

Knihovna Fakulty humanitních studií

Pátkova 5

182 00 Praha 8 - Libeň

NAHRAZA Z TRÁTY

## Průběh rituálu

Victor Turner

Computer Press, 2004. Vydání první. Všechna práva vyhrazena.

**Odpovědný redaktor:** Silvie Sanža

**Obálka:** Tomáš Tůma

**Vnitřní úprava:** Jiří Matoušek, Petr Klíma

**Překlad:** Lucie Kučerová

**Odborná korektura:** doc. PhDr. Josef Kandert, CSc.

Vydavatelství a nakladatelství Computer Press,  
nám. 28. dubna 48, 635 00 Brno, <http://knihy.cpress.cz>

ISBN 80-722-6900-3

Prodejní kód: KF0001

Vydalo nakladatelství Computer Press jako svou 1475. publikaci

© Editions ALDINE DE GRUYTER, New York,

Copyright © 1969 by Victor W. Turner. Renewed 1997 by Edith Turner.

Originally published by Aldine de Gruyter, a division of Walter de Gruyter, Inc.,  
200 Saw Mill River Road, Hawthorne, NY 10532, U.S.A.

Přeloženo z anglického originálu:

*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* by Victor Turner

## OBSAH

PŘEDMLUVA K PAPERBACKOVÉMU VYDÁNÍ V ALDINE DE GRUYTER – ROGER D. ABRAHAMS	3
PŘEDMLUVA	11
Úvod	13
<i>První kapitola</i>	
ROVINY KLASIFIKACE V RITUÁLU ŽIVOTA A SMRTI	15
Morgan a náboženství	15
Výzkum rituálu ve střední Africe	18
Předběžný terénní výzkum ndembuského rituálu	20
Isoma	23
Důvody pro vykonání Isomy	24
Průběh	25
Ndembuský výklad symbolů	26
Jméno „Isoma“	27
Maska „Mvweng’i“	28
Cíle Isomy	30
Příprava posvátného místa	31
Sbírání léčivých prostředků	33
Horký a chladný lék: jámy smrti a života	37
Bílá a červená drůbež	40
Léčebný proces	41
Klasifikační struktura: triády	45
Klasifikační struktura: dyády	46
Klasifikace vzhledem k situaci	48
Roviny klasifikací	49
Poznávací proces a bytí v rituální symbolice	49
<i>Druhá kapitola</i>	
PARADOXNÍ VZTAH DVOJČAT V NDEMBUSKÉM RITUÁLU	51
Dvojčata v příbuzenských vztazích a v životě: některé příklady z Afriky	51
Náplň ndembuského rituálu dvojčat	57
Vlastnosti rituálních symbolů	58

Knihovna Fakulty humanitních studií

Pátkova 5

182 00 Praha 8 - Libeň

NAHRAZA Z TRÁTY

## Průběh rituálu

Victor Turner

Computer Press, 2004. Vydání první. Všechna práva vyhrazena.

**Odpovědný redaktor:** Silvie Sanža

**Obálka:** Tomáš Tůma

**Vnitřní úprava:** Jiří Matoušek, Petr Klíma

**Překlad:** Lucie Kučerová

**Odborná korektura:** doc. PhDr. Josef Kandert, CSc.

Vydavatelství a nakladatelství Computer Press,  
nám. 28. dubna 48, 635 00 Brno, <http://knihy.cpress.cz>

ISBN 80-722-6900-3

Prodejní kód: KF0001

Vydalo nakladatelství Computer Press jako svou 1475. publikaci

© Editions ALDINE DE GRUYTER, New York,

Copyright © 1969 by Victor W. Turner. Renewed 1997 by Edith Turner.

Originally published by Aldine de Gruyter, a division of Walter de Gruyter, Inc.,  
200 Saw Mill River Road, Hawthorne, NY 10532, U.S.A.

Přeloženo z anglického originálu:

*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* by Victor Turner

## OBSAH

PŘEDMLUVA K PAPERBACKOVÉMU VYDÁNÍ V ALDINE DE GRUYTER – ROGER D. ABRAHAMS	3
PŘEDMLUVA	11
Úvod	13
<i>První kapitola</i>	
ROVINY KLASIFIKACE V RITUÁLU ŽIVOTA A SMRTI	15
Morgan a náboženství	15
Výzkum rituálu ve střední Africe	18
Předběžný terénní výzkum ndembuského rituálu	20
Isoma	23
Důvody pro vykonání Isomy	24
Průběh	25
Ndembuský výklad symbolů	26
Jméno „Isoma“	27
Maska „Mweng’i“	28
Cíle Isomy	30
Příprava posvátného místa	31
Sbírání léčivých prostředků	33
Horký a chladný lék: jámy smrti a života	37
Bílá a červená drůbež	40
Léčebný proces	41
Klasifikační struktura: triády	45
Klasifikační struktura: dyády	46
Klasifikace vzhledem k situaci	48
Roviny klasifikací	49
Poznávací proces a bytí v rituální symbolice	49
<i>Druhá kapitola</i>	
PARADOXNÍ VZTAH DVOJČAT V NDEMBUSKÉM RITUÁLU	51
Dvojčata v příbuzenských vztazích a v životě: některé příklady z Afriky	51
Náplň ndembuského rituálu dvojčat	57
Vlastnosti rituálních symbolů	58

## OBSAH

Obřady u pramene: shromažďování léčiv	59
Komentář	65
Obřady u pramene: potok a klenba	67
Stavba svatyně dvojčat ve vesnici	73
Plodné soupeření pohlaví	80
Žertování mezi pohlavími a mezi bratřenci a sestřenicemi	83
Soupeření mezi matrilineárním rodokmenem a principem patrilocality o příslušnost do místa bydliště	84
Existence dvojčat jako mystérium a absurdita	86
Ndembuský pohled na Wubwang'u	87
Komentář	89
Skákání se šípem	90
Komentář	91
Závěr	92

*Třetí kapitola***LIMINARITA A COMMUNITAS 95**

Forma a rysy rituálů přechodu	95
Liminarita	96
Communitas	97
Dialektika vývojového cyklu	98
Liminarita obřadu uvedení do funkce	98
Rysy liminárních bytostí	102
Liminarita v protikladu k systému pozic	105
Mystické nebezpečí a moc slabých	107
Miléniová hnutí	110
Hippies, communitas a moc slabých	111
Struktura a communitas ve společnostech založených na příbuzenských systémech	111
Liminarita, nízké postavení a communitas	122

*Čtvrtá kapitola***COMMUNITAS: MODEL A VÝVOJ 129**

Formy communitas	129
Ideologická a spontánní communitas	131
Chudoba františkánů a communitas	137
Communitas a symbolické myšlení	137
František a trvalá liminarita	141

## OBSAH

Spirituálové a konventuálové: konceptualizace a struktura	143
Dominium a usus	145
Apokalyptická communitas	147
Sahadžijské hnutí v Bengálsku	149
Básníci náboženství: Čaitanja a František	149
Rozkol mezi stoupenci oddanosti a konzervatismu	152
Paralely mezi sahadžijou a františkány	154
Rádha, moje paní chudoba a communitas	156
Bob Dylan a Báulové	157

*Pátá kapitola***POKORA A HIERARCHIE: LIMINARITA ZVÝŠENÍ A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU 159**

Rituály zvýšení a převrácení statusu	159
Rituály životních krizí a kalendářní rituály	161
Zvýšení statusu	162
Převrácení statusu; funkce maskování	164
Communitas a struktura v rituálech převrácení statusu	168
Ašantský obřad Apo	169
Samhain, Dušičky a Den všech svatých	172
Pohlaví, převrácení statusu a communitas	173
Převrácení statusu během „svátku lásky“ na indickém venkově	175
Náboženství pokory a převrácení statusu	177
Převrácení statusu v jihoafrickém separatismu	178
Pseudohierarchie v melanéském miléniovém hnutí	179
Některé moderní příklady převrácení a pseudohierarchie	181
Náboženství pokory s vysoce postavenými zakladateli	183
Buddha	184
Gándhí	185
Křesťanští vůdci	186
Tolstoj	186
Některé problémy spjaté se zvýšením a převrácením statusu	187
<b>BIBLIOGRAFIE 191</b>	

## PRŮBĚH RITUÁLU

Turner ještě dále. Postupuje stejně jako dříve. Předkládá provedený výzkum i podnětné bádání a úspěšně tak pokračuje v duchu Morganova přístupu a předává ho dál.

Stejně jako v předchozích letech byla návštěva profesora Turnera příležitostí k neformálním setkáním rozličných seskupení učitelů a studentů. Všichni, kdo se jich zúčastnili, budou s potěšením vzpomínat na to, jak profesor Turner během svého pobytu obohatil život katedry. Jeho původní přednášky, na kterých je založena tato kniha, byly předneseny na Rochesterské univerzitě od 5. do 14. dubna roku 1966.

ALFRED HARRIS  
*katedra antropologie  
Rochesterská univerzita*

## ÚVOD

Rostoucí skupinu lektorů Morganových přednášek musí dozajista hřát u srdce vzpomínka na dny strávené na Rochesterské univerzitě, kdy je královsky hostil profesor Alfred Harris s manželkou a přivětivými kolegy a kdy s nimi diskutovali a (někdy) i bojovali studenti živí a bystří, jak jen by si člověk v jarní den mohl přát. Jsem velice vděčný studentům i učitelům za mnoho podnětných návrhů, které jsem zahrnul do této knihy.

Tři ze čtyř Morganových přednášek tvoří první tři kapitoly této knihy. Na místo poslední přednášky, která by spíše patřila do monografie o symbolice ndembuského loveckého rituálu, již připravuji, jsem přidal dvě další kapitoly. Zabývají se především pojmy „liminarita“ a „communitas“, jež se poprvé objevují ve třetí kapitole. Tato kniha je rozdělena na dvě hlavní části. První pojednává především o symbolické struktuře ndembuského rituálu a sémantice této struktury. Druhá část začínající někde v polovině třetí kapitoly chce prozkoumat některé ze sociálních, spíše než symbolických, vlastností prahové fáze rituálu. Zvláštní pozornost je věnována „mimostруктурální“ nebo „metastrukturální“ modalitě společenských vztahů, kterou nazývám „communitas“, a dále zkoumám zdůrazňované souvislosti mezi communitas, postavením mimo strukturu a strukturální podřízeností mimo antropologii – v literatuře, politické filozofii a složitých „univerzalistic-kých“ náboženstvích.

Zesnulému profesoru Allanu Holmbergovi, tehdy vedoucímu katedry antropologie na Cornellu bych chtěl poděkovat za to, že mi ubral hodiny, když jsem psal Morganovy přednášky a také děkuji

svému příteli Berndu Lambertovi, že po tuto dobu převzal značnou část z mých kurzů.

Morganovy přednášky jsem upravil a dodatečné kapitoly napsal, když jsem byl členem Společnosti pro humanitní vědy na Cornellově univerzitě. Chtěl byl poděkovat profesorovi Maxi Blackovi, jejímu řediteli, a hodnostářům společnosti za příležitost, kterou mi poskytli, když mě nezatěžovali učením a administrativními povinnostmi, abych mohl rozvinout své myšlenky v poslední Morganově přednášce. Jiskřivý a přesto střízlivý styl uvažování profesora Blacka a jeho důvtip, laskavost a kouzlo byly tím nejlepším na tomto spolku. Významné také bylo, že jsem pod záštitou společnosti mohl pořádat mezidisciplinární seminář se studenty všech ročníků z různých kateder, ve kterém jsme se zabývali rozličnými otázkami „prahu, přechodů a okrajů“ v rituálu, mýtu, literatuře, politice a utopických systémech. Některé ze závěrů tohoto semináře měly vliv na poslední dvě kapitoly této knihy, jiné přinesou své plody později. Mé nejvřelejší díky patří všem účastníkům semináře za jejich kritické a tvořivé příspěvky.

Za oddanou a zručnou pomoc během různých fází tohoto podniku bych chtěl poděkovat sekretářkám Carolyn Pfohlové, Michaeline Culverové a Helen Mattové z kanceláře katedry antropologie a Olze Vranové a Betty Tamminenové ze Společnosti pro humanitní vědy.

Jako vždy bych se neobešel bez pomoci a podpory své manželky, která mi dodávala odvahy a byla mou redaktorkou.

