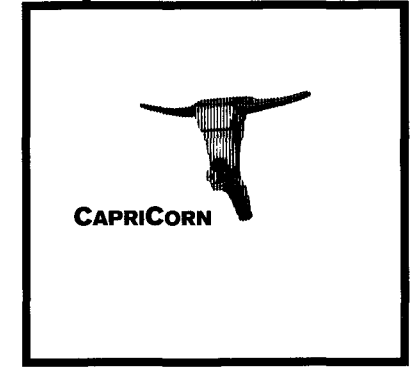
CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Strukturální antropologie

Argo



Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture - Centre national du livre.

Toto dílo bylo vydáno s podporou francouzského Ministerstva kultury – Národního knižního centra.

Vydání této publikace podpořil program Evropské unie - Culture 2000.

With the support of the Culture 2000 programme of the European Union.

Přeložil Jindřich Vacek

Argo, 2006
© Plon, 1958, 1974, 1996
Translation © Jindřich Vacek, 2006

ISBN 80-7203-713-7

OBSAH

PŘEDMLUVA ... 11

STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE ... 13
I. ÚVOD: HISTORIE A ETNOLOGIE ... 15

JAZYK A PŘÍBUZENSTVÍ ... 37
II. STRUKTURÁLNÍ ANALÝZA V JAZYKOVĚDĚ A ANTROPOLOGII ... 39
III. JAZYK A SPOLEČNOST ... 57
IV. JAZYKOVĚDA A ANTROPOLOGIE ... 67
V. DOSLOV KE KAPITOLÁM III A IV ... 79

SOCIÁLNÍ ORGANIZACE ... 93
VI. POJEM ARCHAISMU V ETNOLOGII ... 95
VII. SOCIÁLNÍ STRUKTURY VE STŘEDNÍ A VÝCHODNÍ BRAZÍLII ... 110
VIII. EXISTUJÍ DUALISTICKÉ ORGANIZACE? ... 120

MAGIE A NÁBOŽENSTVÍ ... 147
IX. ČARODĚJ A JEHO MAGIE ... 149
X. ÚČINNOST SYMBOLŮ ... 165
XI. STRUKTURA MÝTŮ ... 182
XII. STRUKTURA A DIALEKTIKA ... 205

UMĚNÍ ... 213
XIII. ZDVOJENÉ ZOBRAZENÍ V UMĚNÍ ASIE A AMERIKY ... 215
XIV. HAD S TĚLEM NAPLNĚNÝM RYBAMI ... 233

PROBLÉMY METODY A VÝUKY ... 237
XV. POJEM STRUKTURY V ETNOLOGII ... 239
XVI. DOSLOV KE KAPITOLE XV ... 275
XVII. MÍSTO ANTROPOLOGIE V SOCIÁLNÍCH VĚDÁCH A PROBLÉMY JEJÍ VÝUKY ... 290

POZNÁMKY ... 321

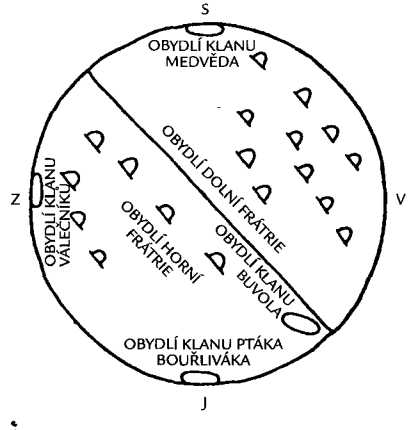
BIBLIOGRAFIE ... 348

REJSTŘÍK ... 365

VIII. EXISTUJÍ DUALISTICKÉ ORGANIZACE?[1)]

Vědec, kterého zde oslavujeme, rozdělil svou pozornost mezi Ameriku a Indonésii. Jejich srovnání možná přispělo ke smělosti a plodnosti teoretických názorů profesora J. P. B. de Josselina de Jonga – cesta, kterou takto vyznačil, mi totiž připadá velmi slibná pro etnologickou teorii. Ta má potíž stanovit a vymezit svou srovnávací základnu: buď to jsou si údaje, jež hodláme srovnávat, natolik blízké z hlediska zeměpisu i historie, že si nikdy nejsme jisti, zdali jde o několik jevů, a nikoliv jen o jediný, na povrchu rozrůzněný, nebo jsou příliš různorodé a jejich konfrontace se stává nepřípustnou, protože proti sobě staví věci navzájem nesrovnatelné.

Amerika a Indonésie nám umožňují tomuto dilematu uniknout. Etnolog, jenž se zabývá náboženskými představami a institucemi zmíněných oblastí světa, je intuitivně přesvědčen, že fakta pojící se k oběma oblastem jsou téže povahy. Někteří badatelé chtěli hledat společný substrát, aby tuto spřízněnost vysvětlili; nebudu zde probírat jejich hypotézy, vzrušující, ale příliš odvážné. Z mého hlediska by mohlo jít právě tak o strukturální podobnost mezi společnostmi, jež provedly podobné volby v řadě institucionálních možností, jejichž škála jistě není neomezená. Ať už lze analogii vysvětlit společným původem, nebo je výsledkem náhodné podobnosti strukturálních principů, které v obou případech určují sociální organizaci a náboženské víry, jejich spřízněnost zůstává faktem. A myslím, že profesora J. P. B. de Josselina de Jonga nelze uctít lépe nežli tím, že přijmeme podnět obsažený v jeho díle a ukážeme, jak srovnávací analýza některých institucionálních forem může objasnit zásadní problém života společností. Známe totiž mimořádné rozšíření organizace zpravidla známé pod názvem dualistický systém. Právě té zde hodlám věnovat několik úvah a opírat se přitom o příklady z Ameriky a Indonésie.

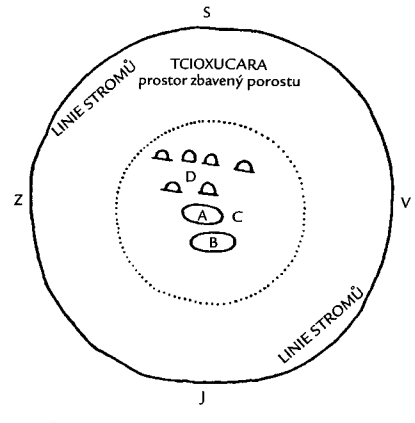


Obr. 6. *Plán vesnice kmene Winnebago podle informátorů z horní moiety (podle* P. RADINA)

Jako východisko mi poslouží poznámka Paula Radina v jeho klasické monografii věnované jedné skupině z oblasti amerických velkých jezer, totiž Winnebagům.[2)]

Víme, že Winnebagové se kdysi dělili do dvou moiet, nazývaných *wangeregi* čili „ti nahoře" a *manegi* neboli „ti, kteří jsou na zemi" (pro větší jednoduchost budeme nadále říkat „ti dole"). Tyto moiety byly exogamní a vymezovaly rovněž vzájemná práva a povinnosti, každá z nich totiž musela uspořádat pohřeb příslušníkovi opačné moiety.

Když Radin zkoumá, jaký vliv má rozdělení do moiet na strukturu vesnice, pozoruje zvláštní neshodu mezi staršími osobami, které mu slouží jako informátoři. Většina z nich popisuje vesnici podle kruhového půdorysu, kde obě moiety odděluje pomyslný průměr směřující ze severozápadu na jihovýchod (obr. 6). Několik informátorů však toto uspořádání vesnice důrazně odmítá a předkládá jiné, v němž obydlí náčelníků moiet jsou uprostřed, nikoliv už na obvodu (obr. 7). Podle našeho autora se konečně zdá, že první uspořádání vždy popisovali informátoři z horní moiety a to druhé informátoři z moiety dolní (*tamtéž*, s. 188).



Obr. 7. *Plán vesnice kmene Winnebago podle informátorů z dolní moiety (tamtéž)*

Podle některých indiánů tedy měla vesnice kruhový půdorys a jednotlivá obydlí byla rozložena po celé ploše kruhu rozděleného do dvou moiet. Podle ostatních sice rozdělení kruhové vesnice na dvě části existuje, avšak se dvěma zásadními rozdíly: místo průměru vymezujícího dva polokruhy je tu menší kružnice vepsaná do větší a místo pouhého rozdělení hustě osídlené vesnice tu vepsaná kružnice staví proti sobě celek obydlí a obdělanou půdu, která je zase protikladem lesa, jenž to všechno obklopuje.

Radin tuto neshodu nezdůrazňuje, pouze vyjadřuje lítost nad svými nedostatečnými informacemi, jež mu neumožňují rozhodnout ve prospěch jednoho z obou rozložení. Chtěl bych zde ukázat,

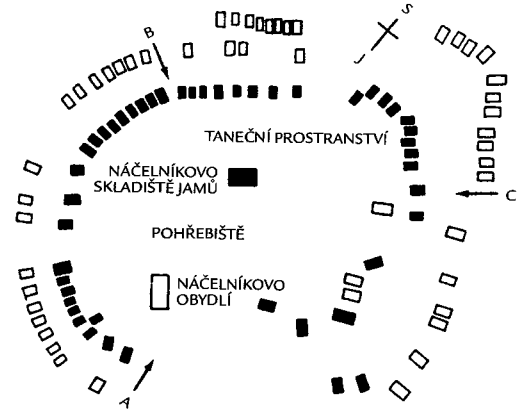
že nemusí nutně jít o alternativu: popsané formy se zde nemusí vztahovat ke dvěma různým rozmístěním. Mohou také odpovídat dvěma způsobům popisu organizace příliš složité, než abychom ji mohli formalizovat pomocí jediného modelu, takže příslušníci každé moiety podle svého postavení ve společenské struktuře mají tendenci konceptualizovat ji hned jedním, hned zase druhým způsobem. Ani v (alespoň napohled) symetrickém typu sociální struktury, jako je dualistická organizace, vztah mezi moietami totiž není nikdy statický ani tak reciproční, jak bychom byli v pokušení si jej představovat.

Na neshodě winnebažských informátorů je pozoruhodné to, že obě popsané formy odpovídají reálným uspořádáním. Známe vesnice skutečně rozložené (nebo pojímající své ideální rozložení) podle jednoho z obou modelů. Abychom výklad zjednodušili, rozložení na obrázku 6 budu nadále nazývat *strukturou příčnou* a rozložení odpovídající obrázku 7 *strukturou soustřednou*.

