde vidíme krev obětí a menstruaci danou do souvislosti s porušením přírodního a společenského řádu, se „zlem a hříchy“. Poslední příklad, snad ze všech nejzajímavější, už bude stačit. Jednou za rok se odehraje rituální znesvěcení původní svatyně *ntoro*, *ntoro* Bosommuru, o níž jsem se již zmiňoval. Toto *ntoro* často patří samotnému Asantehenovi. V jednom ze dnů obřadu „je král umazán červenou barvou *esono*“.⁴⁴ Tak je znesvěcena bílá barva *ntora* a řeka Bosommuru. Když je svatyně později opět očištěna, smíchá se v míse voda z různých posvátných řek s bílou hlínou a svatyně se jí pokropí.

³⁹ R. S. Rattray, *Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 183.

⁴⁰ R. S. Rattray, *Religion and art in Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1927), s. 342.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² Tamtéž, s. 13.

⁴³ Tamtéž, s. 13.

⁴⁴ Tamtéž, s. 136.

V mnoha patrilinéárních společnostech, obzvláště těch, kde existují pokrevní sváry, se s ambivalentní symbolikou krve spojuje mužská rodová linie. U Ašantů, kde je hlavním spojujícím principem mateřská linie, se rodové propojení muže s mužem považuje za naprosto šťastné a pojí se s Bohem Oblohy a velkými říčními božstvy, kteří řídí plodnost, zdraví, sílu a všechny životní hodnoty sdílené všemi lidmi. Znovu se setkáváme se situací, kde to, co je strukturálně podřízeno, je morálně a rituálně nadřazeno, a také se sekulární slabostí jakožto posvátnou mocí.

LIMINARITA, NÍZKÉ POSTAVENÍ A COMMUNITAS

Nadešel čas pozorně přezkoumat hypotézu, která se snaží objasnit rysy zdánlivě tak odlišných jevů jako jsou novicové v liminární fázi rituálu, podrobený autochtonní lid, malé národy, dvorní šašci, svatí žebráci, dobří samaritáni, miléniová hnutí, „dharmoví tuláci“, matrilinearita v patrilinéárním systému a klášterní řády. Jak různorodá skupina společenských jevů! Všechny tyto jevy ale mají jeden rys společný: jedná se o osoby nebo principy (1) nacházející se ve skulinách společenské struktury, (2) na jejím okraji nebo (3) stojící na nejnižších příčkách její hierarchie. To nás přivádí zpět k problému definice společenské struktury. Jedním z vlivných zdrojů definic je *A Dictionary of the social sciences*⁴⁵, v němž A. W. Eister znovu posuzuje některé z hlavních formulací tohoto pojmu. Spencer a mnoho dalších moderních sociologů považovalo společenskou strukturu za „více či méně typickou soustavu (jichž může být více než jeden druh) specializovaných a vzájemně na sobě závislých institucí [Eisterovy pasáže kurzivou] a institucionálních uspořádání pozic a/nebo osob, jež implikují, které se všechny vyvíjejí v přirozeném sledu událostí, jak na sebe skupiny lidí s danými potřebami a schopnostmi vzájemně působí (v různých typech nebo formách interakcí) a snaží se vyrovnat s prostředím, v němž žijí“.⁴⁶ Analytičtější pojetí Raymonda Firtha zní následovně: „V typech společností běžně zkoumaných antropology může společenská struktura zahrnovat kritické nebo základní vztahy, jež podobně vyplývají z třídního systému založeného na poměru k půdě. Jiné aspekty společenské struktury vznikají díky příslušnosti k různým typům trvalých skupin, jako jsou např. rody, kasty, věkové skupiny

⁴⁵ J. Gould a W. L. Kolb (red.), *A Dictionary of the social sciences* (London: Tavistock, 1964).

⁴⁶ Tamtéž, s. 668–669.

nebo tajné společnosti. Další základní vztahy se řídí postavením v příbuzenském systému.“⁴⁷

Většina definic obsahuje pojem soustavy pozic nebo postavení. Většina také zahrnuje institucionalizaci a stálost skupin a vztahů. Společenští vědci pátrali v klasické mechanice, morfologii a fyziologii živočichů a rostlin a nedávno díky Lévi-Straussovi i ve strukturální lingvistice, aby našli pojmy, modely a podobné chování. Všechny definice sdílejí pojetí nadorganické soustavy částí nebo postavení, jež s více či méně postupnými změnami trvá v čase. S pojmem „společenská struktura“ se začal spojovat pojem „konflikt“, protože rozlišení na jednotlivé segmenty se stává opozicí mezi nimi. Těžko dostupný vysoký status se stává předmětem bojů osob a skupin, které si na něj dělají nárok.

Další rozměr „společnosti“, kterým jsem se zabýval, je obtížněji definovatelný. G. A. Hillery přezkoumal 94 definic výrazu „komunita“ a dosáhl závěru, že „kromě toho, že jsou do komunity zapojeni lidé, se definice ohledně povahy komunity na ničem neshodnou“.⁴⁸ Na tomto poli je tedy možné podnikat další pokusy! Snažil jsem se vyhnout pojetí, podle něž je *communitas* umístěna na určité, často omezené, území, jak je v mnoha definicích běžné. Z mého hlediska se *communitas* objevuje tam, kde není struktura. Možná nejlepším způsobem, jak tento složitý pojem uchopit slovy, je formulace Martina Bubera, přestože si o něm myslím, že bychom ho měli považovat spíše za nadaného informátora jistého etnika než za společenského vědce! Buber používá výraz „komunita“ pro „*communitas*“: „Komunita znamená být ne již bok po boku (a mohlo by se dodat, nad a pod) ale *spolu* s dalším z množství lidí. Toto množství, i když míří k jednomu cíli, prožívá všude příklon, dynamické natočení se tváří k ostatním, plynutí od Já k Ty. Komunita je tam, kde se komunita děje.“⁴⁹

Buber zachycuje spontánní, okamžitou a konkrétní povahu *communitas* stojící v protikladu k normami řízené, institucionalizované a abstraktní povaze společenské struktury. *Communitas* se ale stává zřetelnou a uchopitelnou, abych tak řekl, pouze srovnáním nebo

⁴⁷ Tamtéž, s. 32.

⁴⁸ G. A. Hillery, *Definitions of community: areas of agreement* (*Rural Sociology*, vol. 20, 1955), s. 119.

⁴⁹ Martin Buber, *Between man and man*, angl. překlad R. G. Smith, (London, Glasgow: Fontana Library, 1961), s. 51.