VICTOR W. TURNER  
květen 1968

## ROVINY KLASIFIKACE V RITUÁLU ŽIVOTA A SMRTI

### MORGAN A NÁBOŽENSTVÍ

Je nutno říci, že pro mne, stejně jako pro mnoho ostatních, byl Henry Lewis Morgan vůdčím vzorem mých studentských let. Vše, co napsal, neslo známky zaníceného a přesto jasného ducha. Když jsem se ale rozhodl zapojit do přednášek H. L. Morgana v roce 1966, ihned jsem si uvědomil jednu závažnou a snad i ochromující nevýhodu. Navzdory tomu, že Morgan věrně zaznamenal mnoho náboženských obřadů, zřetelně neměl chuť věnovat studiu náboženství stejně pronikavou pozornost, s jakou se zabýval příbuzenskými svazky a politikou. Způsoby náboženské víry a jednání jsou ale hlavním předmětem mých referátů. Morganův postoj jasně dokumentují dva citáty. První pochází z jeho vlivného klasického díla *Pravěká společnost*: „Otázka vzniku a vývoje náboženských idejí je spjata s tak základními potížemi, že asi nikdy nebude možno podat tu dokonale vyhovující výklad. Náboženství souvisí tak široce s představivostí a emocionální přirozeností člověka, a v důsledku toho se zakládá na tak nejistých vědomostech, že všechna primitivní náboženství jsou bizarní a do jisté míry nepochopitelná.“<sup>1</sup> Tím druhým citátem je pasáž z vědecké studie Merla H. Deardorffa o náboženství indiána jménem Krásné Jezero. Morganovo podání synkretického evangelia Krásného Jezera v knize *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* bylo založeno na souboru

<sup>1</sup> Henry Lewis Morgan, *Ancient society* (Chicago: Charles H. Kerr, 1877), s. 5, [čes. *Pravěká společnost neboli průzkumy o průběhu lidského pokroku od divočství přes barbarství k civilizaci*, přel. Jarošlav Hornát a Václav Šolc (Praha: Československá akademie věd, 1954), s. 45, upraveno].

poznámek, které zapsal mladý Ely S. Parker (indián z kmene Seneka, jenž se později stal ministrem obrany ve vládě generála Ulyssese S. Granta). Tyto poznámky se skládaly z textů a překladů vyprávění evangelia vnukem Krásného Jezera v Tonawandě. Podle Deardorffa: „Morgan věrně sledoval Elyho poznámky, když líčil, co prorokův vnuk Jimmy Johnson řekl, ale od Elyho komentářů k evangeliu a doprovodných obřadů uhýbal pryč.“<sup>2</sup>

Z korespondence mezi Morganem a Parkerem je patrné, že kdyby Morgan Elymu naslouchal pozorněji, mohla se jeho kniha vyhnout všeobecné kritice Seneků, kteří ji četli: „To, co říká, není vlastně špatně, ale není to ani správně. Ve skutečnosti tomu, o čem mluví, nerozumí.“ Jak tito Senekové „opravdu“ mysleli své zvláštní výroky, které se zdají být určeny Morganově zpracování náboženských, spíše než politických, prvků irokézské kultury? Podle mě senecké komentáře souvisejí s Morganovou nedůvěrou k „představitosti a emocionální přirozenosti člověka“, s jeho nechotou připustit, že náboženství má významný racionální aspekt, a s jeho přesvědčením, že to, co se vysoce „vyvinutému“ vědomí učence z 19. století jeví jako „bizarní“, musí být *ipso facto* z velké části „nepochopitelné“. Prozrazují také, že nebyl ochoten či snad schopen empaticky zkoumat irokézský náboženský život, nepokoušel se zachytit a ukázat to, co Charles Hockett nazval „pohledem zevnitř“ na jinou kulturu. Takový pohled by nejspíš mohl objasnit mnoho zdánlivě prazvláštních složek a vzájemných vztahů. Morganovi by bývalo prospělo, kdyby se zamyslel nad tím, co mu Bachofen napsal v dopise: „Němečtí vědci ... chtějí vysvětlit pravěk jeho posuzováním podle všeobecných představ naší doby. Vidí jenom sebe ve tvorbách minulosti. ... Vniknout do duchovní struktury, odlišné od naší vlastní, je velikým úkolem.“<sup>3</sup> K této poznámce profesor Evans-Pritchard dodal, že „je to vskutku odvážný počín, obzvláště pokud se zabýváme tak těžkými předměty jako je primitivní magie a náboženství, protože při interpretaci myšlení jednodušších národů je velice snadné přenést naše vlastní myšlenky do jejich uvažování.“<sup>4</sup> Chtěl

<sup>2</sup> Merle H. Deardorff, „Handsome Lake“, in William N. Fenton (red.), *Symposium of local diversity in Iroquois* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1951), s. 98; viz též William N. Fenton, *Tonawanda longhouse ceremonies: ninety years after Lewis Henry Morgan* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Paper No. 15, 1941), s. 151-157.

<sup>3</sup> Carl Resek, *Lewis Henry Morgan, American Scholar* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s. 136, [čes. J. J. Bachofen, *Dopisy Johana Jakoba Bachofena L. H. Morganovi* in Lewis Henry Morgan, *Pravěká společnost*, přel. Jaroslav Hornát a Václav Šolc (Praha: Československá akademie věd, 1954), s. 461].

<sup>4</sup> Edward E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), s. 109.

bych jako výtku dodat, že neexistují „jednodušší“ národy, pouze národy, které mají jednodušší technologie než my. „Představitost“ a „emocionální přirozenost člověka“ jsou velice bohaté a složité. Ukázat, jak moc bohatý a složitý může rituál určitého kmene být, bude součástí mého úkolu. Není také zcela přesné hovořit o „odlišné struktuře myšlení“. Jedná se totiž o tytéž poznávací struktury, které ale vyjadřují vysoce rozdílné aspekty kulturní zkušenosti.

Díky rozvoji nezaújaté hlubinné psychologie na jedné straně a profesionální antropologické práce v terénu na straně druhé jsme se na mnoho výtvorů toho, co Morgan nazývá „představitostí a emocionální přirozeností člověka“, začali dívat uctivě a pozorně a začali jsme je zkoumat precizně a vědecky. V představách neurotiků, v dvojznačnosti snových obrazů, ve vtípech a slovních hříčkách a v záhadných výrocih psychotiků našel Freud klíč ke struktuře duše normálního člověka. Při zkoumání mýtů a rituálů předliterárních společností Lévi-Strauss odhalil, jak tvrdí, v jejich základní myšlenkové struktuře vlastnosti podobné charakteristikám systémů moderních filozofů. Od dob H. L. Morgana nespočtu dalších dokonale racionalistických učenců a vědců stálo za to věnovat desetiletí svého profesionálního života zkoumání náboženství. Pro příklad stačí uvést Tylora, Robertsona-Smithe, Frazera, Herberta Spencera, Durkheima, Mause, Lévy-Bruhla, Huberta, Hertze, van Gennepa, Wundta, a Maxe Webera. Terénní antropologové včetně Boase, Lowieho, Malinovského, Radcliffa-Browna, Griaula, Dieterlena a spousty jejich současníků a následovníků vykonali obrovský kus práce na poli předliterárního rituálu, přičemž prováděli pečlivě a náročné studie stovek rituálních představení a s láskyplnou starostlivostí zaznamenávali texty mýtů a modliteb v místních jazycích od náboženských specialistů.

Většina těchto myslitelů zaujala implicitně teologické stanovisko, když se pokoušela vysvětlit nebo bagatelizovat náboženské jevy tím, že v nich spatřovala produkty vzniklé z psychologických a sociologických příčin rozmanitých a snad i protichůdných povah a odmítala jim přiznat nadlidský původ. Nikdo z nich ale nepopíral krajní důležitost systémů náboženských věr a jednání při udržování sociálních a duševních struktur člověka i jejich radikálních proměnách. Čtenáři se možná uleví, když uslyší, že nemám v úmyslu stát se dalším jménem ve výčtu teologických přístupů, ale budu se podle možností snažit věnovat empirickému výzkumu aspektů náboženství, obzvláště se pokusím objasnit vlastnosti afrického rituálu. S hlubokou úctou

k Morganově učenosti a v rámci své disciplíny se s obavami a třesoucíma rukama pokusím obstát vůči jeho neurčité výzvě příštím generacím a dokázat, že moderní antropologové, kteří pracují s těmi nejlepšími myšlenkovými nástroji, jež jim byly odkázány, mohou objasnit mnohé záhadné náboženské jevy v předliterárních společnostech.

### VÝZKUM RITUÁLU VE STŘEDNÍ AFRICE

Začneme tím, že se blíže podíváme na některá rituální představení kmene, který jsem dva a půl roku studoval v terénu, kmene Ndembu v severozápadní Zambii. Stejně jako Morganovi Irokézové je společnost Ndembuů matrilinéární. Kombinuje zemědělství, kde hlavním nástrojem je motyka, s lovem, přičemž lovu přikládá značný rituální význam. Ndembuové patří ke skupině východo- a středoafričských kultur, které spojují umění, především obdivuhodně zručné dřevorezby, plastiky a figurky, s propracovanou rituální symbolikou. U mnoha z těchto národů se vyskytují iniciační rituály, jejichž součástí jsou dlouhá období, kdy jsou ti, co jsou zasvěcováni do ezoterických nauk, odloučení v buši, a které se často pojí s přítomností maskovaných tanečníků, již představují duchy předků nebo božstva. Pro Ndembuy, stejně jako pro jejich severní a západní sousedy, kmeny Lunda z Kantangy, Luvale, Čokwe a Lučazi, má rituál veliký význam. Oproti tomu se zdá, že jejich východní sousedé, Kaonde, Lamba a Ila, sice provádějí mnoho rituálů, ale mají méně jednotlivých druhů obřadů, chudší symboliku a neprovozují obřady týkající se obřizky chlapců. Rozličné náboženské činnosti jsou u nich méně jasně provázány.

Když jsem začal zkoumat Ndembuy, pracoval jsem v souladu s tradicí vytvořenou mými předchůdci zaměstnanými Rhodesovým a Livingstonovým institutem pro sociologický výzkum, nacházejícím se v Lusace, administrativním centru Severní Rhodesie (nyní Zambie). Byl to první výzkumný institut založený v Britské Africe (r. 1938) a původně měl sloužit jako středisko, kde otázka vytvoření trvalých a uspokojivých vztahů mezi domorodci a přistěhovanci mohla případně být zvláštním předmětem studia. Za ředitelů Godfreyho Wilsona a Maxe Gluckmana a později Elizabeth Colsonové a Clyda Mitchella výzkumní úředníci institutu provedli terénní studie kmenových politických a soudních systémů, sňatků a rodinných vztahů, aspektů urbanizace a migrace za prací, kmenových ekologických a ekonomických

ských systémů a srovnávací výzkumy stavby vesnic. Velmi také pokročili se zakreslováním do map a roztřídili všechny kmeny tehdejší Severní Rhodesie do šesti skupin podle systémů jejich rodokmenů. Jak napsala Lucy Mairová, Rhodesův a Livingstonův institut, stejně jako ostatní výzkumné instituty v Britské Africe, nepřispěl k vytváření politiky tím, že by „předepisoval, co se má v určitých situacích dělat“, ale přinesl to, že „určité situace analyzoval, takže lidé vytvářející politiku se (mohli) lépe orientovat v tom, s jakými silami a vlivy mají v určité chvíli co do činění“.<sup>5</sup>

Když jsem začal svůj terénní výzkum, měl rituál mezi těmito „silami a vlivy“ spíše bezvýznamné místo. Vědci z Rhodesova a Livingstonova institutu se nikdy o rituál moc nezajímali. Profesor Raymond Apthorpe poukázal na to, že z devadesáti devíti publikací zabývajících se různými aspekty života v Africe, které za posledních třicet let institut vydal, o rituálu pojednávaly pouze tři.<sup>6</sup> Dokonce ještě dnes, po pěti letech, si jenom čtyři z jednatřiceti Rhodesových a Livingstonových referátů, krátkých monografií o stránkách života kmenů ve střední Africe, zvolily za hlavní téma rituál, z čehož dva příspěvky jsem psal já. Je zřejmé, že Morganův přístup k „primitivním náboženstvím“ je na mnoha místech stále běžný. Přesto se první ředitel institutu, Godfrey Wilson, o studium afrických rituálů živě zajímal. Jeho manželka, Monica Wilsonová, se kterou jsem prováděl intenzivní terénní výzkum náboženství kmene Ňakjusa v Tanzanii a jež sama publikovala skvělé studie rituálu, napsala přílehlavá slova: „Rituály odhalují hodnoty na jejich nejhlubší úrovni ... člověk v rituálu vyjadřuje svoje nejdůležitější pohnutky, a protože výrazové formy podléhají konvencím a jsou závazné, jsou zjevované hodnoty hodnotami skupiny. Ve studiu rituálu spatřuji klíč k porozumění společností člověka.“<sup>7</sup>

Pokud je, jak věřím, názor M. Wilsonové správný, výzkum kmenových rituálů by jistě byl v souladu s původním cílem institutu zkoumat „otázku vytvoření trvalých a uspokojivých vztahů mezi domorodci a přistěhovanci“, protože „uspokojivé vztahy“ závisely

<sup>5</sup> Lucy Mair, „The social sciences in Africa south of Sahara: the British contribution“ (Human Organization, vol. 19, no. 3, 1960), s. 98–106.

<sup>6</sup> Raymond Apthorpe, Úvod k C. M. N. White, *Elements in Luwale beliefs a rituals* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 32, 1961), s. ix.