Příkladů struktury příčné je dostatek. Najdeme je především v Severní Americe, kde kromě Winnebagů takto stavěli tábory skoro všichni Siouxové. Co se Jižní Ameriky týče, práce Curta Nimuendajúa dokázaly jejich častý výskyt u Géů, k nimž z důvodů zeměpisných, kulturních i jazykovědných nepochybně musíme připočítat Borory ve středním Mato Grossu, jež studovali otcové Colbacchini a Albisetti a také autor tohoto článku. Možná existovala i v Tiahuanacu a v Cuzcu. Názorně ji dokládají také různé oblasti Melanésie.

Co se týče soustředné struktury, mimořádně působivým příkladem je plán vesnice Omarakana na Trobriandových ostrovech uveřejněný Malinowským. Na okamžik se u něj zastavme (obr. 8); nikdy se nám nenaskytne lepší příležitost litovat lhostejnosti tohoto autora vůči otázkám morfologie. Malinowski příliš chvatně líčí nanejvýš významnou strukturu, jejíž důslednější analýza by byla přinesla mnohé poučení. Vesnice Omarakana je rozložena do dvou soustředných kruhů. Uprostřed leží volné prostranství, „scene of the public and festive life" (*tamtéž*, s. 10), kolem něhož jsou rozložena skladiště jamů, která mají posvátný charakter a ke kterým se vztahují rozličná tabu. Kolem sýpek vede okružní cesta a na jejím okraji stojí obydlí manželských dvojic. To je podle Malinowského profánní část vesnice. Protiklad však neexistuje jen mezi *tím, co se nachází ve středu*, a *tím, co se nachází na okraji*, mezi *posvátným* a *profánním*. Rozšiřuje se i do jiných rovin: v sýpkách postavených ve vnitřním kruhu *se uchovává syrová* potrava, je tam zakázáno vařit: „The main distinction between the

two rings is the taboo on cooking" (*tamtéž*, s. 71), protože „cooking is inimical to yams". Potravu lze *vařit* a *pojídat* pouze v okolí domů rodin stojících ve vnějším kruhu. Sýpky jsou lépe postavené a zdobenější než obytné domy. Ve vnitřním kruhu se smějí usadit jen *svobodní*, kdežto *manželské dvojice* musí bydlet na okraji. Uveďme mimochodem, že tato poznámka rázem připomíná jednu nejasnost, kterou Radin zaznamenal v souvislosti s Winnebagy: „It was customary for a young couple to set up their home at some distance from their village",[3] o to více zneklidňující, že v Omarakaně se ve vnitřním kruhu smí usadit jen náčelník a že winnebažští informátoři přiklánějící se ke koncentrické (soustředné) struktuře popisují vesnici, která se prakticky omezuje na chýše hlavních náčelníků. Kde tedy bydlí ostatní? Konečně oba soustředné kruhy v Omarakaně stojí ve vzájemném protikladu z hlediska pohlaví: „Without over-labouring the point, the central place might be called the male portion of the village and the street that of the women."[4] Malinowski však opakovaně zdůrazňuje, že sýpky a domy svobodných lze chápat jako součást nebo rozšíření posvátného prostranství, zatímco rodinná obydlí mají podobný vztah k okružní aleji.



Obr. 8. *Plán vesnice Omarakana (podle* B. MALINOWSKÉHO)

Na Trobriandových ostrovech tedy máme složitý systém opozic mezi posvátným a profánním, syrovým a vařeným, svobodným stavem a manželstvím, mužským a ženským, středovým a okrajovým. Úloha, která se potravě syrové nebo naopak vařené připisuje u svatebních

darů – v celém Tichomoří rozlišovaných na mužské a ženské –, by v případě potřeby potvrdila společenský význam a zeměpisné rozšíření těchto skrytých představ.

Nebudeme se pouštět do tak rozsáhlého srovnávání, pouze si povšimneme podobností struktury vesnice na Trobriandových ostrovech s některými jevy zaznamenanými v Indonésii. Protiklad mezi středovým a okrajovým nebo vnitřním a vnějším nám rázem připomene rozdělení Badujů v západní části Javy na Baduje vnitřní, považované za nadřazené a posvátné, a Baduje vnější, níže postavené a profánní.[5] Možná bychom měli, jak navrhl J. M. van der Kroef,[6] srovnat tento protiklad s protikladem mezi „dárci" a „příjemci" žen v asymetrických manželských systémech jihovýchodní Asie, kde dárci vynikají nad příjemci hned ze dvou hledisek, totiž z hlediska společenské prestiže a z hlediska magické moci, což by nás možná dovedlo ještě dále, až k rozlišování dvou příbuzenství *tchang* a *piao* u Číňanů. Pojímání Badujů jako společnosti představující přechod mezi ternárním a binárním systémem by nás také mohlo dovést zpět k Omarakaně, kde nacházíme zároveň rozlišení vesnice na *dva* kruhy, rozdělené do *tří* sektorů, z nichž jeden je připisován matrilineárnímu klanu náčelníka, další náčelníkovým manželkám (tj. představitelům klanů afinních příbuzných) a poslední obyčejným lidem, dále se dělícím na druhořadé majitele vesnice a cizince, kteří nejsou majiteli. Ať je tomu jakkoliv, nemůžeme zapomínat, že dualistická struktura Badujů v současné době nefunguje na úrovni vesnice, ale určuje vztahy mezi územími, z nichž každé čítá mnoho vesnic, což by nás mělo přimět ke značné zdrženlivosti. Avšak P. E. de Josselin de Jong mohl v jiné rovině pozorování týkající se Badujů právem generalizoval. Podotýká, že protiklad vlastní Badujům připomíná další, zaznamenané na Jávě a Sumatře: protiklad mezi „příbuznými vnějšími" a „příbuznými vnitřními" (tento protiklad působí velmi „čínsky"). P. E. de Josselin de Jong tento protiklad srovnává s protikladem mezi *sídlištěm* a *odlehlými místy*, tj. mezi *kampung*, „built-up village area", a *bukit*, „outlying hill-district" u Minangkabauů:[7] jde tedy o strukturu soustřednou, ale ta je tématem předstíraného konfliktu, k němuž na vesnickém prostranství dochází mezi představiteli dvou skupin, „námořníků" na jedné straně a „vojáků" na druhé, při této příležitosti rozmístěných ve shodě se strukturou příčnou (na východě a na západě). Týž autor se nepřímo ptá, jaký je vztah mezi oběma typy struktury, když podotýká: „It would be of even more interest to know whether the contrast of *kampung* and *bukit* coincided with that of Koto-Piliang and Bodi-Tjaniago" (*tamtéž*, s. 80–81), jinak řečeno s jím postulovaným starým rozdělením Minangkabauů na dvě moiety.

Z hlediska, které jsme v této kapitole zvolili, je uvedené rozlišení ještě důležitější. Je jasné, že protiklad mezi středem vesnice a periferií přibližně odpovídá melanéské struktuře popsané výše, avšak analogie se soustřednou strukturou winnebažské vesnice je působivá, protože informátoři do svého popisu spontánně začleňují ekologické charakteristiky, které jim stejně jako v Indonésii slouží ke konceptualizování opozic: zde mezi okrajovým kruhem *tcioxucara*, obdělanou půdou (v protikladu k ní stojí postavená vesnice a ta je zase protikladem lesa, daný celek obklopujícího, viz obr. 7). Se zcela mimořádným zájmem si tedy povšimneme, že P. E. de Josselin de Jong nachází týž typ struktury u Negri-Sembilanů na Malajském poloostrově, kde dominuje protiklad mezi Pobřežím (vyšším) a Vnitrozemím (nižším), k němuž přistupuje protiklad – velmi běžný na pevnině i na ostrovech – mezi rýžovišti a palmovými háji (tedy kulturami) na jedné straně a horami a údolími (jinými slovy panenskou, neobdělanou půdou) na straně druhé.[8] Různá dělení téhož typu ostatně zná i celá Indočína.

* * *

Všichni holandští autoři hleděli zdůraznit neobvyklé kontrasty, na které jasně upozorňují tyto tak složité typy společenské organizace, pro jejichž studium je Indonésie nepochybně výsadní oblastí. Pokusme se je následovat a zmíněné kontrasty vyjádřit schematicky. Především máme některé formy dualismu, ve kterých jsme někdy s chutí objevovali zbytky starého uspořádání do moiet. Pouštět se do diskuse na toto téma je zbytečné. Pro nás je důležité, že sám tento dualismus je dvojí: jednou je zřejmě chápán jako důsledek symetrické a vyvážené dichotomie mezi sociálními skupinami, aspekty fyzického světa i mravními nebo metafyzickými atributy, tj. – zobecníme-li poněkud výše navržený pojem – jako struktura příčného typu; jindy je naopak chápán koncentricky, ale v tom případě jsou si oba póly opozice navzájem nutně nerovné z hlediska prestiže společenské nebo náboženské nebo z obou zároveň.

Naší pozornosti samozřejmě neuniká, že prvky určité struktury příčné si také mohou být navzájem nerovné. Nepochybně je tomu tak dokonce nejčastěji, protože je často označují výrazy jako vyšší a nižší,

starší a mladší, vznešený a plebejský, silný a slabý atd. U struktur příčných však tato nerovnost neexistuje vždy a v žádném případě nevyplývá z jejich povahy, prodchnuté reciprocitou. Jak jsem svého času uvedl,[9] tato nerovnost představuje tajemství, jehož vysvětlení je jedním z cílů této práce.

Jak moiety mající tytéž vzájemné povinnosti a těšící se symetrickým právům mohou být zároveň hierarchizovány? V případě soustředných struktur je nerovnost samozřejmá, protože oba prvky jsou, lze-li to tak říci, uspořádány vzhledem k témuž referenčnímu prvku – ke středu, k němuž je jeden z kruhů blízko, protože ho obsahuje, zatímco druhý je od něho vzdálen. Z tohoto prvního hlediska tedy stojíme před třemi problémy, jimiž jsou: povaha příčných struktur, povaha soustředných struktur a důvod, proč většina příčných struktur má asymetrický charakter, jenž zdánlivě odporuje jejich povaze, a staví je tedy jakoby doprostřed mezi vzácné příčné formy absolutně symetrické a struktury koncentrické, které jsou vždy asymetrické.

