

Victor Turner

Průběh rituálu

Computer Press
Brno
2004

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

LIMINARITA A COMMUNITAS

FORMA A RYSY RITUÁLŮ PŘECHODU

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

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

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

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

Liminarita

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

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

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

Communitas

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

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

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

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

Dialektika vývojového cyklu

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

LIMINARITA OBŘADU UVEDENÍ DO FUNKCE

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

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

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

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

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

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

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

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

Kafwana pronese následující kázání:

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

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

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

PRŮBĚH RITUÁLU

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

RYSY LIMINÁRNÍCH BYTOSTÍ

„Fáze znovupřijetí se v tomto případě skládá z veřejného uvedení Kanongeši do úřadu s veškerou okázalostí a obřadností. I když by to bylo velice zajímavé z hlediska zkoumání funkce náčelníka u Ndembuů a také z pohledu významného proudu současné britské sociální antropologie, my se zde soustředíme na něco jiného. Zaměříme se na liminaritu a rituální moc slabých. Objevuje se zde ve dvou aspektech. Za prvé se ukazuje, že Kafwana a další prostí Ndembuové mají privilegium uplatňovat autoritu nad představitelem nejvyšší moci kmene. V liminaritě se podřízení stávají nejvyššími. Za druhé je nejvyšší politická autorita znázorněna „jako otrok“ což připomíná korunovací papeže v západním křesťanství, kdy je povolán, aby byl „*servus servorum Dei*.“ Část rituálu má samozřejmě, jak Monica Wilsonová říká, „profylaktickou funkci“.⁵ Náčelník musí při obřadech prokázat sebekontrolu, aby se byl schopen ovládat tváří v tvář svodům moci. Úloha pokořeného náčelníka je ale pouze extrémním příkladem stále se vracejícího tématu liminárních situací. Jedná se o motiv odkládání preliminárních a postliminárních atributů.

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

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

⁶ James Fernandez, osobní rozhovor.

POKORA A HIERARCHIE: LIMINARITA ZVÝŠENÍ A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

RITUÁLY ZVÝŠENÍ A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

Van Gennep, otec formální procesuální analýzy, při popisování tří fází přechodu z jednoho kulturně definovaného stavu nebo statusu do jiného užíval dva soubory termínů. Obzvláště ve vztahu k rituálu používal posloupné termíny *odloučení*, *pomezí* a *přijetí*, a spolu s nimi termíny *preliminární* (předprahové), *liminární* (prahové) a *postliminární* (poprahové). Když mluví o prvním souboru termínů a aplikuje ho na údaje, klade van Gennep důraz na to, co bych já nazval „strukturální“ aspekty přechodu. Způsob, jak zachází s druhým souborem, naznačuje, že se především zajímá o jednotky času a prostoru, v nichž chování a symbolika jsou na okamžik zproštěny norem a hodnot, které řídí veřejný život osob zaujímajících pozice ve struktuře. Liminarita se zde dostává do popředí a van Gennep připojuje k přídavnému jménu „liminární“ předpony, aby ukázal že, struktura se dostává na okraj zájmu. „Strukturou“ mám stejně jako dříve na mysli „společenskou strukturu“, jak tento termín používá většina britských sociálních antropologů, tj. více méně charakteristickou soustavu specializovaných vzájemně na sobě závislých institucí a institucionálního uspořádání pozic a/nebo účastníků, které v sobě zahrnují. Němluvím o „struktuře“ ve stejném smyslu jako Lévi-Strauss, tj. nezabývám se logickými kategoriemi a formami vztahů mezi nimi. Ve skutečnosti se v liminární fázi rituálu často setkáváme se zjednodušením či dokonce vyloučením společenské struktury v britském slova smyslu

a se zesílením struktury ve smyslu Léviho-Strausse. Shledáváme, že společenské vztahy se zjednodušují, zatímco mýtus a rituál jsou složitější. Porozumět tomu, proč se tak děje, je celkem snadné. Pokud se na liminaritu díváme jako na odstoupení od běžných způsobů společenského jednání, můžeme v ní spatřovat období podrobného přezkoumání ústředních hodnot a axiomů kultury, v níž se objevuje.