<sup>7</sup> Monica Wilson, „Nyakyusa ritual and symbolism“ (*American Anthropologist*, vol. 56, no. 2, 1954), s. 241.

na vzájemném porozumění. Oproti tomu zaujímá studium náboženství významné místo mezi činnostmi výzkumných institutů ve východní a západní Africe, obzvláště v obdobích před a po získání politické nezávislosti. Ve společenských vědách podle mě obecně dochází k tomu, že způsoby náboženské víry a jednání jsou považovány za něco více než za „bizarní“ odrazy nebo za vyjádření hospodářských, politických a společenských vztahů. Začínají být považovány za rozhodující vodítka k pochopení toho, co si lidé o těchto vztazích myslí, jaké k nim mají pocity a také k porozumění přírodnímu a sociálnímu prostředí, ve kterém tyto rituály probíhají.

### PŘEDBĚŽNÝ TERÉNNÍ VÝZKUM NDEMBUSKÉHO RITUÁLU

„Nedostatkem hudebního sluchu v otázkách náboženství“<sup>8</sup> běžným u humanitních vědců mé generace jsem se zabýval proto, abych zdůraznil, že jsem zpočátku váhal, jestli mám sbírat údaje o rituálu. Během prvních devíti měsíců v terénu jsem nashromáždil značné množství údajů o příbuzenských vztazích, struktuře vesnice, sňatcích a rozvodech, rozpočtech rodin a jednotlivců, o politice kmene a vesnice a o zemědělském cyklu. Zaplnil jsem své sešity rodokmeny, zakreslil jsem plánky chýší ve vesnici a sesbíral jsem podklady pro sčítání lidu, pídil jsem se po neobvyklých a bezděčných výrazech pro příbuzenské vztahy. Se znepokojením jsem ale cítil, že se stále zvenčí snažím nahlédnout dovnitř, a to i potom, co jsem uspokojivě ovládl jazyk kmene. Neustále jsem totiž v blízkosti svého tábora slyšel dunění rituálních bubnů a lidé, které jsem znal, se často zvedli a odešli, aby strávili několik dní účastí na rituálech exotických jmen jako *Nkula*, *Wubwang'u* a *Wubinda*. Nakonec jsem si byl nucen připustit, že pokud chci zjistit, o co doopravdy jde v jakékoli součásti ndembuské kultury, budu muset překonat svoje předsudky vůči rituálu a budu ho muset začít zkoumat.

Je pravda, že mě hned na začátku mého pobytu Ndembuové pozvali, abych se zúčastnil častých obřadů dospívajících dívek (*Nkang'a*), které jsem se potom snažil co nejpřesněji popsat. Ale pozorovat lidi, jak v průběhu rituálu provádějí stylizovaná gesta a zpívají záhadné písně, je jedna věc, a pochopit, co pro ně pohyby a slova znamenají, je věc druhá. Abych tomu dokázal porozumět, sáhl jsem nejprve po Oblast-

<sup>8</sup> Tento výraz pro sebe užíval celkem bezdůvodně Max Weber.

ních zápisech (District Notebook), souboru nahodilých poznámek úředníků koloniální správy o událostech a obyčejích, které je zaujaly. Zde jsem našel krátké zprávy o ndembuské víře v Nejvyššího Boha a duchy předků a o různých druhích obřadů. Jednalo se zčásti o záznamy svědků obřadů, ale většinou se zprávy zakládaly na vyprávění místních ndembuských vládních zaměstnanců, např. poslů a úředníků. V každém případě mi neposkytly uspokojivé vysvětlení dlouhých a složitých rituálů puberty, které jsem zhlédl, i když jsem z nich získal předběžné informace o rituálech, jež jsem ještě neviděl.

Jako další krok jsem zahájil rozhovory s obzvláště schopným náčelníkem jménem Ikelenge, který mluvil dobře anglicky. Náčelník Ikelenge ihned pochopil, o co mi jde, a poskytl mi seznam hlavních ndembuských rituálů spolu s krátkým popisem jejich hlavních rysů. Brzy jsem zjistil, že Ndembuům nijak nevadí, když se cizinec zajímá o systém jejich rituálů, a že klidně na obřad pustí kohokoli, kdo bere jejich víru vážně. Zanedlouho mě náčelník Ikelenge pozval, abych se podíval na rituál *Wujang'a*, který patří ke kultu lovu puškami. Zde jsem si uvědomil, že přinejmenším jeden z komplexů hospodářské činnosti, jmenovitě lov, lze stěžejně pochopit bez znalosti výrazových prostředků, které se s ním pojí. Nahromaděním symbolů označujících loveckou sílu a mužnost mi poskytlo vzhled do několika rysů ndembuského společenského uspořádání. Především jsem pochopil, proč se v matrilinéární společnosti, kde je strukturální kontinuita udržována skrze ženy, současně klade důraz na příbuzenská pouta mezi muži. Nechci zatím rozebírat problém ritualizace rolí podle pohlaví, zatím bych chtěl poukázat na to, že určité pravidelnosti, která vyplynula z analýzy číselných údajů, např. rodokmenů vesnice, sčítání lidu, následnictví v úřadech a dědictví majetku, bylo možno porozumět teprve ve světle hodnot ztělesněných a vyjádřených symboly při provádění rituálu.

Pomoc, kterou mi náčelník Ikelenge mohl poskytnout, však měla své hranice. V prvé řadě mu jeho postavení a z toho plynoucí povinnosti bránily na dlouho opustit hlavní vesnici. Také jeho politicky důležité vztahy s místní misijní stanicí byly příliš křehké, a klepy se tu rychle šířily, než aby si mohl dovolit příliš často navštěvovat pohanské obřady. Navíc se z mé práce rychle stával mikrosociologický výzkum běhu života ve vesnici. Z náčelníkova hlavního sídla jsem se přestěhoval mezi obyčejné vesničany. Ti časem více méně přijali mou rodinu za součást místního společenství. Začali jsme vnímat význam rituálu



v životě Ndembuů a zároveň se nám otevřel pohled na mnohé aspekty ndembuské kultury, které pro nás dříve byly kvůli našim teoretickým klapkám na očích neviditelné. Jak řekl Nadel, fakta se mění v závislosti na teoriích a nová fakta tvoří nové teorie.

Zhruba ve stejné době jsem četl druhý referát Rhodesova a Livingstonova institutu (*The Study of African Society* od Godfreyho a Monicy Wilsonových), který se připravoval do tisku. Zde se psalo, že v mnoha afrických společnostech, kde je rituál stále živý, existuje mnoho náboženských odborníků, kteří jsou připraveni nabídnout jeho výklad.<sup>9</sup> Později Monica Wilsonová napsala, že „veškerým analýzám, které se nezakládají na překladu symbolů používaných lidmi té určité kultury, nelze plně důvěřovat“.<sup>10</sup> Začal jsem tedy vyhledávat odborníky na ndembuský rituál, abych zaznamenal jejich výklad obřadů, jež jsem viděl.

Bezpochyby nám vstup na rituální přestavení a přístup k exegezi usnadnilo to, že jsme jako většina antropologů rozdávali léky, ošetřovali rány a v případě mé ženy (dcery lékaře, v těchto záležitostech odvážnější než já) i injekčně podávali sérum proti hadímu uštknutí. Vzhledem k tomu, že rituály ndembuského kultu bývají často prováděny kvůli nemocným, a protože si Ndembuové myslí, že evropské léky mají podobné, i když lepší, mystické účinky jako jejich vlastní, léčitelé se na nás dívali jako na kolegy a naši účast na svých obřadech vítali.

Vzpomněl jsem si, že Livingstone ve svých *Missionary Travels* náhorně předvedl, jak je důležité, aby se badatel o stavu pacientů radil s místním léčitelem, protože tím si vytváří dobré vztahy s vlivnou vrstvou středoafriického obyvatelstva. Následovali jsme jeho příkladu. To bylo nejspíš jedním z důvodů, že jsme se směli zúčastnit ezoterických stupňů několika rituálů a získat, jak jsme si ověřili, značně spolehlivé výklady symbolů v nich používaných. Slovem „spolehlivé“ mám samozřejmě na mysli to, že výklady různých lidí spolu navzájem souhlasily. Dalo by se dokonce říci, že spíše než o volná spojení a subjektivní pohledy jednotlivců se jednalo o součást normalizované hermeneutiky ndembuské kultury. Sbírali jsme také výklady Ndembuů

<sup>9</sup> Godfrey Wilson a Monica Wilson, *The study of African society* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 2, 1939).

<sup>10</sup> Monica Wilson, *Rituals of kinship among the Nyakyusa* (London: Oxford University Press, 1957), s. 6.

laiků nebo odborníků na jiný rituál, než o který právě šlo. Většina Ndembuů, mužů i žen, patří alespoň k jednomu kultovnímu sdružení, proto nebylo snadné najít staršího člověka, který by nebyl „zasvěcený“ do tajného vědění více než jednoho kultu. Tímto způsobem jsme postupně nahromadili množství údajů získaných pozorováními a jejich výklady, které po rozboru začaly vykazovat jisté pravidelné znaky, z nichž jsme mohli odvodit strukturu vyjádřenou v souboru vzorců. Některými vlastnostmi těchto vzorců se budeme zabývat později.

Po celou dobu jsme nikdy nepožádali o to, aby Ndembuové provedli nějaký rituál pouze pro naše antropologické potřeby, umělé hraní jsme nijak nepodporovali. O spontánní obřady totiž nebyla nouze. Často jsme se museli rozhodnout, kterého ze dvou obřadů, jež se konaly ten den, se zúčastníme. Spolu s tím, jak jsme se stávali součástí vesnice, jsme přišli na to, že rozhodnutí vykonat rituál souvisí s nějakou krizí ve společenském životě vesničanů. O sociální dynamice provádění rituálu jsem psal jinde, v těchto přednáškách se o ní tedy pouze zmíním. Zde jen poukazuji na to, že u Ndembuů existuje úzký vztah mezi společenským konfliktem a rituálem na úrovni vesnice a jejího „sousedství“ (tohoto termínu používám pro oddělené shluky vesnic) a že četný výskyt konfliktních situací se odráží ve velkém množství rituálů.

## ISOMA

V této kapitole bych chtěl především prozkoumat sémantiku rituálních symbolů v *Isomě*, jednom z ndembuských rituálů, a na základě údajů získaných pozorováními a exegezí vytvořit model sémantické struktury této symboliky. Prvním krokem ke splnění daného úkolu je pozorně sledovat, jak Ndembuové sami vysvětlují své symboly. Začnu od jednotlivostí a budu spolu se čtenářem postupovat k zobecnění. Zaměřím se nyní na jistý rituál, který jsem pozoroval třikrát a k němuž mám značné množství výkladového materiálu. Čtenáře musím požádat o shovívavost, protože budu muset zmínit mnoho ndembuských výrazů, jelikož Ndembuové důležitou část výkladu symbolů zakládají na lidové etymologii. Význam určitého symbolu mnohdy, i když ne vždy, odvozují od jeho názvu, jehož smysl často vede k určitému výchůzímému slovu, čili etymonu, většinou slovesu. Bylo vědecky dokázáno, že v dalších bantuských společnostech souvisí tato smyšlená etymologie častěji se zvukovou podobností než se společným kořenem.

Nicméně z hlediska Ndembuů se jedná o součást „vysvětlení“ rituálního symbolu a my se zde snažíme najít „ndembuské vnitřní hledisko“, chceme zjistit, jak oni sami vnímají svůj rituál a jak o něm uvažují.

### Důvody pro vykonání *Isomy*

Podle Ndembuů patří rituál *Isoma* (či *Tubwiza*) do třídy (mučidi) rituálů zvané „ženské rituály“ nebo „rituály plození“, což je podtrženo „rituálů duchů předků čili „stínů“. Tento termín jsem si vypůjčil od Monicy Wilsonové. Ndembuský výraz pro „rituál“ zní *čidika*, což znamená také „zvláštní závazek“ či „povinnost“. Souvisí to s myšlenkou, že člověk je povinen uctívat stíny předků. Jak říkají Ndembuové: „Nebyli to snad oni, kdo nás počali a porodili?“ Rituály, o kterých je zde řeč, jsou totiž vykonávány proto, že lidé nebo celé společenské skupiny nedostali svému závazku. Vlastní vinou nebo kvůli tomu, že patří k určité skupině příbuzných, je jednotlivec, jak říkají Ndembuové, „polapen“ stínem a stížen neštěstím odpovídajícím jeho společenské roli nebo pohlaví. Neštěstí, kterým jsou postiženy ženy, souvisí se zásahem do reprodukčních schopností obětí. V ideálním případě by žena, která vychází se svým okolím a dbá na své zesnulé předky, měla být vdaná a měla by být matkou „živých a milých dětí“ (abych použil ndembuský výraz). Pokud je ale žena sama hašteřivá, nebo patří k rozhádané skupině, a pokud zároveň „ve svých játrech (pro nás v „srdci“) zapomněla na stín [své zesnulé matky, matčiny matky či stín nějaké jiné mrtvé starší příbuzné z matčiny strany], hrozí jí nebezpečí, že její plodivá síla (*husemu*) bude uraženým stínem „svázána“ (*ku-kasila*).