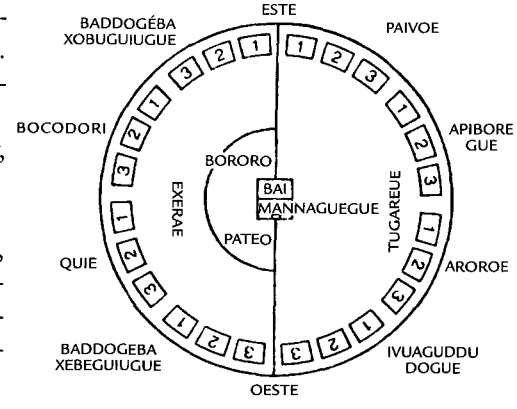
Za druhé: indonéské dualistické struktury – bez ohledu na to, jakou na sebe berou podobu, zdali příčnou, nebo soustřednou – jako by existovaly zároveň se strukturami tvořenými lichým počtem prvků, nejčastěji třemi, ale také pěti, sedmi a devíti. Jaké vztahy spojují tyto napohled neredukovatelné typy? To je problém zejména v souvislosti s pravidly uzavírání sňatku, protože sňatek bilaterální, obvykle se vyskytující u systémů s exogamními moietami, je neslučitelný se sňatkem unilaterálním, jehož častý výskyt v Indonésii se už od prací van Woudenových neustále potvrzuje. Rozlišování obou křížových sestřenic, dcery otcovy sestry a dcery matčina bratra, totiž implikuje přinejmenším tři různé skupiny a v případě dvou skupin je zcela nemožné. Přesto v Amboinu zřejmě existovaly moiety spojené s asymetrickým systémem výměn; na Jávě, Bali i jinde nacházíme pozůstatky opozic dualistického typu spojené s jinými, využívajícími 5, 7 nebo 9 kategorií. Pokud však nelze svést ty druhé na ty první, chápané v duchu příčné struktury, připouští tento problém teoretické řešení, pokud pojímáme dualismus v koncentrické podobě, protože suplementární člen připadá do středu, zatímco ty ostatní jsou symetricky rozloženy na obvodu. Jak správně pochopil profesor J. P. B. de Josselin de Jong, celý lichý systém můžeme zjednodušit na systém sudý, když ho pojímáme v podobě „protikladu mezi středem a přilehlými stranami". Existuje tedy alespoň formální souvislost mezi první a druhou skupinou problémů.

* * *

V předchozích odstavcích jsem na příkladu ze Severní Ameriky nastínil problém typologie dualistických struktur a dialektiky, která je spojuje; tuto první fázi diskuse jsem, smím-li to tak říci, doložil příklady z oblasti Melanésie a Indonésie. Nyní, když přistupujeme ke druhé fázi, bych chtěl ukázat, že k řešení daného problému se lze alespoň přiblížit, přihlédneme-li k dalšímu příkladu, který jsme tentokrát našli u jedné etnické skupiny jihoamerické: u Bororů.

Připomeňme si stručně strukturu bororské vesnice (obr. 9). Uprostřed stojí dům mužů, příbytek svobodných, místo, kde se scházejí muži ženatí, přísně zapovězené ženám. Kolem něho rozlehlá kruhová neobdělávaná plocha a v jejím středu prostranství určené k tanci, přiléhající k domu mužů. Je to prostranství s udusanou hlínou, bez porostu, vymezené kolíky. Houštím, které pokrývá zbytek vesnice, vedou cestičky k rodinným chýším na obvodu, rozloženým do kruhu na kraji lesa. Tato obydlí obývají manželské dvojice a jejich děti. Filiace je matrilineární, rezidence matrilokální. Protiklad mezi středem a obvodem je tedy také protikladem mezi muži (majiteli kolektivního domu) a ženami, majitelkami rodinných chýší na obvodu.

Jde o koncentrickou strukturu, jíž si je nativní myšlení plně vědomo. Vztah mezi středem a obvodem vyjadřuje v tomto myšlení dva protiklady, totiž protiklad mezi *mužským* a *ženským*, jak jsme právě viděli, a další, tentokrát mezi *posvátným* a *profánním*: středový celek, tvořený domem mužů a tanečním prostranstvím, je dějištěm obřadního života, kdežto obvod je vyhrazen domácím činnostem žen, jimž jejich přirozenost brání v přístupu k tajemstvím náboženství (nesmějí například přihlížet zhotovování rhombů a manipulaci s nimi, probíhajícím v domě mužů; za porušení tohoto zákazu jim hrozí trest smrti).



Obr. 9. *Plán bororské vesnice (podle otce* C. ALBISETTIHO)

Tato koncentrická struktura však existuje zároveň s několika dalšími strukturami příčného typu. Bororská vesnice je rozdělena nejprve na dvě moiety osou směřující z východu na západ a dělící osm klanů do dvou skupin po čtyřech, zjevně exogamních. Tuto osu protíná jiná, směřující na ni kolmo severojižním směrem a opět dělící osm klanů do dvou jiných skupin po čtyřech, z nichž jedné se říká „horní" a druhé „dolní" nebo - když se vesnice nachází na okraji řeky - „na horním toku" a „na dolním toku".

Toto složité uspořádání je nutné nejen v případě stálých vesnic, ale také v tábořištích narychlo zřízených na noc. V těch zaujmou ženy a děti místo v kruhu na obvodu, a to v pořadí, v němž jsou rozmístěny jednotlivé klany, zatímco mladíci uprostřed vymýtí terén zastupující dům mužů a taneční prostranství.[10]

Také indiáni na řece Vermelho mi v roce 1936 vysvětlili, že když vesnice bývaly osídleny hustěji než dnes, obydlí byla rozmístěna stejně, ale v několika soustředných kruzích místo v jednom.

Když píši tyto řádky, dozvídám se o archeologických objevech v louisianském Poverty Pointu v údolí při dolním toku Mississippi.[11]Budiž mi dovoleno v této souvislosti poněkud odbočit, protože zmíněné hopewellské město, pocházejí z počátku prvního tisíciletí před naším letopočtem, vykazuje neobvyklou podobnost s bororskou vesnicí v podobě, v jaké mohla existovat v minulosti. Jeho plán je osmiúhelníkový (vzpomeňme si na 8 bororských klanů) a obydlí jsou rozložena do 6 řad, takže celek nabývá podoby šesti soustředných osmiúhelníků. Vesnici protínaly dvě navzájem kolmé osy, jedna směřující z východu na západ a druhá ze severu na jih; jejich konce vyznačovaly mohyly v podobě ptáků,[12] z nichž byly nalezeny dvě, na severu a na západě, zatímco zbývající dvě nepochybně zničily eroze, když došlo k posunutí řečiště Arkansasu. Vezmeme-li v úvahu, že poblíž jedné z mohyl (ležící na západě) byly odhaleny stopy zpopelňování, jistě se nám přitom vybaví obě bororské „vesnice mrtvých", z nichž jedna se nachází na východním a druhá na západním konci osy moiet.

Jde tedy o typ struktury existující v Americe už od dávného starověku, jehož obdoby se v méně vzdálené minulosti vyskytovaly v Bolívii a v Peru a v době ještě nedávnější ve společenské struktuře severoamerických Siouxů a také Géů a kmenů s nimi spřízněných v Jižní Americe. Ty všechny si zaslouží naši pozornost.

* * *

Bororská vesnice v sobě skrývá ještě třetí formu dualismu, dualismus implicitní, který jsme dosud nezpozorovali a jehož výklad vyžaduje, abychom si nejprve povšimli jiného aspektu společenské struktury.

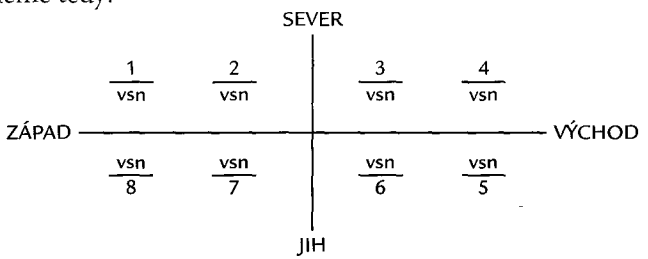
Ve vesnici jsme už odlišili strukturu soustřednou a dvě struktury příčné. Tyto různé projevy dualismu také dávají prostor struktuře triadické: každý z 8 klanů je totiž rozdělen do 3 tříd, které bych nazval vyšší, střední a nižší (v následujícím schématu označené v, s, n). Vycházeje z pozorování otce Albisettiho,[13] jsem v jiné práci[14] ukázal, že pravidlo, podle něhož příslušník vyšší třídy z jedné moiety povinně uzavírá sňatek s příslušníkem vyšší třídy z moiety druhé, příslušník střední třídy s příslušníkem střední třídy a příslušník nižší třídy s příslušníkem nižší třídy, by bororskou společnost proměňovalo ze zdánlivého systému dualistické exogamie ve skutečný systém triadické endogamie, protože bychom stáli před třemi pod-společnostmi, z nichž každou tvoří jedinci, kteří nejsou příbuzní s příslušníky obou ostatních: vyšší, střední a nižší. Konečně v téže práci zběžné srovnání bororské společnosti se společností centrálních a východních Géů - Apinayů, Sherentů a Timbirů - umožnilo pro všechny uvedené etnické skupiny postulovat společenskou organizaci téhož typu.

Jestliže bororská exogamie má charakter průvodního jevu, nemusíme se už tolik divit tomu, že podle salesiánů jedna výjimka z pravidla exogamie moiet zvýhodňuje dvě dvojice klanů jedné z moiet, které by měly výsadu ženit se mezi sebou. Zároveň však nyní můžeme odhalit třetí formu dualismu. Nechť 1, 2, 3, 4 jsou klany jedné moiety a 5, 6, 7, 8 klany moiety druhé, brané v pořadí, v němž jsou prostorově rozloženy po obvodu vesnice. Platnost pravidla exogamie je pozastavena ve prospěch klanů 1 a 2 na jedné straně a 3 a 4 na straně druhé. Musíme tedy rozlišovat 8 sousedských vztahů, ze kterých 4 manželství předepisují a 4 je vylučují, a tato nová dualistická formulace zákona exogamie vyjadřuje skutečnost právě tak dobře jako zdánlivé rozdělení na moiety:

Klanové dvojice ve vztahu sousedství	*Aliance možná* (+) *nebo vyloučena* (−)
1,2	+
2,3	−
3,4	+
4,5	+
5,6	−
6,7	−
7,8	−
8,1	+

takže celkem 4 + a 4 −.

