

Povšimněme si nyní podrobnosti. Oba typy mýtů si přesně odpovídají. Manžel v mýtu  $M_{143}$  je chabý lovec. Tapírovy milenky zanedbávají kuchyni i děti. V mundurucúské verzi mýtu o tapíru svůdci ( $M_{150}$ ) hrdinka tolik chvátá za milencem, že zapomene nakojit dítě. Dítě se promění v ptáka a odletí.<sup>104</sup>

Jak máme naproti tomu v mýtu  $M_{143}$  chápat epizodu s uraženým manželem (který potká tlupu opic a vyšplhá na strom ve snaze chytit za ocas samici, jež zakřičí: „Zbabělče! Je křehký!“), načež muž uchopí ocas samce, a ten se otočí a kousne ho do nosu), nezmíníme-li se o tapíru svůdci, s nímž se ženy setkají při koupeli (Mundurucú, Kayapó; Apinayé s transformací: tapír → krokodýl), pod stromem (Kraho) nebo na něho zavolají ze stromu (Tupari), a o obrovském penisu, na který četné verze kladou důraz? K potvrzení správnosti této interpretace stačí povšimnout si druhu, k němuž opice v mýtu  $M_{143}$  patří. Jak mýtus uvádí, jsou to opice „prego“, portugalsky „macaco prego“, opice s hřebíkem: její označení lze vysvětlit téměř neustálým ztopořením penisu, jehož konec je zploštěný jako hlavička hřebíku. Z hlediska neslušnosti je tedy opice prego homologem tapíra, jak potvrzují poznámky indiánů: Tupariové, kteří ani při koupeli neodkládají mimořádně strohé penisové pouzdro, přirovnávají civilizované osoby, jež se koupají nahé a vystavují na odív penis, „k tapírům a opicím“ (Caspar 1, s. 209).

Muži, kteří tapíra zabijí, dají jeho maso sníst ženám nebo dětem; jindy provinilá ženě předloží k snědku jeho penis ( $M_{150}$  až  $M_{155}$ ). Opice, jež zabily manžela, mu uříznou nohu a nabídnou jí jeho ženě jako zvěřinu ( $M_{143}$ ); tato metaforická transpozice navazuje na tři jiné (opičí samice je chycen za „příliš křehký“ ocas; s opicím samcem se nakládá stejně; odpoví tak, že lovce kousne do nosu), jako by tak chtěla lépe ukázat svůj vlastní význam. V cyklu o tapíru svůdci se ženy odlučují od mužů tak, že se buď stanou rybami na dně ( $M_{150}$ ,  $M_{151}$ ,  $M_{153}$ ,  $M_{154}$ ), nebo kdesi daleko založí vesnici ( $M_{155}$ ,  $M_{156}$ ). V mundurucúském mýtu o původu jedu timbó ( $M_{143}$ ) se snaží útekem na zemi oddělit od opic a jiných pralesních živočichů, kteří je pronásledují. Ženě v mýtu  $M_{143}$  se nepodaří stát timbem, zabíjejícím ryby; v důsledku vlastní chyby se opět stane ženou, jejíž úloha se omezuje na sbírání ryb, které sama nezabíjí. Tapírovy milenky chtějí být rybami, ale když je muži vyloví, znovu se promění v ženy.

Nepřekvapí nás, že mýtus o původu jedu timbó vznikl inverzí mýtu o původu ryb. Ryby jsou potrava, a když jsou chytány s použitím jedu timbó, potrava mimořádně hojná.<sup>105</sup> Co se jedu timbó týče, je-

den mundurucúský mýtus jej klade přesně na okraj sémantického pole sdružujícího všechny potraviny – je to prostředek k získání potravy, sám však potravou není:

#### $M_{157}$ Mundurucúové: původ zemědělství

Kdysi nebyly ani zahrady, ani kulturní rostliny.

Jednu stařenu trápil mladý vnuk, protože měl hlad a dožadoval se pokrmů vyrobených díky zemědělství, které tehdy ještě neexistovalo.

Dala tedy vymýtít a spálit kousek lesa a poučila lidi o všem, co tam vyrostlo: byla to kukuřice, batáty, cukrová třtina, banány, sladký maniok, cara a macaxeira, melouny, caju, lusky inga, fazole... O každé rostlině řekla, kdy se má sklízet, jak ji uvařit a jak okořenit.

Řekla však také, že timbó (jed používaný při chytání ryb) je jedovatý a že ho nelze jíst. Lidé ho měli vytrhnout, rozdrtit ve vodě a pozvat všechny, aby se podělili o mrtvé ryby, které se naopak jíst daly.

Pak se dala pohřbit v zahradě a z jejího těla vyrostly všechny plodiny... (Murphy 1, s. 91. Značně odlišnou verzí téhož mýtu *in*: Kruse 2, s. 619-621, a 3, s. 919-920, se budeme zabývat v jiné souvislosti [sv. II]).