Ndembuové, kteří matrilineární rodové linie kombinují s patrilineárními sňatky, žijí v malých posuvných vesnicích. Výsledkem tohoto uspořádání je, že ženy, skrze něž děti odvozují svůj primární rodomen a přičlenění do místa bydliště, netráví velkou část svého reprodukčního cyklu u příbuzných z matčiny strany, ale ve vesnicích svých manželů. Neexistuje žádné pravidlo, jako mají např. matrilineární obyvatelé Trobriandských ostrovů, že synové žen, které žijí v tomto druhu manželství, mají po dosažení adolescence jít bydlet do vesnic matčinych bratrů a k dalším příbuzným z matčiny strany. Jedním z důsledků této situace je, že každé naplněné manželství se stává arénou nepřímého boje mezi manželem na jedné straně a manželčiny bratry a bratry její matky na straně druhé o to, kde

budou jejich děti bydlet. Vzhledem k tomu, že existuje také silné pouto mezi matkou a dětmi, žena je většinou po kratší či delší době následuje do vesnice svých příbuzných z matčiny strany. Fakta, jež jsem o rozvodu u Ndembuů nashromáždil, naznačují, že v tomto kmene je nejvyšší rozvodovost ze všech matrilineárních společností ve střední Africe, o nichž máme spolehlivé údaje. A u všech je rozvodovost vysoká. Jelikož se ženy po rozvodu vracejí mezi své příbuzné z matčiny strany, a tím pádem také ke svým dětem, jež zde žijí, skutečná kontinuita vesnice závisí na diskontinuitě manželství. Když žena s malými dětmi bydlí u manžela a naplňuje tak platné pravidlo, že má svému muži vyhovět, porušuje zároveň jiné stejně tak závazné pravidlo, že má své děti poslat do vesnice příbuzných z matčiny strany.

Je zajímavé, že Ndembuové věří, že právě stíny přímých matrilineárních příbuzných, tedy stíny vlastní matky, či matčiny matky, sesílají na ženu reprodukční poruchy, jež mají za následek dočasnou neplodnost. V době, kdy věštba určí, že stíny předků z matčiny strany ženu polapily a stihly neplodností, žijí většinou oběti právě se svými manželi. Jsou polapeny, jak Ndembuové běžně říkají, protože na tyto stíny „zapomněly“. Stíny jsou nejen ženiny bezprostřední předchůdkyně, ale také její přímé pramatky, jež tvoří jádro členství a příslušnosti k vesnici odlišné od vesnice manžela. Společenskou funkcí léčebných rituálů včetně *Isomy* je „přimět ženy, aby si vzpomněly“ na tyto stíny, jež jsou strukturálními uzly lokálně vázaného matrilineárního rodomene. Neplodnost způsobená stíny je považována za přechodnou, lze ji vyléčit provedením příslušných obřadů. Jakmile se žena rozpomeně na stín, jenž ji trápí, a spolu s tím se upamatuje na to, že primárně náleží k rodině z matčiny strany, kletba neplodnosti pomine. Žena může dál bydlet s manželem, ale musí si jasněji uvědomovat, kam ona i její děti patří. Řešením krize, kterou způsobil rozpor mezi dvěma pravidly, je na symboly bohatý a významem obtěžkaný rituál.

### Průběh

*Isoma* má stejný diachronický profil či průběh jako ostatní ženské kultury. Při každém žena nejdříve trpí gynekologickými obtížemi. Její manžel nebo příbuzný z matčiny strany vyhledá věštce, který určí přesný způsob, jak stín podle Ndembuů „vstal z hrobu, aby ji polapil“. V závislosti na způsobu manžel nebo příbuzný zaměstná jako obřadníka při následném obřadu lékaře (*čimbuki*), jenž „zná lék“ a správný

rituální postup k usmíření dotyčného stínu. Tento lékař si na pomoc svolá další lékaře. Jsou jimi buď ženy, které samy prodělaly stejný druh rituálu, nebo muži, jež jsou blízcí příbuzní z matčiny strany nebo jsou spřízněni s předchozí pacientkou. Na pacientky (*ajedži*) se lze dívat jako na „uchazečky“ o členství v kultu, na lékaře jako na „odborníky“. Věří se, že soužící stíny (*akiši*) jsou bývalými odborníky. Členství v kultu tak jde napříč příslušností k vesnici a rodině a vytváří něco, co můžeme nazvat „společenstvím trpících“, či spíše „bývalých trpících“, již prošli stejným druhem trápení, které sužuje uchazející se pacientku. Členství v kultu jako je *Isoma* jde dokonce napříč hranicemi mezi kmeny, protože členové kulturně a jazykově spřízněných kmenů Luvale, Čokve a Lučazi mají právo se účastnit ndembuských obřadů *Isomy* jako odborníci, a jako tací provádět obřadní úkony. „Starší“ (*mukuhumpi*) nebo „velký“ (*weneni*) odborník je většinou muž, dokonce i v ženských kultech jako *Isoma*. Stejně jako u většiny matrilineárních společností i zde, ačkoli se společenská příslušnost odvozuje od žen, moc spočívá v rukou mužů.

Ženské kulty mají tříšložkovou diachronickou strukturu, kterou známe z díla Arnolda van Gennepa. První fáze zvaná *Ilembi* odděluje uchazečku od profánního světa, druhá zvaná *Kunkunka* (doslova „v chatrči z trávy“) ji částečně izoluje od sekulárního života a třetí fáze zvaná *Ku-tumbuka* je slavnostní tanec, který oslavuje odstranění kletby stínu a návrat uchazečky k normálnímu životu. Průvodním znakem je v *Isomě* narození dítěte, které se dožije batolecího věku.

### Ndembuský výklad symbolů

Tolik o širokém společenském a kulturním pozadí *Isomy*. Pokud se nyní chceme pokusit proniknout do vnitřní stavby myšlenek obsažených v tomto rituálu, musíme pochopit, jak jeho symboly vykládají sami Ndembuové. Moje metoda je nutně opakem postupu četných vědců, kteří *začínají* tím, že poznají kosmologii, často vyjadřovanou mytologickými cykly, a *potom* vysvětlí jednotlivé rituály jako příklady nebo výrazy „strukturálních modelů“, jež nacházejí v mýtech. Ndembuové mají ale malé množství mýtů a kosmologických či kosmogonických vyprávění. Proto je *nezbytné* začít z druhé strany, od základních stavebních kamenů, od „molekul“ rituálu. Budu je nazývat „symboly“, a pro tuto chvíli se nebudu zapojovat do rozsáhlé debaty o rozdílech mezi pojmy jako symbol, znak a signál. Protože nás

především zajímá „vnitřní“ perspektiva, podíváme se nejprve, jak se symboly zacházejí Ndembuové.

V kontextu ndembuského rituálu skoro vše, každé gesto, každá píseň či modlitba, každý úsek prostoru a času, představuje podle ustálených pravidel něco jiného, než je jeho původní význam. Vše je víc, než se jeví na první pohled, často mnohem víc. Ndembuové výrazové a symbolické funkce součástí rituálu znají. Součást nebo prvek rituálu je jmenuje *čidžikidžilu*. Doslova tento výraz znamená „orientační bod“ nebo „značka“. Jeho etymon je *ku-džikidžila*, „značit cestu“ vyseknutím značky na stromě sekerou nebo polámáním větví. Tento termín pochází z odborného slovníku lovců, což je povolání hustě opředené rituálním jednáním a vírou. *Čidžikidžilu* také znamená „snadno viditelný kopec“, nápadný rys krajiny, jako například mraveniště, jež vymezuje pozemek jednoho člověka nebo území jednoho náčelníka od druhého. Má tedy dva hlavní významy: (1) jako *lovecká značka* představuje spojující prvek mezi známým a neznámým územím, protože díky řetězci takových prvků lovec nalezne cestu zpátky do známé vesnice; (2) jako „značka“ i „snadno viditelný kopec“ vyjadřuje řád a strukturu oproti chaosu a nestrukturovanému. V rituálu se toto slovo tedy používá jako metafora. Spojuje známý svět smysly vnímatelných jevů s neznámou a neviditelnou říší stínů. Pomáhá pochopit tajemné a nebezpečné. Dále má *čidžikidžilu* známou i neznámou složku. Do určité míry ho lze vysvětlit a Ndembuové mají pro výklad pravidla. Má jméno (*idžina*) a viditelnou součást (*čimwekešu*), z nichž obou exegeze (*čakulumbwišu*) vychází.

### Jméno „Isoma“

Samotný název *Isoma* má symbolickou hodnotu. Moji informátoři ho odvozují od *ku-somoka* – „vyklouznout z místa či upevnění“. Toto označení má několikový význam. V první řadě odkazuje na určitý stav, který má obřad odstranit. Žena, která je „polapená v *Isomě*“ má za sebou často několik potratů. Říká se, že nenarozené dítě „vyklouzne“ dříve, než přijde čas, aby se narodilo. Za druhé *ku-somoka* znamená „opustit svou skupinu“, i zde může být míněno předčasné. Zdá se, že se tento motiv vztahuje k představě o „zapomenutí“ matrilineárních vazeb. Při rozhovoru o významu slova *Isoma* několik informátorů označilo pacientčin stav termínem *lufwiša*. *Lufwiša* je abstraktní podstatné jméno odvozené z *ku-fwiša*, které samo pochází z *ku-wfa*,

„zemřít“. *Ku-fwiša* má obecný i konkrétní význam. Obecně znamená „ztratit příbuzné, protože zemrou“, konkrétně „přijít o děti“. Podstatné jméno *lufwiša* znamená jak „porodit mrtvé dítě“, tak „neustálé umírání dětí“. Jeden informátor mi řekl: „Pokud zemře sedm dětí za sebou, je to *lufwiša*.“ *Isoma* je tedy projevem stínu, který způsobí, že žena porodí mrtvé dítě, nebo zapříčiní smrt několika kojenců.

### Maska „Mweng'í“

Stín objevující se v *Isomě* se projevuje i jinak. Podle Ndembuů se zjevuje i ve snech pacientky oblečený jako jedna z maskovaných bytostí z rituálů obřizky chlapců (*Mukanda*). Ženy věří, že tyto maskované bytosti zvané *makiši* (j. č. *ikiši*) jsou stíny dávných předků. Bytost známa jako *Mweng'í* má na sobě sukni z kůry (*nkambi*), stejně jako novicové během izolace po obřizce, a úbor z provázků vyrobených z vytloukané stromové kůry. Nese loveckou rolničku (*mpwambu*), pomocí které spolu lovci udržují spojení hluboko v buši nebo již svolávají své psy. *Mweng'imu* se říká „děd“ (*nkaka*). Přichází, když se chlapcům zahojí rány po obřizce, a ženy se ho velmi bojí. Pokud se ho žena dotkne, údajně potratí. Když se tento *ikiši* poprvé objeví v blízkosti chatrče v buši, kde jsou novicové izolováni, zpívá se tradičně následující píseň:

*Kako nkaka ejo nkaka ejo ejo nkaka jetu nenzi, ejo ejo, nkaka jetu, nwanta;*  
 „Děd, Ó Děd, náš děd přišel, náš děd, náčelník;“  
*mwemboje mwemboje jawme-e*  
 „žalud penisu, žalud je suchý,  
*mwang'u watulemba mwemboje jawumi.*  
 rozeznání duchů tulemba, žalud je suchý.“

Tato píseň pro Ndembuy představuje mužskou sílu v koncentrované podobě, protože *nkaka* označuje také „vlastníka otroků“ a „náčelník“ jich vlastní mnoho. Suchý žalud symbolizuje dosažení statusu nadějněho dospělého muže, což je jedním z cílů obřadů obřizky *Mukanda*, protože podle Ndembuů je žalud neobřezaného chlapce mokrý a špinavý, tedy neblahý, pod předkožkou. Duchové *tulemba*, k jejichž usmíření a vymýcení se používá jiný druh rituálu, způsobují, že jsou kojenci nemocní a neprosívají. *Mweng'í* je odežene od chlapců. Provázky z jeho úboru prý „svazují“ (*ku-kasila*) ženskou plodnost. Jednoduše řečeno, *Mweng'í* je symbolem dospělé mužnosti v nejčistší

formě, což zdůrazňují i jeho lovecké rysy, a jako takový je pro ženy v jejich nejženštější úloze, tedy v úloze matky, nebezpečný. Stín se oběti zjevuje právě v masce *Mweng'ibo*. Zde ale výklad přestává být jednoznačný. Někteří informátoři říkají, že stín je s *Mweng'im* totožný, jiní, že stín (*mukiši*) a bytost s maskou (*ikiši*) působí společně. Ti druzí mají za to, že stín probudí *Mweng'ibo* a oběť souží s jeho pomocí.