Za těchto okolností si povšimněme, že struktura bororské vesnice se vyznačuje dvěma pozoruhodnými anomáliemi. Ta první se vztahuje k rozložení v, s, n v obou pseudoexogamních moietách. Jejich rozložení je pravidelné pouze uvnitř každé moiety, kde (podle salesiánů) po sobě následují chýše vždy po třech z každého klanu v pořadí v, s, n; v, s, n atd. Avšak pořadí, v němž po sobě tato v, s, n následují v jedné moietě, je ve vztahu inverze k pořadí, v němž po sobě následují v moietě druhé. Jinak řečeno, třídy vzhledem k moietám jsou symetrické *zrcadlově*, protože oba půlkruhy spojují na jednom konci dvě v a na druhém konci dvě n. Odhlédneme-li od zakřivení vesnice, dostaneme tedy:



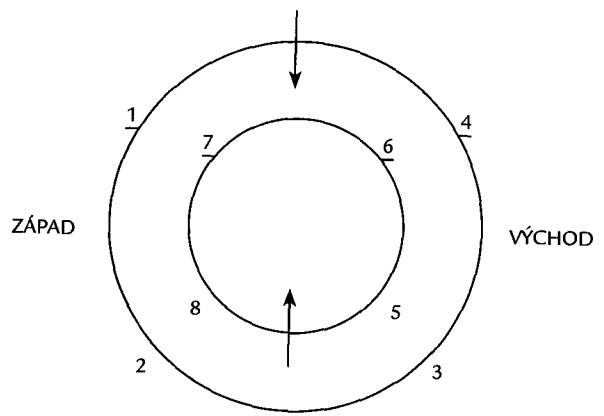
schéma, v němž číslice 1 až 8 označují klany, písmena v, s, n třídy, z nichž se skládá každý klan, vodorovná čára směřující z východu na západ osu pseudoexogamních moiet a svislá čára směřující ze severu na jih osu horní a dolní moiety.

Z tohoto pozoruhodného uspořádání zřejmě vyplývá, že indiáni svou vesnici vzdor jejímu kruhovému tvaru nechápou jako jediný objekt rozložitelný na dvě části, ale spíš jako dva rozdílné objekty ležící vedle sebe.

Přejděme nyní ke druhé anomálii. V každé moietě, 1–4 a 5–8, dva klany zaujímají privilegované postavení v tom smyslu, že ve společenské rovině představují dva velké zbožštěné kulturní hrdiny bororského panteonu, jimiž jsou Bakororo a Ituboré, strážcové západu a východu. Ve výše uvedeném schématu klany 1 a 7 zosobňují Bakororo, klany 4 a 6 Itubora. Klany 1 a 4, z nichž jeden sídlí na východě a druhý na západě, nepředstavují žádnou potíž. Proč však klan 7, a ne 8? A proč 6, nikoliv 5? Nejprve nás napadne, že klany, jimž byly tyto funkce svěřeny, musí také přiléhat k jedné z obou os, východozápadní a severojižní: klany 1 a 4 přiléhají k východozápadní ose a zaujímají místo na *obou koncích* a na *téže straně*, zatímco klany 6 a 7 přiléhají k ose severojižní a jsou umístěny na *témž konci*, ale po *obou stranách*.

Protože klany 1 a 7 jsou (ze samé své podstaty) západní a klany 4 a 6 východní, podmínce přilehlosti k ose nelze jinak vyhovět.

Budiž nám však dovoleno podotknout – se vší obezřetností, nezbytnou při tak teoretickém zacházení s empirickým problémem –, že obě uvedené anomálie vysvětluje jediná hypotéza. Stačilo by připustit, že Bororové stejně jako Winnebagové pojímají svou společenskou strukturu současně v perspektivě příčné i v perspektivě soustředné. Kdyby jedna moieta nebo obě byly chápány – ať pravidelně, nebo příležitostně – tak, že jedna by zaujímala místo ve středu a druhá na okraji, pak by mentální operace nezbytná k přechodu od takového ideálního uspořádání vesnice k uspořádání konkrétnímu implikovala: 1. otevření vnitřního kruhu na jihu a jeho přemístění na sever; 2. otevření vnějšího kruhu na severu a jeho přemístění na jih (obr. 10). Kdyby se obrátily směry, pak každá moieta by mohla dle vlastní libosti chápat sebe samu nebo tu druhou jako středovou nebo okrajovou. Tato volnost není nikterak bezvýznamná, protože moieta Cera nyní vyniká nad moietu Tugaré, zatímco mýty připomínají situaci opačnou. Kromě toho by možná nebylo přesné říkat, že Cerové se vyznačují posvátnějším charakterem než příslušníci moiety Tugaré. Ale každá moieta jako by přinejmenším měla privilegované vztahy s určitým typem posvátna, které bychom pro zjednodušení mohli u Cerů nazývat náboženským a u příslušníků moiety Tugaré magickým...



Obr. 10. *Přechod od struktury soustředné ke struktuře příčné*

* * *

Shrňme si hlavní rysy bororské společnosti. Dobrali jsme se tří, spočívajících: 1. ve více formách dualismu diametrového (příčného) typu: *a*) pseudoexogamní osa směřuje od východu na západ, *b*) zdánlivě nefunkční osa směřuje ze severu na jih, *c*) exogamní dichotomie sousedských vztahů klanů; 2. v mnohých formách dualismu typu koncentrického (protiklad mužský-ženský, svobodný stav-manželství, posvátný-profánní; konečně příčné struktury si lze představit ve formě soustředné a naopak - tento jev zde pouze vyvozujeme, ale dále jeho experimentální uskutečnění dokážeme u východních Timbirů); 3. v triadické struktuře přerozdělující všechny klany do tří endogamních tříd (z nichž každá je rozdělena na dvě exogamní moiety, takže celkem je šest tříd, stejně jako i u Timbirů najdeme šest mužských tříd).

Z dodatečné poznámky jasně vyplývá, že máme co dělat se složitostí dualistickým organizacím inherentní, jak jsme dokázali výše na základě příkladů čerpaných ze Severní Ameriky, Indonésie a Melanésie. Posvátný střed vesnice se u Bororů skládá ze tří částí. Je to dům mužů, jehož jedna polovina patří moietě Cera a druhá moietě Tugaré, protože jej protíná osa východ-západ (to dokazují jména obojích protilehlých dveří), a *bororo* čili taneční prostranství u východní strany domu mužů, kde se obnovuje jednota vesnice. To však téměř slovo za slovem odpovídá popisu baliského chrámu s jeho dvěma vnitřními dvory a dvorem vnějším, přičemž dvory vnitřní symbolizují všeobecnou dichotomii světa a dvůr vnější prostředkování mezi těmito protikladnými prvky.[15]

* * *

Společenská organizace východních Timbirů zahrnuje tyto útvary: 1. dvě matrilineární exogamní moiety, označované jako Východ a Západ, přičemž žádná z nich nemá přednost. Přesto však pravidla uzavírání sňatku přesahují prostou exogamii moiet, poněvadž všichni bratranci a sestřenice prvního stupně jsou zakázanými manželskými partnery. 2. patronymické třídy, 2 v případě žen a 3 × 2 = 6 u mužů. Fakt, že někdo je nositelem libovolného jména, vede u obou pohlaví k rozdělení do dvou skupin, z nichž jedna se nazývá *kamakra*, „ti z prostranství (ve středu) vesnice", a druhá *atukmakra*, „ti zvnějška". 3. U mužů mají patronymické třídy ještě další funkci, spočívající v jejich rozdělení do 6 skupin „z prostranství", spojených po třech do dvou moiet nazývaných Východ a Západ, neexogamních a svým složením odlišných od moiet uvedených v bodu 1. 4. Konečně 4 věkové třídy, následující vždy po 10 letech a tvořící 4 oddíly rozdělené po dvojicích po sobě následujících tříd do jiného (už čtvrtého) systému moiet, odlišných od těch předchozích a rovněž označovaných jako Východ a Západ.

Tato složitá organizace vyžaduje několik poznámek. Existují dvě pravidla filiace: matrilineární u moiet exogamních, alespoň v zásadě, protože příslušné pravidlo (zakazující sňatek mezi bratranci a sestřenicemi prvního stupně) lze z hlediska formální analýzy vykládat (nic totiž nezaručuje, že tomu tak opravdu je) jako důsledek toho, že explicitní matrilineární filiace byla proťata implicitní filiací patrilineární, tedy dvojitý systém moiet.

Druhé pravidlo filiace působí ve prospěch patronymických tříd. Jména se přenášejí z otcovy sestry na bratrovu dceru u žen a z matčina bratra na sestřina syna u mužů.

Ze čtyř vyjmenovaných systémů moiet jsou tři typu diametrového (východ a západ) a jeden koncentrického (prostranství ve středu a vnějšek). Ten slouží za vzor obecnější dichotomii:

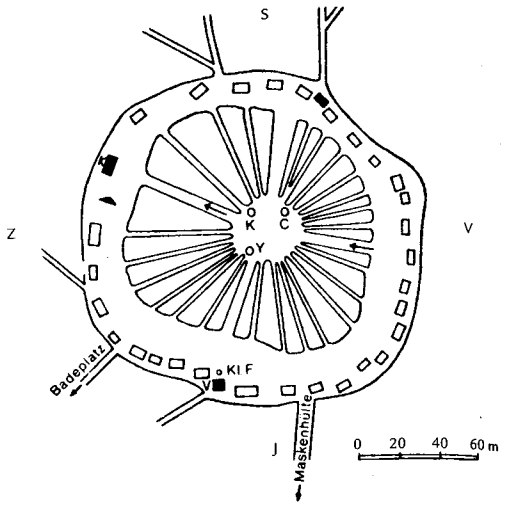
kamakra	*atukmakra*
východ	západ
slunce	měsíc
den	noc
období sucha	období dešťů
oheň	dřevo na otop
země	voda
červený	černý

Z funkcionálního hlediska systém 3 hraje určitou úlohu jen při iniciačních obřadech. Systém 1 řídí exogamii chápanou v širším slova smyslu; systémy 2 a 4 vymezují dvě sportovní a pracovní družstva, z nichž první působí v období dešťů a druhé v období sucha.