V této kapitole se zaměříme především na liminaritu jako na fázi a stav. V komplexních společnostech velkých měřitek se samotná liminarita jako výsledek postupující dělby práce často stává náboženským nebo kvazináboženským stavem a na základě této krystalizace většinou znovu vstupuje do struktury a stává se doplňkem strukturálních rolí a pozic. Namísto chatrče pro odloučení máme církev. Navíc bych chtěl rozlišit dva hlavní typy liminarity, přestože jich bude v budoucnu bezpochyby objeveno víc. Za prvé máme liminaritu, která charakterizuje *rituály zvýšení statusu*, v nichž je subjekt rituálu či novic v institucionalizovaném systému postavení nezvratně vyzdvižen z nižší na vyšší pozici. Za druhé existuje liminarita, kterou často nacházíme v cyklických a kalendářních rituálech, většinou kolektivních, v nichž v daných kulturně definovaných bodech ročního cyklu skupiny a kategorie osob, jež obvykle ve společenské struktuře zauímají pozice nízkého statusu, mají jasně přikázáno uplatňovat nad osobami jim nadřazenými rituální moc. Nadřazení musejí ochotně přijímat své rituální ponížení. Tyto rituály můžeme nazvat *rituály převrácení statusu*. Mnohdy je doprovází drsné slovní i mimoslovní jednání, při němž podřízený spílají nadřazeným a fyzicky jim ubližují.

Při běžné variantě tohoto typu rituálu podřízení napodobují hodnot a styl nadřazených, někdy jdou dokonce tak daleko, že se uspořádají v hierarchii kopírující sekulární hierarchii těch takzvaně lepších. Krátce řečeno, mohli bychom proti sobě postavit liminaritu silnějších (a těch, co se stávají silnějšími) a těch, co jsou trvale slabší. Liminarita osob posouvajících se nahoru většinou zahrnuje jakožto nejvýznamnější kulturní složky ponížování nebo pokořování novice. Zároveň liminarita trvale strukturálně podřízených jako svůj klíčový společenský prvek obsahuje symbolické nebo předstírané vyzdvižení rituálních subjektů na významné mocenské posty. Ze silnějších se stávají slabší, slabší se chovají, jako by byli silní. Liminarita silných je společensky nestrukturovaná nebo strukturovaná jednoduchým způsobem, liminarita slabých představuje sen o strukturální nadřazenosti.

RITUÁLY ŽIVOTNÍCH KRIZÍ A KALENDÁRNÍ RITUÁLY

Nyní, když jsem takříkajíc vyložil karty na stůl, podložím svá tvrzení fakty a začnu tradičním antropologickým rozlišením mezi rituály životních krizí a kalendářními rituály, neboli rituály ročních období. Rituály životních krizí jsou ty rituály, při nichž se rituální subjekt nebo subjekty pohybují, jak to formuloval Lloyd Warner, ze „stálého plancentárního umístění v matčině děloze ke své smrti a konečnému stálému bodu jeho náhrobku a definitivnímu spočinutí v hrobě jakožto mrtvého organismu. Tento pohyb je přerušován množstvím kritických okamžiků přechodu, jež všechny společnosti ritualizují a veřejně vyjadřují vhodnými obřady, aby vstúpili důležitost jednotlivce a skupiny všem žijícím členům společenství. Jsou to významná období narození, dospívání, sňatku a smrti.¹ Já bych k nim ještě přidal rituály, které se vztahují k uvedení do vyššího nabytého postavení, ať už se jedná o politický úřad nebo členství v exkluzivním klubu nebo tajné společnosti. Tyto obřady mohou být buď individuální nebo kolektivní, ale většinou se provádějí pro jednotlivce. Kalendářní rituály se na druhou stranu skoro vždy týkají širší skupiny a celkem často zahrnují celou společnost. Obvykle se také provádějí v přesně určených okamžicích ročního hospodářského cyklu a svědčí o přechodu od nedostatku k hojnosti (jako o svátku první sklizně nebo dožínkách) nebo od hojnosti k nedostatku (když se například očekává zimní strádání a podnikají se kroky k magické ochraně). Můžeme k nim také přičlenit všechny *rites de passage* provázející jakoukoli změnu kolektivního charakteru jednoho stavu na jiný, jako když celé kmeny jdou do války nebo celé společenství koná rituál na odvrácení následků hladomoru, sucha nebo moru. Rituály životních krizí a uvedení do funkce jsou téměř vždy rituály zvýšení statusu. Kalendářní rituály a rituály skupinové krize mohou někdy patřit k rituálům převrácení statusu.