Povšimněme si, že stín je vždy duch zesnulé ženské příbuzné, zatímco *Mweng'í* téměř zosobňuje mužství. Motiv spojování reprodukčních poruch se ztotožněním ženy s jistým druhem mužství můžeme najít i v jiných ndembuských rituálech. Už jsem o tomto jevu psal ve spojení s obřady léčícími menstruační potíže: „Proč je tedy pacientka ztotožňována s muži, kteří prolévají krev? Pole [společenského] kontextu těchto symbolických předmětů a prvků chování naznačuje, že z pohledu Ndembuů žena plýtvající při menstruaci svou krví a neschopná rodit děti aktivně odmítá plnit svou předepsanou roli jakožto dospělá vdaná žena. Chová se totiž jako muž zabiják [l]. lovec nebo vrah], ne jako žena životelka.“<sup>11</sup> V *Isomě* je situace podobná. Je nutné vzít v úvahu, že v těchto kultech je v různých fázích a symbolických systémech oběť často ztotožňována se stínem, který ji trápí. Dalo by se plným právem říci, že ji pronásleduje nějaká součást nebo stránka její osobnosti promítnutá na stín. Proto se podle ndembuského pojetí *Isomou* vyléčená oběť sama po smrti stane sužujícím stínem a jako taková se ztotožní nebo úzce spojí s mužskou silou *Mweng'ibo*.

Podle mě by ale nebylo správné dívat se na systém víry spojený s *Isomou* pouze jako na výraz „námitky proti mužství“. Tento nevědomý postoj je patrnější v obřadech *Nkulu*. V rituálním vyjadřování *Isomy* je nejspíše nejdůležitější strukturální napětí mezi matrilineárním původem a patrilokálním manželstvím. Žena se v manželství dostává do příliš těsného kontaktu se „stranou muže“, proto příbuzenstvo z matčiny strany oslabilo její plodnost. Vyvážený vztah mezi původem a spřízněností byl narušen. Manželství začalo převažovat nad matrilineárním původem. Žena se spálila o nebezpečný posvátný oheň mužů. Užívám zde stejnou metaforu jako Ndembuové. Když žena spatří oheň šlehající z chatrče, ve které chlapci strávili své odloučení,

<sup>11</sup> Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 33, 1967), s. 42. Další analýza léčebných rituálů *Nkula* viz Victor W. Turner, *The drums of affliction* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 54–87.

zapálené po rituálu obřizky, bude prý pruhovaná jako by ji spálily plameny, nebo bude mít pruhy od lepy jako zebra (*ng'ala*), případně se zblázní nebo zhloupne.

### Cíle *Isomy*

Mezi skryté cíle *Isomy* tedy patří: navrátit rovnováhu do vztahů mezi matčinou linií a manželstvím, napravit manželské vztahy mezi mužem a ženou, navrátit ženě a zároveň i manželství a původní rodině plodnost. Zřejmým účelem obřadu je podle ndembuského výkladu odstranit následky toho, co nazývají *čisaku*. V širším slova smyslu *čisaku* označuje „neštěstí nebo nemoc způsobenou nelibostí stínů předků nebo porušením tabu“. V užším smyslu znamená kletbu pronesenou živým člověkem, která probudí stín a může zahrnovat jed namíchaný, aby ublížil nepříteli. V *Isomě* se vyskytuje specifický druh *čisaku*. Věří se, že příbuzná z matčiny strany oběti přišla k prameni (*kasulu*) nedaleko vesnice matčiny rodiny a tam vyslovila proti ženě kletbu (*kumušing'ana*). Následkem této kletby se „probudil“ (*ku-tiniša*) stín, bývalá členka kultu *Isoma*. Jak řekl jeden z informátorů (uvádím doslovný překlad): „Při *Isomě* uříznou hlavu červenému kohoutu. Ten zastupuje *čisaku* nebo neštěstí, kvůli kterému lidé umírají, je nutné se ho zbavit (*čisaku čafwang'a antu, čifumi*). *Čisaku* je smrt, která pacientku nesmí potkat, je to nemoc (*musong'u*), která na ni nesmí přijít, je to utrpení (*ku-kabakana*), a toto utrpení pochází ze zášti (*čitelá*) čarodějnice (*mulodži*). Osoba, která někoho jiného prokleje smrtí, má *čisaku*. *Čisaku* je vysloveno u pramene řeky. Pokud žena tedy projde, šlápne sem (*ku-djata*) nebo toto místo překročí (*ku-badjika*), smůla (*malwa*) nebo neúspěch (*ku-balwa*) ji bude pronásledovat, kamkoli půjde. Dostala to na tom místě, u pramene, a tam musí být léčena (*ku-uka*). Stín *Isomy* vyšel ven následkem kletby a přichází jako *Mvweng'i*.“

Jak čtenář vidí, je zde silný podtext čarodějnictví. Na rozdíl od jiných ženských obřadů *Isoma* se neprovádí pouze proto, aby usmířila určitý jednotlivý stín, jejím účelem je také vymýt zlovolné okultní vlivy, které pochází od živých i mrtvých. Je zapotřebí vypořádat se s hrůzostrašným spojením čarodějnice, stínu a *ikišibo Mvweng'ibo*. Obřady zahrnují symbolické odkazy na všechny tři z těchto sil. Je důležité, že příbuzná z matčiny strany je pokládána za spouštěcí příčinu trápení, za tu, která vzbudí obě úrovně bytostí předků, vzdálenou

i blízkou, *Mvweng'ibo* i ženský stín. Značný význam má také to, že obřady se, je-li to možné, konají v blízkosti vesnice, kde bydlí rodina z matčiny strany oběti. Navíc v této vesnici následně žije oběť po značnou dobu v částečném odloučení a její manžel zde musí setrvat s ní. Vyprávění informátorů týkající se výkladu spouštěcí kletby jsou nejednoznačná. Zavání podle nich čarodějnictvím a proto je „špatná“, ale zároveň je částečně oprávněná, protože oběť zanedbává přítomná i minulé pouta s rodinou z matčiny strany. Obřady mají částečně přinést usmíření mezi viditelnými i neviditelnými účastníky, zahrnují ale také vymítací epizody.

### PŘÍPRAVA POSVÁTNÉHO MÍSTA

Tolik o společenském pozadí *Isomy* a představách, na kterých se zakládá. Nyní se soustředíme na samotné obřady a budeme se zabývat interpretací symbolů v pořadí, v jakém se objevují. To rozšíří náš obřazek o systému víry Ndembuů, kteří, jak už jsem řekl, mají nápadně málo mýtů a namísto toho oplývají bohatým výkladem jednotlivých prvků. Neexistují žádné zkratky, díky nimž bychom se skrze mýtus a kosmologii mohli dostat k lévi-straussovské struktuře ndembuského náboženství. Musíme postupovat mezi jednotlivými složkami a součástmi, od „značky“ ke „značce“, od jednoho „orientačního bodu“ ke druhému, pokud chceme pochopit způsob ndembuského uvažování. Teprve až dospějeme na konec symbolické cesty od neznámého ke známému, můžeme se ohlédnout zpět a porozumět konečné podobě.

Stejně jako v ostatních ndembuských obřadech, konkrétní postup je v jednotlivých případech stanoven věštcem, kterého žádají o radu ohledně trápení pacientky. On konstatuje, že žena opakovaně potratila nebo jí několik kojenců zemřelo. Tato neštěstí shrnuje výraz *lufwiša*. Rozhodne také, jestli se obřad bude konat u doupěte buď krysy obrovské (*čituba*) nebo mravenečnicka velkého (*mfudži*). Proč nařizuje něco tak zvláštního? Ndembuové to vysvětlují následovně: Obě tato zvířata po vyhloubení vchod do svých doupat ucoupou. Obě symbolizují (*čidžikidžilu*) projev stínu *Isomy*, jenž schoval ženinu plodnost (*lusemi*). Léčící odborníci musí otevřít ucpaný vchod doupěte, a tak symbolicky navrátit ženě plodnost a učinit ji schopnou dobře vychovat své děti. Věstec rozhodne, který z těchto dvou druhů v daném případě plodnost schoval. Doupě se musí nacházet nedaleko pramene, kde byla kletba vyřčena. Společně s vyslovením kletby

čarodějnice většinou zahrabe do země „jed“ namačkaný (*ku-panda*) do malého antilopího rohu. Podle toho, co vím o dalších ndembuských obřadech, soudím, že jed schová blízko pramene. Zvířecí doupe se stává referenčním bodem orientace prostorové struktury posvátného místa. Obřady, o kterých je zde řeč, jsou „rituály odloučení“ zvané *ku-lembeka* či *ilembi*. Tento výraz Ndembuové spojují se způsoby použití léků a jedů a nádob na ně, jež hrají důležitou roli v některých ženských kultech; etymologicky toto slovo souvisí s *ku-lemba*, „žádat, prosit o odpuštění nebo se kát“. Pojem usmíření v nich hraje důležitou úlohu, jelikož lékaři částečně prosí stíny a jiné nadlidské bytosti, aby pacientce navrátily její mateřství.

Ve všech obřadech *ilembi*, léčící odborníci vedení starším odborníkem či „ceremoniářem“ odejdou nejprve do buše, aby nasbírali léčivé prostředky, které potom použijí pro ošetření pacientky. Tato fáze se nazývá *ku-lang'ula* nebo *ku-bukula jitumbu*. Při *Isomě* manžel pacientky, pokud je v té době vdaná, jí hned za okrajem kruhu příbližně tuctu chatrčí, ze kterých se ndembuská vesnice skládá, postaví chýši z trávy, v níž stráví své odloučení. Takováto chatrč (*nkunka*) se také dělá pro dívky, které jsou v odloučení po obřadech puberty a chatrč z *Isomy* se k ní výslovně přirovnává. Pacientka je jako mladá dívka. Tak jako pubertální dívka „doroste“ v ženu, stejně má podle ndembuského pojetí uchazečka při *Isomě* opětovně „dorůst“ v plodnou ženu. To, co bylo kletbou zrušeno, musí být nastoleno znovu, i když ne úplně přesně stejným způsobem, jelikož životní krize jsou nezvratné. Jedná se zde o analogii, nikoli o kopírování situace.

Odborníci potom vezmou červeného kohouta, kterého dodá manžel, a bílou slepici přinesenou pacientčinou rodinou z matčiny strany a odeberou se k prameni potoka, jež věštba určila jako místo, kde leží kletba. Pozorně v okolí pátrají po stopách doupěte krysy obrovské nebo mravenečníka velkého. Až ho najdou, starší odborník takto promluví ke zvířeti: „Kryso (mravenečniku), pokud jsi to ty, kdo zabíjí děti, vrať nyní ženě zpět její plodnost, ať vychová dobře své děti.“ Vypadá to, že zde zvíře představuje celou trojici souzřících sil – čarodějnic, stín a *ikišibo*. Potom se musí svázat smotky trávy do dvou uzlů, jeden je nad ucpáním vchodem do doupěte, druhý je od něj asi 120 centimetrů, nad tunelem vyhloubeným zvířetem. Motykami vykopou hroudy země pod uzly a starší odborník a jeho hlavní mužský pomocník tam začnou kopat hluboké jámy zvané *makela* (j. č. *ikela*), což je termín pro označení jam sloužících magicko-náboženským

účelům. Dále jsou zažehnuty dva ohně asi tři metry od jam, ale blíže druhé než té první. O jednom ohni se říká, že je „napravo“ (tj. při pohledu ze zvířecího doupěte do nové jámy) a slouží odborníkům mužům. Oheň „nalevo“ je pro ženy. Starší odborník potom položí střep nádoby nedaleko první jámy, jež je ve vchodu do doupěte, a odbornice ženy vedené pacientčinou matkou, je-li odbornice, do něho vloží několik jedlých kořenů ze svých zahrad včetně oddenků manio-ku a hlíz sladkých brambor. Ty v jazyce rituálu představují pacientčino „tělo“ (*mudžimba*). To, že je přinesou ženy z matčiny strany pacientky, hraje významnou roli.

Když starší odborník a jeho hlavní mužský pomocník zahájí kopání, předají motyky dalším mužským odborníkům, kteří pokračují v hloubení jam, dokud nejsou 120 až 180 centimetrů hluboké. Vchodu do nory se říká „jáma krysy obrovské“ (nebo „jáma mravenečníka velkého“), té druhé „nová jáma“. Zvíře vystupuje jako „čarodějnice“ (*mulodži*) a o vchodu do nory se tvrdí, že je „horký“ (*-tata*). Druhá jáma se nazývá *ku-fomwiša* nebo *ku-fomona*, což jsou podstatná jména vytvořená ze sloves, jež znamenají „ochlazení“ a „ochlazení“. Po dosažení příslušné hloubky odborníci začnou kopat proti sobě, dokud se na půli cesty nesetkají, čímž vznikne tunel (*ikela dakuhanuka*). Ten musí být dostatečně široký, aby jím mohl projít jeden člověk. Další odborníci zlámou nebo zohnou větve stromů v širokém okruhu kolem dějiště rituálu, a tím vytvoří posvátný prostor, který rychle dostává strukturu. Uzavírání do kruhu je častým motivem ndembuského rituálu, většinou je doprovázeno vykopáním mýtiny (*mukombela*) motykou. Takto se vytvoří malá uspořádaná oblast uprostřed beztvare buše. Kruh se nazývá *čipang'u*, což je výraz používaný také pro označení plotu kolem náčelníkova obydlí a jeho léčitelské chýše.