Má-li být výklad úplný, měli bychom doplnit ještě poslední skupinu mužských moiet, mající funkci čistě obřadní a omezenou na několik náboženských příležitostí.

Třebaže mezery v Nimuendajúově práci (odkud jsme všechny předchozí údaje převzali)[16] nedovolují úplnou formalizaci systému, je jasné, že v tomto labyrintu institucí najdeme základní rysy, na které chce naše pojednání upozornit, totiž především skutečnost, že paralelně existují struktury příčné a jedna struktura soustředná, a jednou

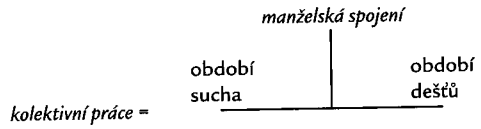
dokonce dochází k pokusu převést jeden typ ve druhý. Východ je totiž zároveň východem i středem a západ zároveň západem i obvodem. Na druhé straně, i když je pravda, že rozdělení na střed a obvod platí pro ženy stejně jako pro muže, pouze muži jsou oprávněni vytvořit šest skupin náležejících ke středu. Zarážející analogii s Melanésií představuje skutečnost, že ohniště skupin náležejících ke středu nemohou sloužit k vaření potravy, zatímco kuchyně musí být umístěny za (při některých obřadech před) obydlími na obvodu, nesporně ženskými[17] (obr. 11).



Obr. 11. *Plán vesnice kmene Timbira* (*podle* C. NIMUENDAJÚA)

Náš autor dokonce uvádí, že v období sucha probíhá obřadní činnost na „okružní aleji" (tj. v okružní aleji lemující průčelí obydlí stojících na obvodu), zatímco v období dešťů se důsledně omezuje na prostranství uprostřed.[18]

Za druhé, všechny tyto binární formy se kombinují s formami ternárními, a to dvěma různými způsoby. Moiety plní trojici funkcí, systém 1 totiž řídí sňatky, systémy 2 a 4 kolektivní práce a zábavy, podle střídání ročních dob:



Na druhé straně triáda se vyskytuje rovněž v počtu mužských skupin „náležejících k prostranství ve středu", kterých je 6 (nebo 3) na východě a 3 na západě.

Tak se dostáváme k jádru problému: jaký je vztah mezi těmito třemi typy reprezentací – dualismem diametrovým (příčným), dualismem koncentrickým (soustředným) a triádou? A jak je možné, že

to, co obvykle nazýváme „dualistickou organizací", se v mnoha případech (a možná dokonce ve všech) jeví jako velmi složitá spleť tří modelů? Zřejmě je na místě rozdělit daný problém na dva: jaký je vztah mezi dualismem a triadismem a jaký je vztah mezi oběma formami dualismu v pravém slova smyslu.

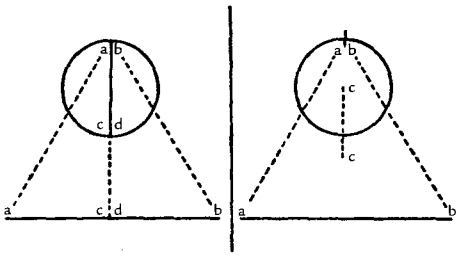
Nemám v úmyslu zabývat se zde první otázkou, protože by nás zavedla příliš daleko. Pouze uvedu, kterým směrem bude třeba hledat řešení. Stěžejní princip mého pojednání *Elementární struktury příbuzenství*[19] spočíval v rozlišení dvou typů reciprocity, které jsem pojmenoval omezená výměna a generalizovaná výměna; první z nich je možná pouze mezi skupinami po dvou, druhá je slučitelná s libovolným počtem skupin. Uvedené rozlišení mi dnes připadá naivní, protože se ještě příliš blíží klasifikacím nativním. Z logického hlediska je zároveň přiměřenější i úspornější chápat omezenou výměnu jako zvláštní případ výměny generalizované. Jestliže pozorování uvedená v tomto pojednání budou potvrzena jinými příklady, budeme možná nuceni dospět k závěru, že tento zvláštní případ se reálně vzato nikdy plně neuskutečňuje, leda formou nedokonalé racionalizace systémů neredukovatelných na dualismus, v jehož různých podobách se marně snaží vystupovat.

Jestliže toto tvrzení připustíme, byť jen jako pracovní hypotézu, vyplývá z toho, že triadismus a dualismus jsou nerozlučně spjaty, protože dualismus není nikdy chápán jakožto takový, ale pouze jako úvrať triadismu. Můžeme se tedy zabývat jinou stránkou daného problému, související s koexistencí dvou forem dualismu, diametrového (příčného) a koncentrického (soustředného). Pro odpověď nemusíme chodit daleko: koncentrický dualismus je prostředníkem mezi dualismem diametrovým a triadismem, k přechodu z jedné z těchto forem na druhou dochází právě jeho prostřednictvím.

Pokusme se najít nejjednodušší myslitelné geometrické znázornění příčného dualismu v podobě, ve které se empiricky uskutečňuje v takových vesnických strukturách, jaké jsme názorně vysvětlili. Postačí představit si plán vesnice na přímce. Příčný dualismus budou představovat dvě úsečky na přímce, z nichž každá leží v prodloužení té druhé a obě mají jeden společný konec.

Chceme-li však postupovat stejně v případě dualismu koncentrického, vše se mění: i když obvodovou kružnici můžeme převést na přímku (tentokrát souvislou, nikoliv tvořenou dvěma úsečkami), střed bude ležet vně přímky jako bod. Místo dvou úseček tedy budeme mít

přímku a bod; a protože výraznými prvky této přímky jsou oba koncové body, lze uvedené znázornění analyzovat na tři póly (obr 12).



Obr. 12. *Znázornění struktury příčné (vlevo) a struktury soustředné (vpravo) na přímce*

Mezi dualismem diametrovým a dualismem koncentrickým tedy existuje zásadní rozdíl: ten první je statický, je to dualismus, který nedokáže překonat sám sebe, jeho transformace nemohou dát vzniknout ničemu jinému než dualismu podobnému tomu, z něhož se vyšlo. Naproti tomu dualismus koncentrický je dynamický, nese v sobě skrytý triadismus; striktně řečeno, jakákoliv snaha o přechod z asymetrické triády k symetrické dyádě předpokládá koncentrický dualismus, jenž je dyadický jako jedna, ale asymetrický jako ta druhá.

Ternární povaha koncentrického dualismu vyplývá také z jiné poznámky: je to systém nesoběstačný, který se musí vždy vztahovat k okolnímu prostředí. Protiklad mezi očištěným terénem (středový kruh) a neobdělanou půdou (kruh na okraji) vyžaduje třetí prvek, křovinatý terén nebo les – tedy panenskou půdu –, který tento binární celek ohraničuje, ale zároveň je i jeho prodloužením, protože očištěný terén se má k neobdělané půdě jako neobdělaná půda k půdě panenské. Naopak v systému příčném představuje panenská půda prvek nerelevantní; moiety se definují vzájemnou opozicí a zdánlivá symetrie jejich struktury vytváří iluzi uzavřeného systému.

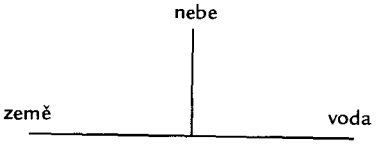
Tento výklad, jejž někteří budou nepochybně považovat za nadmíru teoretický, lze podpořit řadou pozorování.

Za prvé: u Bororů je tomu tak, jako kdyby vzhledem k ose sever-jih každá z obou moiet nevědomky používala odlišného typu projekce. Oba klany moiety Cera, představující bohy západu a východu, se skutečně nacházejí v západní a východní části vesnice. Kdyby však příslušníci moiety Tugaré uvažovali v duchu struktury koncentrické, pak projekce kruhu vesnice na přímku podle osy sever-jih by vedla ke vzniku přímky rovnoběžné s osou východ-západ, jejíž oba konce by tedy odpovídaly umístění klanů 7 a 6, z nichž jeden představuje strážce západu a druhý strážce východu (body *a* a *b* v obr. 12 vpravo).

Za druhé: znázornění koncentrického systému jako protikladu mezi *bodem* a *přímkou*[20] skvěle ilustruje jednu zvláštnost dualismu

(koncentrického i diametrového), opětovně se vyskytující v mnoha případech, totiž různorodou povahu některých symbolů sloužících k vyjádření protikladu moiet. Tyto symboly nepochybně mohou být stejnorodé, jako třeba protiklad mezi létem a zimou, zemí a vodou, nahoře a dole, vlevo a vpravo, červenou a černou (nebo jinými barvami), urozeným a neurozeným, silným a slabým, starším a mladším atd. Někdy však pozorujeme symboliku odlišnou, kde ve vzájemném protikladu stojí prvky logicky různorodé: stálost a změna, stav (nebo čin) a proces, bytí a dění, synchronie a diachronie, jednoduché a složité, jednoznačné a mnohoznačné; všechny tyto opozice bychom zřejmě mohli zahrnout do opozice jediné, totiž do opozice spojité a nespojité.

Jako první aproximace nám poslouží až příliš jednoduchý příklad (je totiž tak jednoduchý, že neodpovídá předchozí definici) – příklad už zmiňovaných Winnebagů, kde zdánlivý diametrový dualismus „nahoře" a „dole" jen nedostatečně skrývá systém o třech pólech, přičemž hořejšek představuje jeden pól, nebe, zatímco dolejšek vyžaduje póly dva, jimiž jsou země a voda.