V jiné práci² jsem psal o symbolech liminarity, které jsou známkou strukturální neviditelnosti noviců procházejících rituály životní krize, jak jsou například odděleni od oblasti každodenního života, jak bývají pomalovaní barvami nebo je zakrývají masky, anebo je není možné slyšet, protože mají přikázáno mlčet. Výše jsem ukázal (str. 107), jak jsou podle Goffmanovy terminologie „srovnáni na stejnou úroveň“

¹ Lloyd Warner, *The living and the dead* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), s. 303.

² Victor Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 93–111.

PRŮBĚH RITUÁLU

nebo „svlékají“³ sekulární rozlišení postavení a majetkových práv. Dále jsou podrobeni zkouškám a utrpení, aby se naučili pokoře. Jeden příklad takového zacházení pro dokreslení postací. Při obřadech obřízky chlapců kmene Tsonga popsanych Henrim Junodem chlapce „krutě zbijí pastevcí... při sebemenší zámince“⁴ dále musejí snášet zimu, celou noc musejí spát na zádech nazí během štiplavě chladných nocí od června do srpna, po dobu celé iniciace mají kategoricky zakázáno vypít jedinou kapku vody, musejí jíst mdlé nebo nechutné jídlo, „ze kterého se jim zpočátku dělá špatně“, až zvrací, musí snášet krutý trest, kdy jim mezi oddělené prsty obou rukou vloží hůlky a silný muž uchopí oba konce hůlek, stiskne je k sobě a chudáky chlapce zdvihne, čímž jim zmáčkne a napůl rozdrtí prsty a konečně obřezání musí být také připravení na to, že pokud se jim rána dobře nezahojí, mohou zemřít. Toto utrpení nemá chlapce pouze naučit odolností, poslušností a mužností, jak předpokládal Junod. Rozmanité důkazy z jiných společností naznačují, že mají také společenský význam, který spočívá v tom, že je sníží na jakousi lidskou *prima materia* zbavenou konkrétního tvaru a zredukovanou do stavu, který je sice stále společenský, ale nachází se níže než všechny přijímané formy statusu. Z toho vyplývá, že pokud má jedinec na žebříčku statusu postoupit výš, musí nejprve sestoupit ještě níž, než je jeho nejnižší příčka.

ZVÝŠENÍ STATUSU

Liminarita životní krize tedy uchazeče o vyšší postavení ve struktuře pokořuje a zobecňuje. Stejně procesy probíhají obzvláště barvitě v mnoha afrických rituálech uvedení do funkce. Budoucí náčelník nebo vůdce je nejprve oddělen od každodennosti a pak musí projít liminárními rituály, které ho hrubě ponížují, než je při znovuzačleňujících obřadech uveden s konečnou slávou na svůj stolec. Už jsem se zmiňoval o ndembuských obřadech uvedení do funkce (kapitola 3), kde jsou budoucí náčelník s manželkou mnoha svými budoucími poddanými ponižováni a káráni během jednu noc trvajícího odloučení v malé chýši. Další africký příklad stejného druhu živě popisuje Du Chaillu ve vyprávění o volbě „krále v Gabonu“. Potom, co vylíčí

³ Erwing Goffman, *Asylums* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1962), s. 14.

⁴ Henri Junod, *The life of a South African tribe* (New Hyde Park, N. Y.: University Books, 1962), vol. I, s. 82-85.

jit lépe, než výstřední nebo dočasně povolené jinak zakázané chování. Rituály převrácení statusu zahrnují oba tyto rysy. Tím, že z vysokého učiní nízké a z nízkého vysoké, znovu upevňují princip hierarchie. Tím, že nízko postavení napodobují, někdy až karikují, chování vysoko postavených a omezují iniciativu hrdých, podtrhují rozumnost každodenního kulturně předvídatelného vzájemného chování rozličných společenských tříd. Díky tomu je patřičné, že jsou rituály převrácení statusu často umístěny buď v pevných bodech v ročního cyklu nebo ve vztahu k pohyblivým svátkům, které se během omezeného období mění, protože pravidelnost struktury se odráží v časovém uspořádání. Dalo by se tvrdit, že rituály převrácení statusu se také objevují, když celému společenství hrozí nějaká pohroma. Na to lze ale přesvědčivě odpovědět tak, že se tyto vyvažující obřady konají právě proto, že je ohrožena celá komunita. Věřt se totiž, že určité dějinné nepravidelnosti pozměňují přirozenou rovnováhu mezi tím, co je pojímáno jako trvalé strukturální kategorie.