## SBÍRÁNÍ LÉČIVÝCH PROSTŘEDKŮ

Zatímco mladší odborníci připravují posvátné místo, starší odborník a jeho hlavní pomocník odejdou do přílehlé buše hledat léčivé prostředky. Nasbírají je z různých druhů stromů, z nichž každý má symbolický význam odvozený od vlastností a účelů *Isomy*. Ve většině ndembuských rituálů se při různých provedeních stejného rituálu používají více méně stejná léčiva, ale v *Isomě* se léčebné prostředky při jednotlivých představeních, kterých jsem byl svědkem, značně lišily. První strom, ze kterého se sbírá součást léku (*jitumbu*), je vždy nazýván

*iškenu*, a zde se také vyvolává buď soužící stín nebo samotný druh stromu, jehož síla (*ng'ovu*) je prý „probuzena“ (*ku-tona*) k němu pronesenými slovy. Při jednom z obřadů, které jsem viděl, starší odborník přišel ke stromu *kapwipu* (*Swarzia madagascarensis*), jenž se využívá díky tvrdosti svého dřeva. Tvrdost značí zdraví a sílu (*wukolu*), kterou pacientka potřebuje. Starší odborník odstranil ze země kolem stromu plevel svou rituální motykou a pak dal na vyčištěné místo (*mukombela*) kousky jedlých hlíz představujících tělo pacientky a řekl toto: „Když byla tato žena těhotná dříve, její rty, oči, chodidla a dlaně zežloutly [příznak chudokrevnosti]. Nyní je znovu těhotná. Tentokrát ji učíš silnou, aby porodila živé dítě a to ať vyroste do síly.“ Potom lékař nasekal svou léčitelkou sekerou ze stromu stejného druhu odštěpky kůry a dal je do střepu nádoby. Potom nasekal odštěpky z dalších druhů stromů.<sup>12</sup>

Probrat zde význam každého z nich by trvalo příliš dlouho, řeknu tedy jen, že Ndembuové přičítají některým druhům více než jeden smysl a někdy (např. u *musoli*, *museng'u* a *mukombukombu*) může být konotací i velké množství. Některé druhy se uplatňují při mnoha různých rituálech a v bylinkářství, kde se ale využívají spojitosti vyplývající z rituálního upotřebení spíše než přirozené vlastnosti a etymologie. Některé stromy, např. *kapwipu* a *mubang'a*, nacházejí uplatnění díky svému tvrdému, tj. „posilujícímu“, dřevu, jiné jako *muča*, *musafwa*, *mufung'u*, *museng'u*, *musoli* a *mubulu* se hodí proto, že rodí ovoce, a představují tedy účel rituálu, a to učinit ženu znovu plodnou. Všechny mají společné to, že se z nich nesmí stahovat proužky kůry, protože tím by se „svázala“ pacientčina plodnost. Dalo by se tedy říci, že jsou lékem proti *Muweng'imu*, jelikož, jak si čtenář jistě vybavuje, jeho úbor z velké části vyrobený z provázků z kůry má pro reprodukční schopnosti žen fatální následky.

Je nezbytné, abych se podrobněji zabýval také určitým souborem léčebných prostředků z jiného obřadu *Isomy*. Jejich ndembuský výklad nám totiž objasní základní myšlenky tohoto rituálu. Při tomto obřadu šli lékaři nejprve ke stromu *čikang'andžamba* neboli *čikoli* (*Strychnos spinosá*). Označili ho jako „starší“ lék. Potom, co vyvolali jeho síly,

<sup>12</sup> *Mubang'a* (*Afromosia angolensis*), *mulumbulumbu*, *muča* (*Parinari mobola*), *museli webata* (*Erythrophloeum africanum*), *museli wezenzela* (*Burkea africana*), *musafwa*, *mufung'u* (*Amisophyllea fruticulosa* nebo *boehniid*), *katawubwang'u*, *musoli* (*Vangueriopsis lanceiflora*), *kajiza* (*Strychnos stuhlmannii*), *wundžimbi*, *museng'u* (*Ocoba pulchra*), *uwembu*, *muleng'u* (*Uapaca species*), *mukombukombu* (*Tricalystia angolensis*) a *mubulu*.

odebrali část jednoho z jeho kořenů a několik listů. *Čikang'andžamba* znamená „slon nesvede“ (vyrvat tento strom z kořenů). Toto jméno samozřejmě souvisí s pevností a houževnatostí tohoto stromu. Jeho druhé jméno *čikoli* je odvozeno od *ku-kola*, „být silný, zdravý a houževnatý“, a popisuje výjimečnou odolnost a vytrvalost. Ze stejného stromu pocházejí léky používané při obřadech obřizky. Mají chlapcům propůjčit neobyčejnou mužnost. Jeho využití v *Isomě* tedy zdůrazňuje spojení mezi tímto rituálem a *Mukandou*, rituálem obřizky. Zároveň látky z tohoto stromu působí proti pacientčině slabosti, tj. v mnoha případech chudokrevnosti. Srovnání hlavních léčebných prostředků při zmíněných provedeních *Isomy* ukazuje, že stejnou podstatu nebo myšlenku lze vyjádřit různými symboly. *Kapwipu*, hlavní léčivá rostlina prvního obřadu, je také jedním ze silných stromů, jejichž vidlicovitá větev tvoří ústřední prvek svatyň, které se staví pro stíny lovců považovaných za „silné opravdové muže“. Na svatyně se používají stromy, které bez kůry obzvláště dobře odolávají působení termitů a jiného hmyzu. Odvar z listů a kůry *kapwipu* se užívá jako afrodisiakum.

Druhé léčivo sbírané pro tento obřad představuje další téma ndembuského rituálu. Ztělesňuje pacientčin neblahý stav. Jedná se o strom *mulendi*. Jeho povrch je velmi kluzký a ti, kdo na tento strom lezou, často sklouznou (*ku-semuluka*) a zraní se. Podobně pacientčiny nenarozené děti předčasně „vyklouzávaly“. „Hladkost“ (*ku-senena*) kmene má ale také léčebnou hodnotu, a tento aspekt významu hraje hlavní roli v jiných obřadech a léčbách, jelikož díky němu „nemoc“ (*musong'u*) z pacienta sklouzne.<sup>13</sup> Ndembuské symboly běžně na všech úrovních současně vyjadřují příznivý i neblahý stav. Například samotné slovo *Isoma*, jež znamená „vyklouznout, sklouznout“, představuje nežádoucí stav pacientky i jeho rituální léčbu.

Zde se dostáváme k dalšímu principu rituálu vyjádřenému ndembuským výrazem *ku-solola*, „učinit viditelným, odhalit“. To, co se stává smyslově uchopitelným ve formě symbolu (*čidžikidžilu*), se tedy přistupňuje účelnému působení společnosti, která jedná prostřednictvím náboženských odborníků. To, co je „skryté“ (*čamusweka*), je „nebezpečné“ či „zhoubné“ (*čafwana*). Tím, že Ndembuové neblahý stav pojmenují, ho zároveň napůl odstraní. Zhmotnění neviditelného působení čarodějnice nebo stínů ve viditelném či hmatatelném symbolu je velkým krokem k jeho nápravě. Tento postup není příliš vzdálený

<sup>13</sup> Viz také Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 325–326.

tomu, co dělají dnešní psychoanalytici. Pokud něco uchopíme pomocí mysli, můžeme o tom přemýšlet, máme možnost se s tím vypořádat, ovládnout to. Je zajímavé, že princip odhalení se sám objevuje v ndembuských léčebných symbolech používaných při *Isomě*. Jedná se o strom *musoli*, jehož jméno se podle informátorů odvozuje od slova *ku-solola*. I z něj se používají listy a odštěpky kůry. Ndembuský rituál ho hojně využívá a jeho jméno souvisí s jeho přirozenými vlastnostmi. Rodí velké množství malých plodů, které padají na zem a lákají z úkrytu mnoho jedlých zvířat, jež potom lovci mohou snadno zabít. Doslovně je „činí viditelnými“. V loveckých kultech má použití tohoto stromu jako léčebného prostředku způsobit, že se před očima lovce, který měl do té doby smůlu, objeví zvířata (*ku-solola aňama*). V ženských kultech má způsobit, že se neplodné ženě „objeví děti“ (*ku-solola aňana*). Stejně jako v mnoha jiných případech existuje v sémantice tohoto symbolu soulad mezi ekologií a rozumem, jenž vede ke zhmotnění tohoto pojmu.

Vraťme se ale ke sbírání léčivých prostředků. V další fázi lékaři přinesou kořeny a listy stromu *čikwata* (*Zizyphus mucronata*). Zde se opět etymologie léčebného významu pojí s přirozenými vlastnostmi tohoto druhu. *Čikwata* má „silné trny“, které kolemjdoucího „polapí“ (*ku-kwata*) nebo ho zachytí. Takto prý *čikwata* představuje „sílu“ a zároveň svými trny „probodne nemoc“. Kdybych měl dostatek prostoru, mohl bych se dlouze rozepisovat o tématu „polapení“ či „zachycení“ v rituálu vyjadřovaném mnoha symboly. Nepřekvapuje tedy, že toto téma prostupuje jazykem loveckého symbolismu. Vyskytuje se ale také ve slovním spojení „zachytit dítě“ (*ku-kwata mwana*), což znamená „porodit“. Nyní ale přejdu k dalšímu druhu, který je součástí léčivé směsi, *musong'asong'a* (*Ximenia caffra*), což je opět strom s tvrdým dřevem. Tím pádem má uzdravující a posilující účinky. V lidové etymologii se jeho název odvozuje od *ku-song'a*, „nést plody, rodit ovoce“, a toto slovo se metaforicky vztahuje na rození dětí, například ve výrazu *ku-song'a aňan*. Strom *mubotubotu* (*Cantium venosum*) se jako léčivo používá „díky svému jménu“. Ndembuové ho odvozují z *ku-botomoka*, „náhle spadnout“, jako větev nebo ovoce. Neblahý stav po jeho aplikaci náhle pomine. Dále se do léčivé směsi přidává část stromu *mutunda*, jehož jméno se odvozuje od *ku-tunda*, což znamená „být vyšší než ti kolem“. V *Isomě* představuje úspěšný vývoj zárodku v děloze i pozdější bujný růst dítěte. Další léčivý druh se jmenuje *mupapala* (*Anthocleista species*), který znovu ztělesňuje

pacientčin nešťastný stav. Ndembuové odvozují jeho jméno z *kupapang'ila*, což znamená „zmateně chodit kolem“, aniž by člověk věděl, kde je. Jeden informátor to vyjádřil takto: „Žena chodí sem a tam bez dětí. Už to dál nesmí dělat. Proto nařežeme lék z *mupapaly*.“ Za touto myšlenkou i za myšlenkou „vyklouznutí“ stojí pojetí, podle kterého je správné a dobré, když věci zůstávají na svých určených místech a když lidé dělají, co v příslušné fázi svého života a vzhledem ke svému společenskému postavení dělat mají.

V dalším provedení *Isomy* nebyl nejdůležitějším léčebným prostředkem či „hlavním symbolem“ určitý druh stromu, ale jakýkoli strom, jehož kořeny byly velmi dobře vidět. Takovému stromu se říká *wuwumbu*, což je odvozeno z *ku-vumbuka*, „být vyhrabán ze země“ a „vynořit se z úkrytu“ jako například lovené zvíře. Jeden informátor tedy nastínil jeho význam následovně: „Používáme *wuwumbu*, abychom všechno vynesli na povrch. Stejným způsobem musíme v *Isomě* vše vyjasnit (-*lumbuluka*)“. Je to další variace na téma „vyjevení“.