Často také protiklad moiet vyjadřuje subtilnější dialektika. Například u Winnebagů samých úlohy přisuzované oběma moietám: válka a veřejný pořádek u příslušníků moiety dolní, mír a prostředkování u příslušníků moiety horní. To znamená, že trvalému záměru definujícímu příslušníky moiety horní odpovídá u příslušníků moiety dolní ambivalentní funkce, v jednom ohledu ochrana, ve druhém nátlak.[21] Jinde se obě moiety dělí tak, že jedna je spjata se stvořením světa a druhá s jeho udržováním, což nejsou operace téhož typu, protože jedna spadá do určitého okamžiku trvání, zatímco ta druhá je s ním koextenzivní. Protiklad mezi vařenou a syrovou potravou (právě tak jako protiklad mezi manželstvím a svobodným stavem, vyskytující se vždy souběžně s protikladem prvním), který jsme zaznamenali v Melanésii a Jižní Americe, implikuje asymetrii téhož typu mezi stavem a procesem, stálostí a změnou, identitou a transformací. Vidíme tedy, že antitéze sloužící k vyjádření dualismu spadají do dvou různých

kategorií: jedny jsou symetrické doopravdy, ty druhé jen zdánlivě; zdánlivě symetrické protiklady nejsou ničím jiným než triádami stavějícími se jako dyády, což jim umožňuje logický úskok spočívající v tom, že jako dva sourodé prvky je pojímán celek ve skutečnosti tvořený pólem a osou, což nejsou objekty téže povahy.

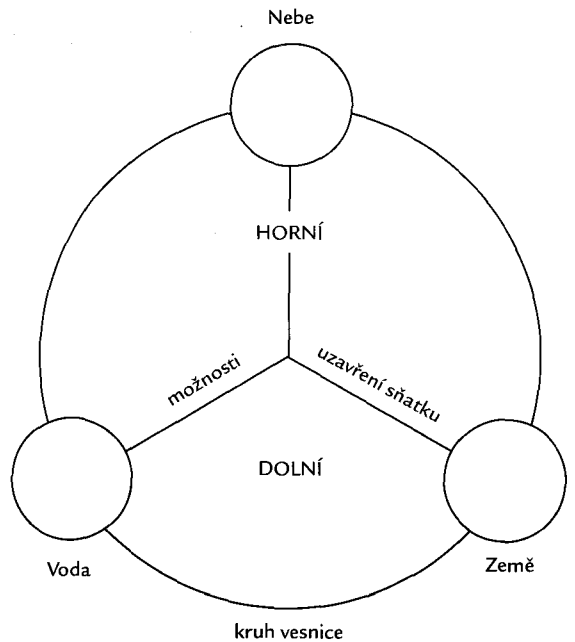
* * *

Zbývá nám absolvovat poslední etapu dokazování. Jakmile se rozhodneme tyto formy sociální organizace, obvykle popisované jako binární, pojímat jako ternární systémy, jejich anomálie mizí a všechny nyní mohou být převedeny na týž typ formalizace. Z různých příkladů probíraných v této kapitole si zvolíme jen tři; naše informace o pravidlech uzavírání sňatku u Timbirů a o tom, jak se zmíněná pravidla začleňují do mimořádně složité sociální struktury, jsou příliš zlomkovité a mnohoznačné, než aby nám dovolily formalizovat je. Případy Winnebagů a Bororů jsou jasnější; přidáme k nim model indonéský. Ještě je třeba upřesnit, že sociální struktury indonéské byly často spíše rekonstruovány než pozorovány, protože v době, kdy je bylo možné zkoumat, nacházely se ve stavu rozkladu. Zdá se, že spojení asymetrického systému manželství (preferenčního typu, s dcerou matčina bratra) a dualistické organizace bylo v Indonésii velmi rozšířeno. My je znázorňujeme zjednodušeným modelem zahrnujícím 2 moiety a 3 matrimoniální třídy; přitom se rozumí, že číslo 3 nemusí nutně odpovídat určitému empirickému údaji, ale že zastupuje libovolné číslo, pokud se ovšem toto číslo nerovná dvěma: v tom případě by se totiž manželství stávalo symetrickým a my bychom se odchýlili od podmínek hypotézy.

Jakmile toto připustíme, naše tři modely - winnebažský, indonéský a bororský - jsou formalizovatelné v následujících třech diagramech, které náleží k téže skupině a z nichž každý ilustruje všechny vlastnosti příslušného systému. Tyto tři digramy mají totožnou strukturu, sestávají totiž 1. ze skupiny tří malých kružnic, 2. ze tří uprostřed se protínajících os, a 3. z velké kružnice, avšak funkce uvedených tří prvků není v každém diagramu táž. Zkoumejme je tedy postupně.

Winnebažská vesnice zahrnuje 12 klanů rozdělených do 3 skupin, totiž do 2 skupin po 4 („země" a „voda") v moietě dolní a do jedné skupiny po 4 („nebe") v moietě horní. Průsečík tří os představuje možnosti sňatku jako funkce pravidla exogamie moiet. Velká kružnice, shodující se s obvodem vesnice, zahrnuje celek a činí z něj sídelní jednotku (obr. 13).

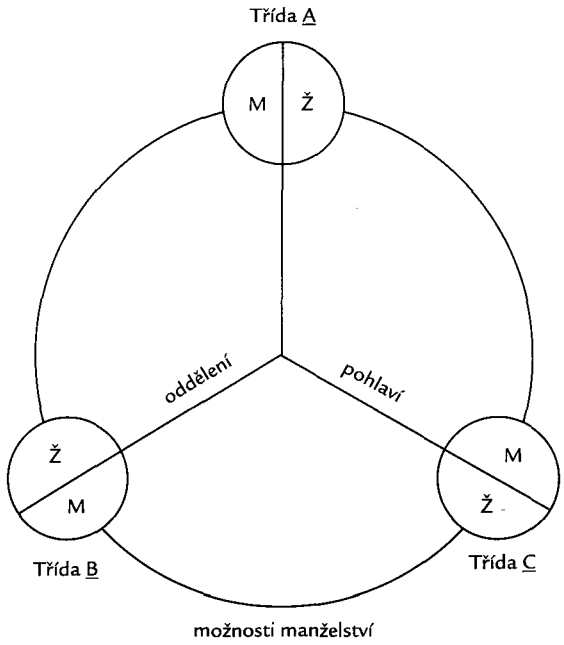
WINNEBAGOVÉ



Obr. 13. *Schéma společenské struktury Winnebagů*

Indonéský model je složitější. V tomto případě už nejde o seskupené klany, ale o matrimoniální třídy nelokalizované, tj. takové, jejichž členové mohou být rozptýleni do více vesnic. Pravidlo uzavírání asymetrického sňatku mezi těmito třídami je typu: muž A se ožení se ženou B, muž B se ženou C, muž C se ženou A, z čehož vyplývá 1. dichotomie pohlaví uvnitř každé třídy (bratr a sestra mají odlišné manželské určení); dichotomickou funkci označuje v diagramu průsečík os, rozdělující každou třídu do dvou skupin: na muže na jedné straně a ženy na druhé; 2. skutečnost, že v takovém systému rezidence není významná a velká kružnice nabývá jinou funkci: vyjadřuje možnosti sňatku mezi muži z jedné třídy a ženami ze druhé, jak se o tom můžeme snadno přesvědčit, když si prostě prohlédneme diagram (obr. 14).

INDONÉSIE

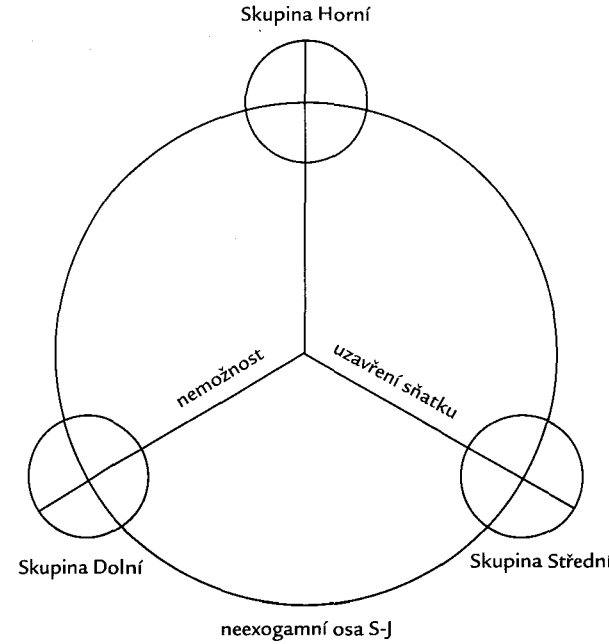


Obr. 14. *Schéma společenské struktury indonéského typu*

Zde se na okamžik zastavme. Naše formalizace indonéského modelu jasně ukazuje jednu nápadnou vlastnost asymetrického manželství. Pokud jsou nezbytné podmínky splněny – tj. pokud existují minimálně tři třídy –, objevuje se princip dualistické dichotomie, založený na opozici mužského a ženského. Tato opozice, systému inherentní, posloužila Indonésii jako vzor, podle kterého vytvořila své dualistické organizace, což podle nás vyplývá ze skutečnosti, že indonéské moiety jsou pojímány vždy jedna jako mužská a druhá jako ženská. Indonéskému myšlení zřejmě nevadilo, že v praxi může být moieta mužská nebo ženská, a přitom zahrnovat přibližně stejné množství příslušníků mužských i ženských. Avšak v jedné společnosti téhož typu (asymetrické manželství spojené s dualistickou organizací), totiž u kalifornských Miwoků, domorodci na tento problém narazili a bylo jim poněkud zatěžko jej vyřešit.

Miwocké moiety, stejně jako indonéské, vyjadřují všeobecné rozdělení věcí a bytostí do dvou kategorií. Jedné moietě se říká *kikua*

BORORové



Obr. 15. *Schéma sociální struktury Bororů*

(vody) a druhé *tunuka* (země). Třebaže všechna zvířata, rostliny a fyziografické či meteorologické jevy jsou rozděleny mezi obě moiety, mužský a ženský princip představují z této univerzální dichotomie výjimku, jako kdyby se nativní dialektika nedokázala přenést přes objektivní zjištění, že v každé moietě jsou muži i ženy. Je však významné, že tuto situaci nepovažují za samozřejmou – k jejímu vysvětlení je zapotřebí značně spletitý mýtus: „Coyote-girl and her husband told each other they would have four children, two girls and two boys... Coyote named one of the male children Tunuka and one of the female children Kikua. The other male child he named Kikua and the other female Tunuka. Coyote thus made moieties and gave people their first names."[22] Původní dvojice však nestačí; skutečným bájně eskamotérským kouskem se na počátku musí postulovat čtyři třídy (tj. implicitní rozdělení každé moiety na mužskou a ženskou), aby moiety nevyjadřovaly mj. sexuální dichotomii, jakou připustila Indonésie, avšak v rozporu s empirickou situací.