COMMUNITAS A STRUKTURA V RITUÁLECH PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

Nyní se vrátíme k rituálům převrácení statusu. Nejenže znovu potvrzují řád struktury, obnovují také vztahy mezi konkrétními dějinnými jedinci zaujímajícími pozice v této struktuře. Všechny lidské společnosti se implicitně či explicitně vztahují ke dvěma protikladným společenským modelům. Jeden model vidí společnost jako strukturu právních, politických a ekonomických pozic, funkcí, statusů a rolí a jedince nejasně rozeznává za jeho společenskou úlohou. Druhý model chápe společnost jako *communitas* konkrétních nenapodobitelných jednotlivců, kteří, přestože se liší tělesným i duševním nadáním, jsou považováni za sobě rovné díky společnému lidství. První je modelem rozlišeného, kulturně strukturovaného, členěného a často hierarchického systému institucionálních pozic. Druhý představuje společnost jako nediferencovaný homogenní nikoli na statusy a role „rozčleněný“ celek, v němž jedinci neodlučitelně stojí vedle sebe.

V průběhu společenského života jednání v souladu s jedním modelem se „odlučuje“ od chování podle druhého. Hlavním cílem je ale jednat podle hodnot *communitas* i tehdy, když člověk hraje strukturální role, kde to, co dělá, je pokládáno za pouhý prostředek

k dosažení a udržení *communitas*. Z tohoto hlediska můžeme cyklus ročních období považovat za míru stupně odloučení struktury od *communitas*. Platí to především o vztahu mezi velmi vysoko a velmi nízko postavenými společenskými kategoriemi a skupinami, ale i o vztahu lidí zastávajících tato postavení a společenské pozice. Lidé používají moc svěřenou jejich úřadu, aby využívali a zneužívali osoby zaujímající nižší pozice a zaměňují postavení s člověkem, jenž je zastává. Věřt se, že rituály převrácení statusu umístěné buď do strategických bodů ročního cyklu nebo vyvolané neštěstími pokládány za následek vážných společenských prohřešků znovu nastolují správný vzájemný vztah mezi společenskou strukturou a *communitas*.

AŠANTSKÝ OBŘAD APO

Pro ilustraci uvádím známý příklad z antropologické literatury týkající se obřadu *Apo* severních Ašantů z Ghany. Tento obřad, který Rattray pozoroval mezi národy Tekimanů, se odehrává během osmi dnů před tekimanským novým rokem začínajícím 18. dubna. Bosman, raný nizozemský historik guinejského pobřeží popisuje podle Rattrayových slov „nepochybně ten samý obřad“⁸ takto: mají „... osmidenní svátek provázený rozličným zpěvem, škákáním, tancem, veselím a radostí, během něž je povoleno zesměšňovat a pomluvy jsou oslavovány tak, že lidé mohou volně mluvit o všech chybách, ničemnostech a podvodech svých nadřízených i podřízených, aniž by byli potrestáni nebo alespoň přerušeni“.⁹

Rattrayova pozorování plně dokládají Bosmanův popis. Výraz *Apo* odvozuje od kořene, který znamená „mluvit s někým hrubě nebo nevlídně“, a zdůrazňuje, že jiný výraz pro tento obřad *aboroborua* se patrně odvozuje od slovesa *boro*, „umýt“, „očistit“. To, že Ašanti nepochybně spojují otevřenou, hrubou mluvu s očišťením, dokládají slova starého vysokého kněze boha Ta Kese, jak je vyslechl a doslova zapsal Rattray:

Viš, že každý má sunsum (duši), která se může zranit nebo natlouct nebo onemocnět a tak způsobit, že onemocní tělo. Velmi často, přestože mohou být i jiné příčiny, např. čarodějnictví, je nemoc způsobena zlem a nenávistí, které někdo nosí v hlavě vůči tobě. I ty můžeš mít vůči někomu v srdci nenávist

⁸ R. S. Rattray, *Aschanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 151.