#### Horký a chladný lék: jámy smrti a života

Někdy lékaři vezmou část dřeva ze tlejícího spadeného stromu. Představuje to opět stav nemoci a soužení, *musong'u*, ve kterém se pacientka nachází. Vypavení touto směsí posilujících, plodnost přinášejících, vyjevujících, objasňujících, uzdravujících a spojujících léčiv, z nichž některé navíc představují druh pacientčina trápení, se odborníci vracejí na posvátné místo, kde proběhne léčba. Nyní provedou konečné úpravy, díky nimž místo získá viditelnou strukturu. Odbornice žena roztluče léčivé listy a úlomky kůry v posvěceném hmoždíři. Potom je vylouhuje ve vodě a léčivý nálev rozdělí na části. První dá do velkého tlustého kusu kůry (*ifunvu*) nebo do střepu hrnce (*čizanda*) a pak ohřeje na ohni rozdělaném těsně před jámou vykopanou před vchodem do doupěte krysy obrovské nebo mravenečnicka velkého. Druhý díl nalije v chladném stavu do *izawu*. Tento výraz odkazuje buď na hliněný hrnec či léčebnou káď nebo na rozbitou nádobu. *Izawu* je umístěn vedle „nové díry“ (viz obr. 1). Podle jednoho informátora představují jámy „hrob“ (*tulung'a*) a plodivou sílu (*lusemu*), neboli luno. Stejný člověk dále řekl: „Horká ikela (jáma) je ikela smrti. Chladná je *ikela* života. *Ikela* krysy obrovské je *ikela* neštěstí a zášti“ (*čisaku*). Nová *ikela* je *ikela* uzdravení (*kubandiša*) nebo vyléčení. *Ikely* se nacházejí u pramene, jenž představuje *lusemu*,





Obr. 1. Isoma: dějiště rituálu. Léčený pár sedí v „horké“ jámě tunelu představujícím přechod od smrti k životu. Lékař za nimi se stará o léčebný oheň. Nádoba se studeným lékem stojí před „chladnou“ jámou, kde vidíme vchod do tunelu. Lékaři u něj čekají, až se pacienti vynoří.

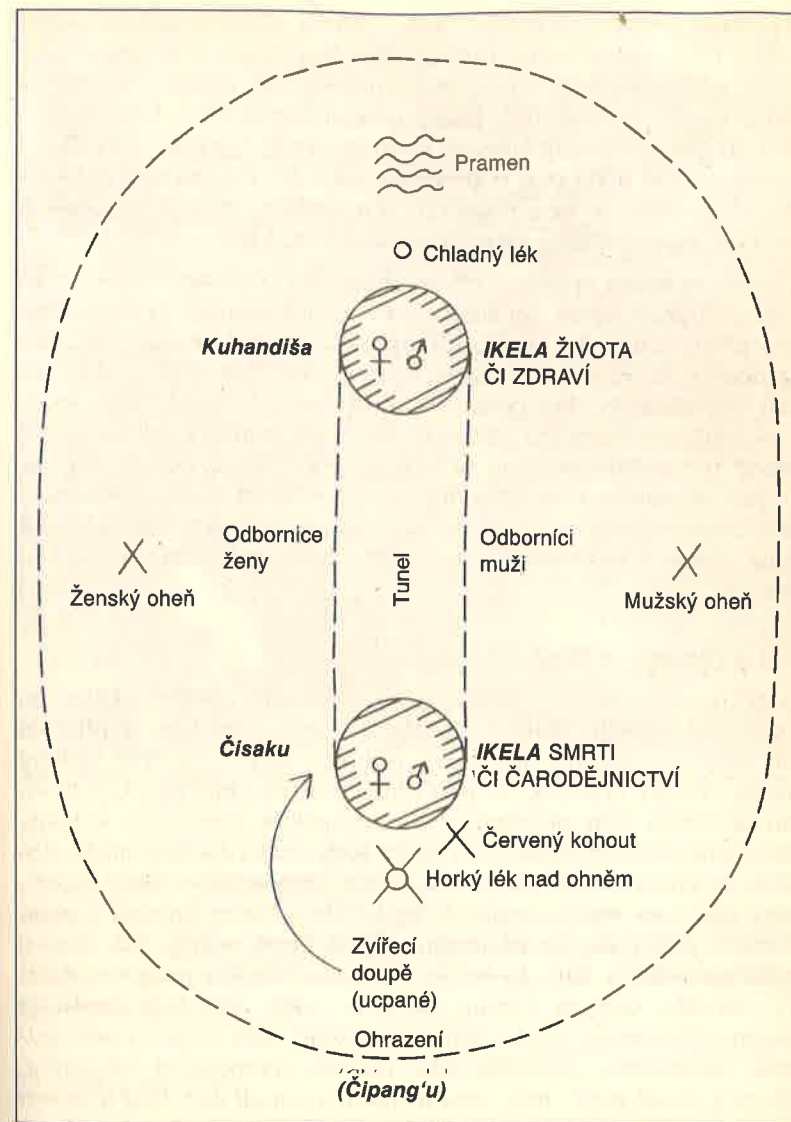


Schéma prostorového symbolismu rituálu Isoma

schopnost mít potomka. Nová *ikela* by měla od pacientky (*mujedži*) odtéct, tím jí opustí špatné. Kruh polámaných stromů je *čipang'u*. [Jedná se o mnohoznačný výraz, jenž znamená (1) ohrada, (2) rituální ohrazení, (3) oplocený dvůr kolem náčelníkova obydlí a léčebné chýše a (4) prsteneček kolem měsíce.] Žena postižená *lufwišou*, tj. přišla při potratech o tři nebo čtyři děti nebo jí zemřely jako kojenci, musí sestoupit do jámy života a projít tunelem do jámy smrti. Velký lékař ji pokropí studeným lékem a jeho pomocník horkým.“

Nyní se začíná vyjevovat vývoj celého souboru klasifikací symbolizovaných prostorovou orientací a rozličnými předměty. Většinou jsou uspořádány řady tzv. „binárních opozic“ Léviho-Strausse. Ještě než začneme tento vzorec analyzovat, je nutné do něj doplnit několik dalších proměnných. Při obřadech, jichž jsem byl svědkem, spolu s pacientkou vstoupil do „chladné“ *ikely* i její manžel a stál na „pravé straně“ blíž mužskému ohni, zatímco ona stála nalevo. Potom, co ji pokropili chladným i horkým lékem, jako první vlezla do tunelu následována manželem. Jindy se starší odborník (neboli „velký lékař“) dotkl oběma léky manžela i manželky. Totéž pak učinil i jeho pomocník.

### Bílá a červená drubež

Když pacientka poprvé vstoupí do chladné *ikely*, dostane mladou bílou slepici. Během rituálu si ji tiskne k levému prsu, kam se přikládá dítě (obr. 2). Manžel s manželkou jsou oba nazí až na úzké bederní roušky. To prý vyjadřuje, že jsou zároveň dětmi i mrtvými. Oproti tomu odborníci jsou oblečení. Položí dospělého červeného kohouta svázaného za nohy napravo od horké *ikely*, tedy na stranu muže. Kohouta na konci obřadu obětuje tak, že mu uříznou hlavu. Rituál skončí, když jeho krev s peřím nalijí do horké *ikely*. Tento čin stojí v protikladu k přijetí slepice pacientkou, čímž rituál začíná. Bílá slepice vyjadřuje „štěstí a sílu“, *ku-koleka* a „bělost, čistotu a příznivé vyhlídky“, *ku-tóka*. Červený kohout, jak jsme viděli, ztělesňuje *čisaku*, či okultně přivozenou smůlu, ženino „soužení“. Bílá slepice podle jednoho informátora zastupuje také *lusemu*, reprodukční schopnost. „Proto ji dávají ženě“, řekl, „ona otěhotní a porodí děti. Muž je jenom muž a nemůže otěhotnět. Ale dává ženě sílu mít děti, které můžeme spatřit, jež jsou vidět. Červený kohout představuje muže, možná, že zášť je tam“ [tj. vůči němu]. „Pokud žena po obřadech pořád nemá



Obr. 2. Isoma: pacientka drží bílou slepici u levého prsu, který představuje stranu péče o děti.

děti, zášť je u ní“ [tj. neváže se k jejímu manželství ale povstala z jiných vztahů]. Konečně je nejspíš důležité, že kohout zůstává po čas obřadu svázaný a nehybný, kdežto bílá slepice doprovází ženu na cestě tunelem od „života“ ke „smrti“ a zase zpět k „životu“. Pohyb v kontextu jiných ndembuských rituálů vyjadřuje život – nehybnost smrt a kohout bude rituálně zabit.

### LÉČEBNÝ PROCES

Průběh obřadů v *makelách* má daný vzorec. První fáze se skládá z přechodu z chladné *ikely* do horké, žena nejdříve jde a muž ji následuje. U horké *ikely* lékaři kropí lékem a zároveň nabádají čarodějnice

a ty, kdo uvalili na ženu kletby, aby zanechali svého škodlivého působení. Potom se manželský pár ve stejném pořadí vrátí do chladné *ikely*, kde je znovu pokropí lékem (obr. 3). Potom projdou znovu do horké *ikely*. Následuje krátké přerušení, během něhož odborníci pomohou manželovi z *ikely* ven, aby přinesl malý hadřík na utření léku z obličejů pacientů a z těla slepice. Pak se vrátí do chladné *ikely* a po další aplikaci léku nastává delší přestávka, během níž se přinese pivo a lékaři s manželem ho popíjí. Pacientka ho pít nesmí. Po pivu se v chladné *ikele* začne znovu kropit. Tentokrát jde do horké *ikely* první manžel (obr. 4). Ve stejném pořadí se s pacientkou vrátí do chladné *ikely*. Po kropení přichází další přestávka na pivo. Násle-



Obr. 3. Isoma: lékař vedle nádoby kropí pacienty lékem, po pravé straně podélné osy tunelu stojí muži a zpívají kupundžilu, „houpavou“ píseň.

dují přechody v pořadí chladná-horká-chladná za vedení manželky. Končí se ještě jedním takovým sledem procházení a na jeho konci se kohoutovi uřízne hlava a jeho krev se nalije do horké *ikely* (obr. 5). Odborníci pár ještě jednou potřou oběma druhy léků a polijí je studenou vodou (obr. 6). Celkem je pár pokropen dvacetkrát, z čehož třináctkrát v chladné *ikele* a sedmkrát v horké. Poměr je téměř dvě ku jedné.



Obr. 4. Isoma: Manžel se chystá následovat manželku do tunelu.



Obr. 5. Isoma: kohoutovi se uřízne nad ohněm hlava a jeho krev se nastříká do „horké“ jámy.



Obr. 6. Isoma: Pár je polit studenou vodou.

Během kropení muži-odborníci napravo a dospělé ženy nalevo zpívají písně z ndembuských obřadů velkých životních krizí a iniciačních rituálů: z *Mukandy* (obřizky chlapců), *Mung'ong'i* (obřadů iniciace při pohřbu), *Kajong'u* (iniciace do věštění), *Nkuly* (tradičního ženského kultu) a *Wujang'y* (iniciace do loveckých kultů). V pravidelných cyklech zpívají píseň *Isomy* „*mwavami jaja pundžila*“ doprovázenou houpavým tancem zvaným *kupundžila*, který představuje způsob tance *ikišibo Mvweng'ibo* a také napodobuje porodní stahy.

#### KLASIFIKAČNÍ STRUKTURA: TRIÁDY

Nyní máme dostatek údajů, abychom se pokusili analyzovat strukturu obřadů po tento bod. V prvé řadě jsou zde tři soubory triád. Existuje tu neviditelná triáda, čarodějnice, stín a *Mvweng'i*, proti které stojí viditelná triáda, lékař, pacientka a její manžel. V první triádě je čarodějnice prostředníkem mezi mrtvými a živými při nepřátelském a smrtelném spojení. Ve druhé je lékař prostředníkem mezi těmito dvěma světy při spojení přinášejícím usmíření a život. V první je stín ženského pohlaví a *ikiši* pohlaví mužského, přičemž jako čarodějnice může vystupovat žena i muž. Ve druhé je pacientkou žena a její manžel je muž. Lékař je prostředníkem mezi pohlavími, protože léčí oba jedince. Ndembuský lékař má totiž mnoho vlastností, které v rámci své kultury Ndembuové považují za ženské. Může roztloukat léčivé látky v posvátném hmoždíři, což je za jiných okolností ženská práce, a také jedná se ženami a hovoří s nimi o soukromých záležitostech způsobem, který by byl pro muže v sekulární úloze nepřipustný. Jeden z výrazů pro „lékaře“ *čimbanda* se podle Ndembuů pojí se slovem *mumbanda*, což znamená „žena“.

V obou triádách existují úzká pouta vztahů mezi dvěma z trojice partnerů. V první jsou stín a čarodějnice údajně matrilinéární příbuzní, ve druhé jsou spojeni sňatkem manžel s manželkou. První pár sesílá neštěstí na druhý. Třetí partner představuje druh postižení, tj. *Mvweng'i*, nebo způsobu, jak ho odstranit, tj. lékaře.

Třetí triádu vyjadřuje poměr 2:1 mezi omýváním chladným a horkým lékem, který dále může symbolizovat konečné vítězství života nad smrtí. Obsahuje dialektiku, jež přechází od života přes smrt zpět k obnovenému životu. Na úrovni „hlubinné struktury“ byčhom mohli

spojovat průchod pacientky tunelem s jejím skutečným přechodem z jedné vesnice do druhé z důvodu sňatku, přechodem z matčiny rodiny do rodiny manžela a zase zpět po rozvodu nebo manželově smrti.