Nyní přejděme ke třetímu diagramu (obr. 15), jímž jsme formalizovali sociální strukturu Bororů na základě téhož modelu jako obě ostatní. Malé kružnice neodpovídají skupinám klanů (jak tomu bylo u Winnebagů) ani třídám (jako v Indonésii), ale *skupinám tříd*; tyto jednotky jsou na rozdíl od obou prve uvedených případů endogamní. Vzpomínáme si totiž, že pseudoexogamní moiety Bororů zahrnují po 4 klanech rozdělených do 3 tříd. V diagramu jsme seskupili všechny vyšší, všechny střední a všechny nižší. Exogamní rozdělení tedy probíhá uvnitř každé skupiny tříd podle zásady, že vyšší z jedné moiety uzavírají sňatek s vyššími z druhé moiety, střední uzavírají sňatek se středními atd. Funkcí průsečíku os je tedy vyjádřit, jaké sňatky nemůže ta která třída uzavřít.

Jakou funkci tu plní velká kružnice? Její vztah ke třem malým kružnicím (skupinám tříd) a k průsečíku os (nemožným sňatkům) nepřipouští sebemenší pochybnost: odpovídá neexogamní ose sever-jih, která v každé bororské vesnici rozděluje klany kolmo k ose pseudoexogamních moiet do dvou skupin, z nichž jedna se nazývá „horní" a druhá „dolní", případně „na horním toku" a „na dolním toku". Často jsem podotýkal, že úloha tohoto druhého rozdělení je nejasná.[23] A právem: pokud je totiž naše analýza správná, vyplyne z ní závěr – na první pohled překvapivý –, že osa sever-jih nemá žádnou jinou funkci než umožnit bororské společnosti existenci. Podívejme se pozorně na diagram: tři malé kružnice představují endogamní skupiny, pod-společnosti přetrvávající vedle sebe, aniž mezi jejich příslušníky kdy vznikne jakýkoliv příbuzenský vztah. Průsečík os neodpovídá žádnému sjednocujícímu principu, protože tím, že vyjadřuje nemožnost uzavřít sňatek, i on vyjadřuje určitou negativní hodnotu systému. Jediným sjednocujícím prvkem, jímž disponujeme, je tedy osa sever-jih, a to ještě s jistou výhradou: jestliže totiž má rezidenční význam, pak je tento význam dvojsmyslný – vztahuje se sice k vesnici, ale dělí ji na dvě rozdílné oblasti.

Uvedenou hypotézu bude jistě třeba ověřit v terénu. Před institucionální formy, jež bychom mohli nazvat formami *nulového typu*, nás však výzkum nestaví poprvé.[24] Tyto instituce zřejmě nemají žádnou jinou podstatnou vlastnost kromě té, že zavádějí předběžné podmínky existence sociálního systému, jehož jsou součástí a jemuž jejich přítomnost – sama o sobě postrádající smysl – umožňuje vyvstat jako celek. Sociologie by tak narazila na důležitý problém, se kterým se setkává i jazykověda, ale který si zřejmě neuvědomila na své vlastní

půdě. Tento problém spočívá v existenci institucí nemajících jiný smysl než dát smysl společnosti, v níž existují.

Toto téma, přesahující rámec našeho pojednání, nebudeme dále rozvíjet a vrátíme se k uvedeným třem systémům, jejichž vlastnosti lze shrnout v podobě pěti binárních opozic.

Máme před sebou třídy nebo klany. Tyto prvky jsou dány ve skupině (skupiny klanů, skupiny tříd) nebo izolovaně (třídy); pravidla aliance jsou vyjádřena kladně nebo záporně; pohlaví se rozlišují (u sňatku asymetrického) nebo splyvují (u sňatku symetrického, kde bratr a sestra sdílejí totéž manželské určení); konečně rezidence je podle zkoumaného systému buď signifikantní, nebo nesignifikantní. Tak dospějeme k této tabulce, kde znaménko + jsme náhodně přidělili prvnímu členu každé opozice a znaménko – druhé:

		Winnebagové	Indonésie	Bororové
1	třída/klan	–	+	+
2	skupina/jednotka	+	–	+
3	aliance předepsaná/ aliance zakázaná	+	±	–
4	pohlaví rozlišena/ pohlaví splývají	–	+	–
5	rezidence signifikantní/ rezidence nesignifikantní	+	–	±

Opozice číslo 3 (aliance) je v Indonésii vzhledem k asymetrickému charakteru manželství ambivalentní: pro dvě libovolné třídy je pravidlo uzavírání sňatku mezi muži *x* a ženami *y* ve vztahu inverze k pravidlu uzavírání sňatku mezi muži *y* a ženami *x*. Opozice číslo 5 (rezidence) je ambivalentní u Bororů, a to z už uvedeného důvodu: osa sever-jih implikuje společnou rezidenci, tu však zároveň vzhledem k sobě samé rozděluje.

Stačí si prohlédnout diagramy, a je zřejmé, že zvolený model v sobě spojuje binární a ternární rysy zkoumaných sociálních struktur. Také si všimneme, že nejspíš existuje určitý vztah mezi diametrovým nebo koncentrickým aspektem binárních opozic, podle povahy symbolů, s nimiž jsou spojeny. V Indonésii diametrový aspekt vyjadřuje opozici mužský/ženský, a aspekt koncentrický je tak vyhrazen komplementární opozici mezi „nahoře" a „dole" (která dodává triádu „hořejšek/střed/dolejšek"). Naopak u Bororů (a nepochybně také u Winnebagů) triáda „hořejšek/střed/dolejšek" nebo

„nebe/voda/země" přesouvá poslání vyjadřovat opozici mužský/ženský na koncentrický aspekt. Bylo by zajímavé na jiných příkladech zkoumat, zdali se tato korelace potvrdí, tj. zdali spojení koncentrického dualismu s opozicí mezi „nahoře" a „dole" s sebou vždy nese spojení dualismu diametrového s opozicí mezi mužským a ženským a naopak.

Ze všech uvedených skutečností je už jasné, že ta nejobecnější opozice (mezi strukturou binární a strukturou ternární) má v Jižní Americe a v Indonésii symetrické a navzájem inverzní uplatnění. V případě Indonésie máme systém moiet spojený s generalizovanou výměnou, tj. s asymetrickou formou exogamie. Ternární struktura tedy vymezuje skupiny afinních příbuzných, struktura binární směr pohybu mužů a směr pohybu žen. Jinak řečeno, ternární struktura se vztahuje k *třídám* a skupina binární ke *vztahům* mezi těmito třídami. Naopak v Jižní Americe (a zřejmě u všech Géů) slouží binární struktura k vymezení skupin a struktura ternární k vymezení obou směrů pohybu, tentokrát už ne mužů a žen, ale směru dovoleného nebo zakázaného oběma pohlavím bez rozdílu (výměna je totiž omezena v souladu se symetrickou formou endogamie). Zde se tedy struktura binární vztahuje k *třídám* a struktura ternární ke *vztahům*.

Závěrem poslední slovo. V tomto článku jsem se snažil ukázat, že zkoumání organizací, jež nazýváme dualistickými, odhaluje ve srovnání s platnou teorií tolik anomálií a rozporů, že by bylo v našem zájmu vzdát se této teorie a zdánlivé formy dualismu pojímat jako povrchové deformace struktur, jejichž skutečná povaha je jiná, mnohem složitější. Zmíněné anomálie přesto nikterak neunikly pozornosti autorů dualistické teorie, tj. Riverse a jeho školy. Nevadily jim, protože si dualistické společnosti představovali (právě na základě těchto anomálií) jako svébytné historické plody spojení dvou populací navzájem odlišných rasou, kulturou nebo prostě mocí. V takovémto pojetí mohly zkoumané společenské struktury být zároveň dualistické i asymetrické, a dokonce takové být musely.

Marcel Mauss a poté Radcliffe-Brown a Malinowski způsobili v etnologickém myšlení převrat, když zmíněnou historickou interpretaci nahradili jinou, psychosociologickou, založenou na pojmu reciprocity.[25] Jakmile však tyto zakladatelské osobnosti vytvořily školy, jevy spojené s asymetrií byly odsunuty do pozadí, protože do nové perspektivy příliš nezapadaly. Nerovnost moiet byla postupně chápána jako nepravidelnost systému. A co je vážnější, zjevné anomálie objevené později se zcela přehlížely. Jako tak často v historii vědy, důležitá vlastnost objektu se pozornosti badatelů zprvu jevila jako zvláštní případ; potom se báli, že získaný výsledek zpochybní, když jej podrobí přísnější zkoušce.

Teorie reciprocity není ve hře. Pro etnologické myšlení dnes spočívá na základech stejně pevných jako teorie gravitace v astronomii. Použité srovnání však s sebou nese jisté poučení: v Riversovi našla etnologie svého Galilea, v Maussovi svého Newtona. Přejme si jen, aby ve světě necitelnějším než ony nekonečné prostory, jejichž ticho děsilo Pascala, dosud fungující organizace nazývané dualistickými se dočkaly svého Einsteina ještě dřív, než pro ně - které jsou méně chráněny než planety - odbije hodina zániku.

10) GARCILASSO DE LA VEGA, *Histoire des Incas*, francouzský překlad, Paříž 1787, sv. I, s. 167; H. MASPERO, *La Chine antique*, Paříž 1927, s. 251–252.
11) C. NIMUENDAJÚ a R. H. LOWIE, *The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) od Southern Brazil*, American Anthropologist, nová řada, sv. 29, 1927, s. 578.
12) H. BALDUS, *Os Tapirapé*, Revista do Arquivo Municipal, São Paulo 1944–1946.
13) K. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlín 1897[2]; s. 581 portugalského překladu, São Paulo 1940.
14) *Tamtéž*, s. 580.
15) W. A. COOK, *The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil*, Smithsonian Miscellaneous Collection, sv. 50, Washington 1908.
16) V. FRIČ a P. RADIN, *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, Journal of the Royal Anthropological Institute, sv. 36, 1906, s. 391–392.
17) V. FRIČ a P. RADIN, *tamtéž*.
18) J. M. COOPER, *tamtéž*.
19) K. VON DEN STEINEN, *tamtéž*, s. 488.
20) C. LÉVI-STRAUSS, *On Dual Organization in South America*, America Indígena, sv. 4, Mexiko 1944; *The Tupi-Kawahib*, in: *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, sv. V, Washington 1948.