⁹ Willem Bosman, *Coast of Guiana* (London, 1705), Dopis X.

kvůli něčemu, co ti udělal, a to také způsobuje, že se tvoje sunsum souží a one-mocní. Naši předkové to věděli, a proto ustanovili čas jednou do roka, kdy každý muž i žena, svobodný i otrok, mobou vyslovit, co mají v hlavě, říci svým bližním, co si o nich a jejich chování myslí, a to nejenom svým sousedům, ale i králi nebo náčelníkovi. Když to člověk volně vysloví, pocítí, že jeho sunsum vychladne a utiší se a sunsum jiných lidí, k nimž volně promluvil, se také utiší. Král Ašantů ti možná zabil děti a ty ho nenávidíš. Díky tomu je nemocný a ty jsi taky nemocný. Když mu smíš do očí říci, co si o něm myslíš, oběma vám to prospěje.¹⁰

Z této domorodé interpretace je okamžitě zřejmé, že srovnání na stejnou úroveň je jednou z hlavních funkcí obřadů *Apo*. Vysoce postavení se musí podvolit pokoření a ponížené osoby jsou povýšeny prostřednictvím privilegia mluvit na rovinu. Ale rituál obsahuje mnohem víc než jen toto. Strukturální rozlišení jak vertikální, tak horizontální je příčinou rozmíšek a frakcionářství a bojů v dyadických vztazích mezi osobami zaujímajícími pozice a těmi, kdo o ně usilují. V náboženských systémech, které jsou samy strukturované, většinou prostřednictvím vsunutých členění solárního a lunárního roku a významných momentů klimatické změny, se hádky a rozpory neřeší *ad hoc*, jak přicházejí, ale genericky a souhrnně v pravidelně se objevujícím bodu rituálního cyklu. Obřad *Apo* se odehrává, jak Ašanti říkají, „když se ukončil koloběh roku“, nebo když „se kraje roku setkají“. Zajišťuje ve svém důsledku uvolnění vši zášti, která se nahromadila ve strukturálních vztazích během uplynulého roku. Očistit strukturu otevřenou mluvou znamená oživit ducha *communitas*. Víra rozšířená v subsaharské Africe, že zášť živená v srdci nebo v hlavě, může fyzicky ublížit člověku, který ji nosí, i tomu, proti komu je namířená, zde slouží k tomu aby zajistila, že provinění jsou vyslovena a že provinilci netrestají osoby, které mluví o jejich prohřeších. Protože je pravděpodobnější, že lidé vysokého postavení ubližují lidem postavení nižšího, než naopak, nepřekvapuje, že náčelníci a urození jsou považováni za hlavní cíle veřejných obvinění.

Paradoxně má rituál redukování struktury na *communitas* prostřednictvím očistné síly vzájemné upřímnosti za následek obnovení principů klasifikace a uspořádání, na nichž struktura spočívá. Například poslední den rituálu *Apo* těsně před začátkem nového roku se svatyně všech místních a některých národních ašantských bohů neso v průvodu od svých místních chrámů k řece Tano a každou

doprovázejí kněží, kněžky a další náboženští úředníci. Tam se svatyně a začerněné stolce zesnulých kněží pokropí a očistí směsí vody a práškové bílé hlíny. Náčelník, politická hlava Tekimanů, není osobně přítomen. Královna Matka zde ale je, protože tato záležitost se týká bohů a kněží, kteří představují všeobecné aspekty ašantské kultury a společnosti spíše než náčelnictví ve své užší strukturální podobě. Tuto všeobecnost vyjadřuje modlitba kněžského mluvčího jednoho z bohů, kterou pronáší, když kropí svatyni Ta Kesiho, nejvyššího místního boha: „Prosíme tě o život, když jdou lovci do lesa, dovol jim zabít maso, nechť rodičky dětí rodí děti: život Jao Kramovi [náčelníkovi], život pro všechny lovce, život všem kněžím, vzali jsme *apo* tohoto roku a dáváme je do řeky.“¹¹ Stolce a všichni přítomní jsou pokropeni vodou a po očištění svatyní se všichni vrátí do vesnice a svatyně se znovu umístí do chrámů, jež jsou jejich domovem. Tento slavnostní obřad, který zakončuje divoký rituál, je ve skutečnosti velmi složitým projevem kosmologie tekimanských Ašantů, protože každý bůh představuje celou soustavu hodnot a myšlenek a pojí se s místem v mytickém cyklu. Navíc doprovod každého boha kopíruje družinu náčelníka a ztělesňuje ašantské pojetí strukturální hierarchie. Jakoby struktura omytá a očištěná pomocí *communitas* byla znovu vystavena na odív bělostná a zářivá, aby mohl začít nový cyklus strukturálního času.