Obr. 7. Isoma: manželka s manželem dřepí v nově vyrobené chýši pro dobu odloučení, kde bude i slepice dokud nesnese první vejce. Chýše je postavena hned za vesnicí. Lékař v pravé ruce drží nůž, kterým určil hlavu kohoutovi.

#### KLASIFIKAČNÍ STRUKTURA: DYÁDY

Další rysy struktury obřadů mohou být seřazeny podle hlediska křížících se binárních opozic. Za prvé zde existuje hlavní opozice mezi dějištěm rituálu a divokou buší, které se podobá Eliadovu rozlišení mezi „kosmem“ a „chaosem“. Další opozice je nejlepší seřadit do třech následujících souborů ve sloupcích:

##### Zepředu dozadu

Doupě / nová jáma

Hrob / plodnost

Smrt / život

Okultní neštěstí / léčba

Horký lék / chladný lék

Oheň / nepřítomnost ohně

Krev / voda

Červený kohout / bílá slepice

##### Zleva doprava

Oheň nalevo / oheň napravo

Ženy / muži

Pacientka / její manžel

Pěstované kořinky / léčiva z buše

Bílá slepice / červený kohout

##### *Sbora dolů*

Pod povrchem / nad povrchem

Uchazečky / odborníci

Zvířata / lidé

Nazí / oblečení

Léčivé kořeny / léčivé listy

Stíny / živí

Bílá slepice / červený kohout

Tyto soubory párů opačných hodnot se nacházejí na různých úrovních rituálního prostoru. První soubor je umístěný na ose vedoucí *zepředu dozadu* určené „*ikelou* života“ a „*ikelou* smrti“. Druhý soubor je na *pravo-levé* ose vymezené mužským a ženským ohněm. Třetí soubor je *svislý* a je určen povrchem země a dnem *makel* a spojujícího tunelu. Ndembuové sami vytvářejí tyto opozice při výkladu i při provádění obřadu. Co se týče prostorové orientace, hlavními opozicemi jsou: jáma vytvořená zvířetem / jáma vytvořená člověkem, nalevo / napravo, dole / nahore a odpovídají jim tyto dvojice hodnot: smrt / život, ženské / mužské, uchazečky / odborníci. Navzdory tomu, že se tyto soubory hodnot protínají, neměli bychom je považovat za rovnocenné.

Ndembuové neříkají v *Isomě* nonverbálním jazykem rituálních symbolů, že smrt a ženství a život a mužství jsou rovnocenné, netvrdí také, že uchazečky hrají vůči odborníkům ženskou roli, ačkoli mají bezpochyby pasivní úlohu. Rovnocennost můžeme najít *uvnitř* každého souboru (sloupce), nikoli *mezi* nimi. Podle Ndembuů se tedy ucpaný vchod do zvířecí nory podobá plným lidským hrobům, smrti, která překáží životu, okultnímu neštěstí, jež vede ke smrti kojenců, „žáru“ který je eufemismem pro „spalující“ čarodějnictví a zášť, červenému kohoutovi, jehož barva v *Isomě* znamená „krev čarodějnictví“ (*maši awulodži*)<sup>14</sup> a „krvi“ jako obecnému symbolu agrese, nebezpečí a v některých kontextech i rituální nečistotě. Nová jáma vyhloubená směrem k prameni řeky symbolizujícímu zdroj plodnosti se pojí s plodností, životem, léčebnými postupy, chladem nebo zimou, což je synonymum pro absenci útoků čarodějnic a stínu, tedy pro „zdraví“ (*wukolu*). Dále je nová jáma spojena s nepřítomností „ohně“, který v tomto kontextu symbolizuje pustošící a nebezpečné čarodějné síly, s bílou

<sup>14</sup> Ndembuské čarodějnictví pracuje s mrtvolami a v obřadech proti němu červená barva představuje krev, která teče při těchto hostinách, viz Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 70.

slepici, jež v tomto rituálu představuje či dokonce ztělesňuje pacientčinu plodnost a svou barvou symbolizuje<sup>15</sup> žádnou vlastnost jako „dobrota, zdraví, síla, čistota, plodnost, potrava atd.“, a konečně s vodou, která má podobný význam jako „bělost“, jež se ale týká spíše průběhu než stavu.

Tyto kladné a záporné vlastnosti mohou být přisuzovány oběma pohlavím a myslím, že by bylo chyba je příliš úzce přirovnávat k rozdílům mezi nimi. Odlišnosti mezi pohlavími se mnohem více pojí s pravolevou opozicí. V rámci tohoto souboru nelze bez obtíží říci, že pacientka, její bílá slepice a pěstované kořínky přinesené ženami mají neblahé konotace, jež se pojí se symbolikou hrobu / smrti / žáru z prvního souboru. Zmiňuji se o tom proto, že jiní autoři, např. Hertz, Needham, Rigby a Biedelman, sice v souvislosti s jinými kulturami zacházeli se dvojicemi jako nalevo / napravo, ženské / mužské, blahé / neblahé, nečisté / čisté, jako by náležely do stejného souboru. Považovali tedy spojení ženství a neblahosti za častý, či dokonce obecně lidský znak klasifikace. Ani vertikální dichotomii nemůžeme v ndembuské kultuře dávat do souvislosti s rozčleněním podle pohlaví. Soubor výrazů rozdělených do těchto kategorií se opět netýká pohlaví, např. pacienti dole i lékaři nahoře mohou být ženy i muži.

### KLASIFIKACE VZHLEDEM K SITUACI

V jiných typech rituálů platí jiné klasifikace. V obřadech obřizky chlapců jsou tedy ženy a ženské atributy považovány za neblahé a znečišťující, ale při obřadech dospívajících dívek se situace obrací. Pro ndembuskou, ale i kteroukoli jinou, kulturu je tak nezbytná typologie kulturně uznávaných a ustálených situací, při nichž jsou užívané symboly klasifikovány podle cílové struktury dané situace. Neexistuje pouze jediná hierarchie klasifikací, o níž by se dalo říci, že zahrnuje všechny situace. Spíše se jedná o různé klasifikační roviny, které jedna druhou protínají a v nichž jsou párové dvojice, případně triadické kategorie, které je tvoří, pouze dočasně spojené. To znamená, že v jedné situaci může být rozlišení červená / bílá shodné s rozlišením mužské / ženské, jindy dvojicí ženské / mužské, a jindy zase s párem maso / mouka, který nemá pohlavní konotace.

<sup>15</sup> O tomto tématu jsem psal i jinde, viz např. Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), s. 69–70.

### Roviny klasifikací

Jednotlivé symboly mohou tedy představovat body vzájemného spojení mezi samostatnými rovinami klasifikací. Povšimněme si, že se opozice červený kohout / bílá slepice v *Isomě* objevuje ve všech třech souborech. V rovině život / smrt bílá slepice odpovídá životu a plodnosti, naproti tomu červený kohout se rovná smrti a čarodějnictví. V pravolevé rovině je kohout mužský a slepice ženská, ve vertikální rovině je kohout nahoře, protože je použit jako „lék“ (*jitumbu*), litý seshora dolů, zatímco slepice je dole, jelikož je úzce spojená s pacientkou přijímající lék, podobně jako dítě s matkou. To nás přivádí k problému „polysémie“ či mnohoznačnosti mnoha symbolů, tedy k faktu, že mají současně více významů. Jedním z vysvětlení může být to, že ve vztahu k protínajícím se souborům klasifikací slouží jako „uzly“. Binární opozice červený kohout / bílá slepice je v *Isomě* důležitá přinejmenším ve třech souborech klasifikací. Pokud se člověk dívá na každý ze symbolů jednotlivě, odděleně od ostatních v daném poli (určeným domorodým výkladem nebo symbolickým kontextem), je mnohoznačnost symbolů jejich nejvýraznějším rysem. Pokud se na ně ale díváme holisticky z hlediska klasifikačních strukturujících sémantiku celého obřadu, v němž se vyskytují, pak se každý z jim přináležejících smyslů zdá být vyjádřením jediné podstaty. V binární opozici mají na každé úrovni všechny symboly jen jeden význam.

### POZNÁVACÍ PROCES A BYTÍ V RITUÁLNÍ SYMBOLICE

Tuto kapitolu uzavřu tím, že její poznatky srovnám se stanoviskem Léviho-Strausse v *Myšlení přírodních národů*. Lévi-Strauss celkem správně zdůrazňuje, že myšlení přírodních národů využívá vlastnosti jako shoda, opozice, souvztažnost a transformace, které jsou také typické pro rozvinuté myšlení. V případě Ndembuů ale symboly, které používají, ukazují, že tyto vlastnosti jsou obaleny vnější slupkou formovanou jejich životními zkušenostmi. Opozice se neobjevuje sama o sobě, ale jako střet smyslově uchopitelných předmětů, např. slepice a kohout odlišného věku a barvy, v různých prostorových vztazích a v prožívání rozdílných osudů. Přestože Lévi-Strauss věnuje jistou pozornost úloze rituálu a mytických symbolů při podněcování citů a touhy, nerozvíjí tyto myšlenky tak obsáhle, jak se věnuje symbolům

jakožto faktorům poznávacího procesu.<sup>16</sup> Symboly a jejich vztahy tak, jak se vyskytují v *Isomě*, nejsou pouze souborem poznávacích klasifikací sloužících k uspořádání ndembuského vesmíru. Jsou také, a to je možná důležitější, souborem evokačních nástrojů k vzbuzování, odvádění a kultivování silných emocí, jako je nenávisť, strach, rozrušení a zármutek. Jejich součástí je účelovost a aspekt „usilování“. Krátce, problém života a smrti, kterým se *Isoma* zabývá, se týká celé osobnosti, nejen „myslí“ Ndembuů.

A konečně *Isoma* není „bizarní“ v tom smyslu, že by její symbolika byla směšná či rozporuplná. Každý symbolický prvek se vztahuje k nějakému empirickému prvku života, jak jasně ukazuje domorodý výklad používání léčivých prostředků. Když zaujímáme stanovisko vědy dvacátého století, můžeme se divit tomu, že si Ndembuové myslí, že přinesou-li určité předměty do posvátného prostoru, přinášejí zároveň síly a kvality, které tyto předměty podle jejich každodenní zkušenosti mají, a že pokud s nimi zacházejí předepsaným způsobem, mohou tyto síly upravit a soustředit, podobně jako laserové paprsky, aby zničili škodlivé vlivy. Pokud ale vezmeme v úvahu omezené znalosti o přirozených příčinách, které Ndembuové mají, nemůžeme přece pochybovat o tom, že za příznivých podmínek užití těchto léčivých prostředků může být značně psychologicky prospěšné. Copak můžeme o symbolickém vyjádření zájmu a péče skupiny o blaho jedince stíženého neštěstím spolu s mobilizací armády „dobra“ k jeho prospěchu a o spojení jednotlivcova osudu se symboly kosmického běhu života a smrti, copak můžeme o tom všem říci, že je to pro nás jednoduše „nepochopitelné“?

<sup>16</sup> Tomuto tématu se více věnuji jinde, viz Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 28–30, 54–55.

## PARADOXNÍ VZTAH DVOJČAT V NDEMBUSKÉM RITUÁLU

### DVOJČATA V PŘÍBUZENSKÝCH VZTAZÍCH A V ŽIVOTĚ: NĚKTERÉ PŘÍKLADY Z AFRIKY

V první kapitole jsem analyzoval jeden typ rituálu Ndembuů, který se provádí, aby napravil nějaký nedostatek, tj. dočasnou neschopnost ženy porodit nebo vychovat živé děti. Nyní bych se chtěl věnovat ndembuskému rituálu, jenž se provádí kvůli jiné odchylce. Jedná se o rituál *Wubwang'u* sloužící k posílení ženy, u níž je pravděpodobné, že čeká dvojčata, nebo která dvojčata (*ampamba*) už měla. Obtíž je zde způsobena přemírou, nikoli poruchou, přebytkem, nikoli nedostatkem. Narození dvojčat je pro Ndembuy paradoxem, tj. je v rozporu s tím, co je považováno za přiměřené a možné. Dvojčata jsou pro Ndembuy fyziologicky absurdní z několika důvodů. Za prvé, jak jsme viděli, jejich kultura klade velký důraz na plodnost (*lusemu*), ale zde máme co do činění s její přemírou, která vede k tělesné a hospodářské tísní. Ve společnosti, která nezná dojení dobytka, ovcí či koz pro lidskou spotřebu, je pro matku těžké zajistit dvojčatům dostatek výživy kojením. Jejich přežití často závisí na tom, jestli ve stejné době zemřelo dítě jiné ženě a jestli ona má dostatek mléka a je ochotná kojit jedno z dvojčat. I v případě, že se dvojčata dožijí věku, kdy jsou odstavena, může být pro jejich rodiče složité zajistit jim bez vnější pomoci dostatek potravy. Proto jsou dvojčata v rituálech symbolicky znázorňována jako břemeno celé společnosti.