    Tuto rekonstrukci podrobila důmyslné kritice slečna de Queirozová. Připomněla několik důležitých rysů mytologie a rituálu Sherentů a naznačila, že tito indiáni žili delší dobu v savaně. Souhlasím, že zde stojíme před problémem, třebaže by bylo neopatrné interpretovat – jak to dělají Sherentové sami – některé mytické motivy, v Novém světě rozšířené od Kanady až po Peru, ve vztahu k ekonomické historii konkrétního kmene. Srov. MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ, *A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerente*, Revista de Anthropologia, sv. I, č. 2, São Paulo 1953, s. 99–108.
21) C. NIMUENDAJÚ, *The Apinayé*, The Catholic University of America Anthropological Series, č. 8, Washington 1939; C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental*, Proceedings of the 29th Congress of Americanists, New York 1949, kapitola VII tohoto výboru.
22) C. LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paříž 1948. *Tristes tropiques*, Paříž 1955 (česky *Smutné tropy*, Praha 1966).

VII

1) Uveřejněno pod tímto titulem (*Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental*) v Proceedings of the 29th Congress of Americanists, Univ. of Chicago Press 1952, *in:* Sol Tax., (ed.), *Indian Tribes of Aboriginal America*, s. 302–310.
2) Lowie však už v roce 1940 varoval před nesprávnými analogiemi s australskými systémy.
3) *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1949.
4) M. Maybury-Lewis namítá (*Kinship and Social Organization in Central Brazil*, Proceedings of the XXXIInd Congress od Americanists, Kodaň 1956), že v jazyce Sherentů se ženin bratr řekne *aikã-rie*. Jak však vyplývá z kontextu, v tomto případě nejde o zvláštní příbuzenský vztah a zvolené výrazy odpovídají podle Nimuendajúa (1942, s. 31) těm, které po narození dítěte vzešlého z manželství používají ve vzájemných stycích tchán a tchyně na straně jedné a zeť na straně druhé, tj. „dárci" a „příjemce".
5) U Bororů je však teoreticky stále možný sňatek s dcerou matčina bratra, což ukazuje, že ve srovnání nesmíme zacházet příliš daleko.
6) Roberto da Matta v nedávno uveřejněné práci (*Uma Breve Reconsideração da morfologia social apinayé*, Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, sv. III, Mnichov 1971) na základě terénního výzkumu odmítá Nimuendajúovu analýzu mechanismu *kiyé*, a dokonce i jejich reálnou existenci. K této otázce se tedy bude třeba vrátit, až budou všechny materiály shromážděné R. da Mattou uveřejněny (1974).
7) Tuto trojčlennou organizaci zaznamenal už A. Métraux u Aweikomů, byla však zpochybněna, s tím, že by byla „v Brazílii jediná". Bibliografii použitou v této kapitole najdeme v knize, z níž byla tato kapitola vyňata, nebo na konci této práce.

VIII

1) Uveřejněno pod tímto titulem (*Les Organisations dualistes existent-elles?*) v Bijdragen tot de taal-, land- en volkerkunde, Deel 112, 2e Aflevering 1956, s. 99–128 (svazek k poctě prof. J. P. B. de Josselina de Jonga).
2) PAUL RADIN, *The Winnebago Tribe*, 37th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1915–1916), Washington 1923.
3) PAUL RADIN, *The Culture of the Winnebago: as Described by Themselves*. Special Publications of Bollingen Foundation, č. 1, 1949, s. 38, č. 13.
4) B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York – Londýn 1929, sv. I, s. 10; viz též *Coral Gardens and their Magic*, Londýn 1935, sv. I, s. 32.
5) N. J. C. GEISE, *Badujs en Moslims*, Leiden 1952.
6) JUSTUS M. VAN DER KROEF, *Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society*, American Anthropologist, nová řada, sv. 56, č. 5, s. 1, 1954.
7) P. E. DE JOSSELIN DE JONG, *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden 1951, s. 79–80 a 83–84.
8) *Tamtéž*, s. 139, 165, 167.
9) C. LÉVI-STRAUSS, *Reciprocity and hierarchy*, American Anthropologist, nová řada, sv. 46, č. 2, 1944.
10) P. A. COLBACCHINI a P. C. ALBISETTI, *Os Bororos orientais*, São Paulo 1942, s. 35.
11) JAMES A. FORD, *The puzzle of Poverty Point*, Natural History, sv. 64, č. 9, New York prosinec 1955, s. 466–472.
12) Bororové věří v cyklus převtělování duší, končící převtělením v podobě ptáka.

13) P. C. ALBISETTI, *Contribuções missionarias*, Public. da Sociedade brasileira de Anthropologia e Etnologia, Rio de Janeiro 1948, č. 2, s. 8.
14) C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental* (kapitola VII této knihy).
15) J. M. VAN DER KROEF, *tamtéž*, s. 856, cituje podle SWELLENGREBEL, *Kerk en Tempel op Bali*, Haag 1948.
16) C. NIMUENDAJÚ, *The Eastern Timbira*, Univ. of California Publ. in Amer. Archeol. and Ethnology, sv. 41, 1946.
17) C. NIMUENDAJÚ, *tamtéž*, s. 42–43.
18) *Tamtéž*, s. 92.
19) *Les Structures élémentaires de la parenté*, **Paříž 1949 (nové vydání 1967).**
20) Setkal jsem se s námitkou, že struktury „koncentrického" typu lze znázornit dvěma přímkami, nikoliv přímkou a bodem. Domníval jsem se, že mohu ihned zvolit druhé znázornění, které je zjednodušením toho prvního, protože jsem už ukázal, že rozložení do soustředných kruhů je empirickým výrazem hlubšího protikladu mezi středem a obvodem. Ostatně i když se přidržíme složitější formy, binární či ternární charakter každého systému by rázem vyšel najevo.
21) Tuto opozici dvou prvků, jednoznačného a dvojznačného, nacházíme také všude v rituálu Pawneeů, viz naše pojednání *Le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines*, in *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, Serie Orientale Roma, Řím 1957.
22) „Kojotí dívka a její manžel si řekli, že budou mít čtyři děti, dvě dívky a dva chlapce... Jednomu chlapci dal Kojot jméno Tunuka a jedné dívce Kikua. Druhému chlapci dal jméno Kikua a druhé dívce Tunuka. Tak Kojot stvořil moiety a dal lidem první jména." E. W. GIFFORD, *Miwok Moieties*, Univ. of Calif. Publ. in Archaeol. and Ethnol., sv. 12, č. 4, s. 143–144.
23) C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, éd. Plon, Paříž 1955, s. 231 (s. 155 českého překladu).
24) Tak jsme před několika lety posléze definovali *mana*. Srov. C. LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in: MARCEL MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paříž 1950, s. XLI–LII.
25) Ve skutečnosti Rivers, jehož génius je dnes nedoceněn, se uchyloval k oběma typům interpretace zároveň; po Riversovi už nikdo neřekl nic, co by tento velký teoretik nepředpověděl. Co naznačuji v tomto článku, však platí, poněvadž současníci i následovníci Riversovi přiznali především autorství jeho interpretací historických a geografických, zatímco psychologickou a logickou stránku jeho učení přijali v tichosti za svou Mauss, Radcliffe-Brown a Malinowski, kteří je dále rozvinuli a dodali jim známého lesku.

IX

1) Uveřejněno pod tímto názvem (*Le Sorcier et sa magie*) v Les Temps modernes, 4. ročník, č. 41, 1949, s. 3–24.
2) W. B. CANNON, *„Voodoo" Death*, American Anthropologist, nová řada, sv. 44, 1942.
3) Jistého australského domorodce, jenž v dubnu roku 1956 umíral v důsledku takového očarování, převezli do nemocnice v Darwinu. Když ho napojili na dýchací přístroje a vyživovali sondou, postupně se uzdravil, přesvědčen, že „magie bílého člověka je mocnější". Srov. ARTHUR MORLEY, v *London Sunday Times*, 22. 4. 1956, s. 11.
4) Domníváme se, že v tomto pojednání, jehož předmět je povahy spíše psychologické než sociologické, můžeme upustit od přísného rozlišování mezi různými modalitami magických úkonů a rozličnými typy čarodějů, obvyklého v sociologii náboženství, pokud toto rozlišování není naprosto nezbytné.
5) C. LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy*, Odeon, Praha 1966, kapitola XXIX.
6) M. C. STEVENSON, *The Zuni Indians*, 23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington 1905.
7) FRANZ BOAS, *The religion of the Kwakiutl*, Columbia University Contributions to Anthropology, sv. X, New York 1930, část II, s. 1–41.
8) D. DEMETRACOPOULOU LEE, *Some Indian Texts. Dealing with the Supernatural*, The Review of Religion, květen 1941.
9) *Účinnost symbolů*, kapitola X této knihy.
10) V souvislosti se spojováním čaroděje s psychopatem, zde prováděným poněkud zjednodušujícím způsobem, jsem v důsledku případných kritik Michela Leirise upřesnil svou myšlenku ve své Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in MARCEL MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paříž 1950, s. XVIII–XXIII.

X

1) Tento článek, věnovaný Raymondu de Saussurovi, vyšel pod týmž názvem (*L'Efficacité symbolique*) v Revue de l'histoire des religions, sv. 135, č. 1, 1949, s. 5–27.
2) NILS M. HOLMER a HENRY WASSEN, *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*, Göteborg 1947.
3) E. NORDENSKIÖLD, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, edited... by HENRY WASSEN (Comparative Ethnographical Studies, 10), Göteborg 1938, s. 80 n.
4) *Tamtéž*, s. 360 n.; HOLMER a WASSEN, *tamtéž*, s. 78–79.
5) HOLMER a WASSEN, *tamtéž*, s. 38, pozn. 44.
6) E. NORDENSKIÖLD, *tamtéž*, s. 364 n.
7) NORDENSKIÖLD, *tamtéž*, s. 607–608; HOLMER a WASSEN, *tamtéž*, s. 38, pozn. 35–39.
8) Překlad *ti ipya* = „vír" působí násilně. Pro některé jihoamerické indiány „oko