Je důležité, že první rituál nového roku, který se koná další den, řídí náčelník a žádné ženy, dokonce ani královna Matka nesmí být přítomna. Obřady se konají uvnitř chrámu místního boha Ta Kesiho, náčelník se k němu o samotě modlí a potom obětuje ovci. To ostře kontrastuje s rituály předchozího dne, jichž se účastní příslušníci obou pohlaví, které se konají venku u řeky Tano významné pro všechny Ašanty, jejichž součástí není žádná krvavá oběť a z nichž je náčelník vyloučen. *Communitas* je slavnostní znamení, které zakončuje starý rok, struktura očištěná pomocí *communitas* a nasycená krví obětí se znovu rodí prvního dne nového roku. Zdá se, že to, co je v mnoha ohledech rituál převrácení, způsobuje nejen dočasné převrácení společenské hierarchie, ale také nejprve odděluje princip jednoty skupiny od principů hierarchie a rozčlenění a pak dramaticky ukazuje, že jednota Tekimanů, a více než jich – celého Ašantska, je hierarchická a členěná.

¹⁰ R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 153.

¹¹ Tamtéž, s. 164–166.

zanie. Tyto rituály podrobně rozebírali i jiní, např. Eileen Krigeová, Gluckman a Junod. Chtěl bych tedy jen upozornit na to, že všechny situace, při nichž se objevují, jsou spojeny s vírou, že muži, z nichž někteří zaujímají klíčové pozice ve společenské struktuře, buď nějak rozezlili bohy nebo předky, anebo takovým způsobem pozměnili mystickou rovnováhu mezi společností a přírodou, že narušení společnosti způsobilo odchylky v přírodě.

Krátce řečeno, strukturálně nadřazení svými neshodami ohledně svých dílčích zájmů způsobili místnímu společenství pohromu. Je tedy na strukturálně podřízených, v případě Zulů *mladých* žen, které jinak spadají pod *patria potestas* svých otců nebo *manus* svých manželů, zosobňujících *communitas* či světové společenství přesahující všechny vnitřní rozdělení, aby uvedli věci znovu do pořádku. Učiní to symbolicky tím, že na krátký čas uchvátí zbraně, oděv, rekvizity a styl chování strukturálně nadřazených, čili mužů. Ale stará forma má nyní nový obsah. Moc je vykonávána prostřednictvím samotné *communitas* převedené za strukturu. Strukturální forma se zbavuje sobeckých rysů a očišťuje se spojením s hodnotami *communitas*. Jednota, která byla rozštěpena sobeckými rozmíškami a zahalovala nepřátelství, je obnovena těmi, kdo jsou za normálních okolností považováni za nehodné bojovat o právní a politický status. Ale „nehodní“ má dva významy. Znamená to nejen, že jsou strukturálně podřízeni, ale také, že se nacházejí dole, jsou základem veškerého společenského života, jako země a její plody. Jinými slovy to, co je zákonem na jedné společenské úrovni, může být na jiné základnou.

Může být důležité, že mladé panny zde často hrají hlavní úlohu, nestaly se ještě matkami dětí, jejichž strukturální pozice se znovu stanou základem pro opozici a soupeření. Ale toto převrácení je nutně pomíjivé a přechodné, mohli bychom říci „liminární“, protože tyto dva způsoby společenských vztahů jsou kulturně polarizovány. Když dívky pasou, jedná se o klasifikační paradox, je to jeden z paradoxů, které se mohou vyskytnout pouze během liminarity rituálu. *Communitas* nemůže zacházet se zdroji nebo vykonávat společenskou moc, aniž by změnila svou povahu a přestala být *communitas*. Může ale během krátkého zjevení se „spálit“ či „smýt“, ať už zvolíme jakoukoli metaforu pro očištění, nahromaděné prohřešky a rozkoly struktury.

PREVRÁCENÍ STATUSU BĚHEM „SVÁTKU LÁSKY“ NA INDICKÉM VENKOVĚ

Abych shrnul své dosavadní závěry ohledně rituálů převrácení statusu: to, že slabí nasazují masku agresivní moci a silní současně masku pokorení a pasivity, jsou prostředky, které očišťují společnost od ochablosti a „hříchů“ strukturálního původu. Chystá se tak scéna pro extatický prožitek *communitas*, který je následován střízlivým návratem do očištěné a znovu oživené struktury. Jedním z nejvýstižnějších popisů z „vnitřního“ pohledu skýtá článek obvykle střízlivého a chladně uvažujícího analytika indické venkovské společnosti profesora McKima Marriotta. Popisuje svátek *hóli* ve vesnici Kišan Garhi „situované za Jamunou směrem od Mathury a Vrndávanu, jeden chůze od Vraji, země opletené vyprávěním o Kršnovu mládí“. Kršna je také božstvem dohlížejícím na tyto obřady. Rituál Marriottem označovaný jako „svátek lásky“ je jarní svátek, „největší náboženská oslava roku“. Marriott jakožto pomocník na poli se předcházejícího roku bezděky zúčastnil rituálů. Nalákali ho, aby vypil odvar obsahující marihuanu, pomalovali ho okrem a rozjařeně ho ztloukli. Další rok se podle vzoru Radcliffa-Browna zamýšlel nad tím, jakou mají tyto bouřlivé rituály společenskou funkci:

Uplynul rok mého zkoumání a Svátek lásky se opět blížil. Znovu jsem se začal bát o svou tělesnou schránku, ale byl jsem vybaven znalostmi o společenské struktuře, které mi mohly pomoci lépe pochopit nadcházející události. Tentokrát jsem se nenapil marihuany a začal jsem vnímat vřavu hóli, která patřila k výjimečně pravidelnému společenskému uspořádání. Tento řád byl ale přesehnutým opakem společenských a rituálních principů běžného života. Každá výtržnost během hóli naznačovala opačně zavedené pravidlo nebo fakt každodenního společenského uspořádání vesnice.

Kdo byli ti usmívající se muži, které bez nejmenšího slitování tloukly ženy do holení? Byli to nejbohatší brahmáni a džáti farmáři z vesnice a ženy byly borlivé místní Rádby, „vesnické manželky“ podle skutečného nebo fiktivního mezikastovního systému příbuzenství. Manželka „staršího bratra“, která běžně s mužem smí žertovat, a manželka „mladšího bratra“, jež se od něj drží podle pravidel v převlece uctivé vzdálenosti, byly obě mezi jeho náhradními matkami, tj. manželkami „mladších bratrů otce“ ve vzbuřené bandě „manželky“, která protínala všechny méně důležité linie a spojení. Nejtroufalejší z tohoto batalionu v závojích byly manželky farmářových zemědělských dělníků z nižších kast, ženy řemeslníků a služky – konkubíny a pobízely útočnice. „Jdi a upeč chleba,“ popichoval jeden farmář a pobízela útočnice. „Chceš moje semeno?“ křičel další polichobcený trpící chudák, ale nebnul

se ani o píd. Šest brabmánů mezi padesáti a šedesáti lety, pílřů vesnické společnosti, kulhalo kolem a udýcbaně utíkalo před svými zaměstnanci vedenými obrovským bhanginem, čističem jejich latrín. Všechny vesnické dcery stály bokem tohoto masakru na svých bratřech, ale byly připraveny zaútočit na každého manžela, který by se sem vydal na návštěvu z jině ke sňatkům vhodně vesnice.

Kdo byl onen „Král hólí“, který seděl čelem vzad na oslu? Byl to starší chlapec z vysoké kasty, známý tyran, kterého tam vysadily jeho oběti, zdálo se ale, že si ve svém obzulášti velkém zostuzení libuje.

Kdo byl mezi lidmi zpívajícími opizlé písně v hrnčírské uličce? Nejen místní obyvatelé ze stejné kasty, ale také šest prادلen, krejčí a tři brabmánů, kteří každoročně pro tento den vytvoří idealistické spolčení muzikantů po vzoru přátelství bohů.

Kdo byli ti přetvoření „ošetřovatelé krav“ urbající babno a prach na nejvážnější vesničany? Byli to nosiči vody, dva mladí brabmánští kněží a holičův syn, dychtívní odborníci na každodenní očistu.

Či domácí svatyně ověsili neznámí baviči kozími kostmi? Byla to svatyně brabmánské vdovy, která neustále zastražovala sousedy a příbuzné soudem.

Před čím domem zpíval vesnický asketa parodii žalozpěvu? Byl to dům až příliš živého lichváře proslulého puntičkářským vybíráním peněz a nedostatkem dobročinnosti.

Komu to láskyplně pomazali hlavu nejen hrstmi jemného červeného prachu, ale i spoustou nafty? Byl to vlastník vesnice a pomazal ho jeho největší nepřítel, jeho bratranec náčelník kišangharské policie.

Koho přinutili tančit v ulicích a hrát na flétnu jako Kršnu s věncem starých šerpálů kolem krku? byl jsem to já, antropolog na návštěvě, který kladl příliš mnoho otázek a vyžadoval zdvořilé odpovědi.

Zde byly všechny vesnické druhy lásky zmateny dobromady: úcta k rodičům a mecenášům, idealizované pouto mezi sourozenci a kamarády, touha člověka splynout s božským, drsný chtíč sexuálních partnerů, všechny nářez prolamující své každodenní úzké kandly díky současnému nárůstu intenzity. Neobranitelná jednostranná láska všech druhů přetekla běžné rozdělení a lhostejnost mezi oddělenými kastami a rodinami. Neukázněné libido zaplavilo všechny ustavené hierarchie věku, pohlaví, kast, majetku a moci.

Společenský význam Kršnova učení v severoindickém venkovském podání se podobá konzervativním společenským implikacím Ježíšova Kázání na hoře. Kázání je přísným napomenutím, ale zároveň odsouvá zničení sekulárního společenského řádu do vzdálené budoucnosti. Kršna neodsová zúčtování s mocnými až na Soudný den, ale vycleňuje mu maškarní den každoročně za březnového úplňku. Kršnuv svátek hólí není pouhým učením lásky. Je to scénář pro drama, které každý vyznavač musí zahrát vášnivě a radostně.

Dramatické nastolení rovnováhy pomocí hólí, zničení světa a jeho obnovení, znečištění světa a jeho očištění, se neděje pouze na abstraktní úrovni struktu-

rálních principů, ale také v osobě každého účastníka. Podle Kršnova učení každý člověk hraje divadlo a na okamžik může pocítit roli svého protějšku. Úslužná manželka hraje pánovačného manžela a naopak, uchvácený hraje uchvatitele, sluha hraje pána, nepřítel přítele, omezovaný mladík vládce republiky. Pozorující antropolog, vyptávající se a uvažující o silách, které řídí konání lidí, zjišťuje, že má brát přiblblouplého ňoumu. Každý herec vztahuje role ostatních ke svému každodennímu já. Každý se tedy může naučit brát svou vlastní běžnou roli znovu, jistě s lepším porozuměním, možná zdařileji a snad i s opětovanou láskou.¹⁵

K Marriottovu jinak obdivuhodnému a empatickému vyprávění mám dvě malé výtky. Nejedná se o biologické pužení libida, které „zaplavuje všechny ustavené hierarchie věku, pohlaví, kast, majetku a moci“, ale o volný prožitek communitas, jenž, jak by řekl Blake, je „záležitost intelektu“, tj. zahrnuje naprosté poznání celého lidství druhého. Communitas není pouze instinktivní, týká se i vědomí a vůle. Převrácení statusu během svátku hólí vysvobozuje člověka z jeho postavení. Za určitých podmínek to může být „extatický“ zážitek v tom etymologickém smyslu, že jedinec „stojí mimo“ strukturální status. „Extáze“ = „existence“. Také bych tak úplně neodvozoval „opětovanou lásku“ tušenou Marriottem z toho, že herec převezme roli svého protějšku. Spíše bych se na toto žertovné hraní rolí díval jako na prostředek ke zničení všech rolí a k přípravě na objevení communitas. Marriott nicméně trefně popsal a pochopil hlavní rysy rituálu převrácení statusu: rituální nadvládu strukturálně podřízených, jejich neomařenou mluvu a hrubé zacházení, symbolické pokoření a skutečné ponížení lidí s nadřazeným statusem, způsob, jakým osoby strukturálně „dole“ představují communitas, která přetéká strukturální hranice, jež začíná násilím a končí láskou a konečně zdůrazňování, nikoli svržení, principu hierarchie (tj. odstupňovaného uspořádání), nepochybně očištěné, i když paradoxně díky překročení mnoha hinduistických pravidel čistoty, díky převrácení, tedy procesu, jehož prostřednictvím zůstává strukturální páteř života ve vesnici.

NÁBOŽENSTVÍ POKORY A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

Dosud jsem popisoval liminární rituály v náboženských systémech náležejících ke společností, jež jsou vysoce strukturované, cyklické

¹⁵ McKim Marriott, The feast of love, in Milton Singer (red.), *Kršna: myths, rites and attitudes* (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 210–212.

Městská knihovna
knih. 1 odd. 1

G 7469

Glc ex. 1



Průběh rituálu

Victor Turner

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

Odpoředný redaktor: Silvie Sanža

Obálka: Tomáš Tůma

Vnitřní úprava: Jiří Matoušek, Petr Klůma

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