Jed používaný při chytání ryb je tedy zahrnut do kategorie rostlinných pokrmů, je to však – dá-li se to tak říci – pokrm nepoživatelný. Ofaiové znají dvě verze mýtu o svazku lidské bytosti s tapírem, mimořádně zajímavé, protože mnohem bezprostředněji než verze ostatní jsou spjaty s tématy potravy a rostlin a v jedné verzi je pohlaví určitého partnera vždy opačné nežli pohlaví odpovídajícího partnera ve verzi druhé.

V jedné z nich ( $M_{158}$ ) jde o mladíka, který se ožení s tapíří ženou a má s ní dceru (tato verze se tedy velmi podobá vapidianské,  $M_{144}$ ). Vrátil se ke svým, aby se mezi nimi usadil, a vysvětlil jim, že díky tapírům se budou moci žít jako on úžasnými pokrmy (to připomíná guayanské mýty  $M_{114}$  a  $M_{116}$ , v nichž tapír je pánem stromu života). Ženy však nesnesou přítomnost tapírů, pustošících zahrady a znečišťujících stezky. Jsou to příliš puntičkářské zahradnice (v tacanských verzích se projeví muž jako příliš vybíravý labužník; viz Hissink-Hahn, s. 297). Muže i jeho tapíří rodinu to odradí, a tak se odtamtud vytratí. Lidé o zázračnou potravu navždy přijdou (Ribeiro 2, s. 128-129).

Druhá verze ( $M_{159}$ ) evokuje časy, kdy muži jen lovili a všechny zemědělské práce prováděly ženy. Jedna indiánka však svou zahradu zane-

dbávala a odmítala manželovo dvoření. Manžel ji tedy sledoval a uprostřed zahrady objevil tapíří pelech plný trusu. Tam žena denně chodila za milencem, kterého se ostatně zřejmě snažila uspokojit spíš dobrou kuchyní než laskáním. Se švagrovou pomocí manžel tapíra zabil a ženě se podařilo ponechat si jeho penis, aby si s ním o samotě užívala rozkoše. Přistihli ji, zapálili jí chýši, když se koupala, a celý penis shořel. Žena ze samé trudnomyslnosti zemřela (*tamtéž*, s. 133-135).

První verze tedy končí odepřením potravy, druhá odepřením pohlavního styku. Povšimněme si blíže stránky potravní ve verzích, kde je nejpatrnější.

Ve vapidiánském a arekunském mýtu o původu jedu používaného při chytání ryb se vypráví, jak lidé nabyli nepoživatelné (třebaže patří do kategorie pokrmů) rostlinné substance.

V první verzi ofaiské se vypráví, jak byla lidem odepřena zázračná rostlinná potrava, na nejvyšší možnou míru požitelná.

V mýtech o původu ryb se vypráví, jak lidé získali živočišnou požitelnou potravu, která sama byla funkcí rostlinné potravy nepoživatelné (timbó), poskytující tu první v úžasném množství.

Jak tedy popsat mundurucúský mýtus o původu jedu timbó? Ten není odebrán, nýbrž ponechán: odmítnutí se týká největšího jedu – ženské špíny, lišící se od té druhé velmi výraznými rysy: je živočišného původu, protože pochází z lidského těla, a její příčina je zároveň kulturního rázu, protože jde o špínu ženy plnicí funkci kuchařky.

Z hlediska potravy tedy právě srovnávané mýty můžeme roztrždit na základě čtvera protikladů:

	M <sub>144</sub> , M <sub>145</sub> : původ jedu timbó	M <sub>158</sub> : ztráta zázračné potravy	M <sub>143</sub> : ztráta zázračného jedu timbó	M <sub>150</sub> atd.: původ ryb
Poživatelné/nepoživatelné . .	-	+	-	+
Živočišné/rostlinné . . . . .	-	-	+	+
Kulturní/přírodní . . . . .	-	-	+	-
Poskytnuté/odepřené . . . . .	+	-	-	+

Kromě aspektu spjatého s potravou mají všechny tyto mýty také aspekt sexuální. Stejně jako všude jinde i v Jižní Americe jsou místní jazyky dokladem, že oba aspekty spolu těsně souvisí. Tupariové označují koitus spojením doslova znamenajícím „jíst pochvu“ (kúma

ka), „jíst penis“ (ang ka) (Caspar 1, s. 233-234). Stejně je tomu v jazyce Mundurucú (Strömer, s. 133). V jihobrazilských kaingangských dialekttech existuje sloveso znamenající jak „souložit“, tak „jíst“; v některých kontextech je třeba upřesnit „- penisem“, aby se zabránilo dvojsmyslnosti (Henry, s. 146). V jednom cashibském mýtu (M<sub>160</sub>) se vypráví, že sotva byl člověk stvořen, hlásil se o jídlo; slunce ho naučilo, jak sázet kukuřici, banánovníky a ostatní požitelné rostliny. Potom se člověk zeptal svého penisu: „A co chceš jíst ty?“ Penis odpověděl: „Ženské pohlaví.“ (Métraux 7, s. 12-13.)

Je však nápadné, že v uvedených mýtech je sexuální kód patrný jen v odkazech na mužské pohlaví: tapíří penis, výslovně pojmenovaný a velkoryse popsán. Při odkazech na ženské pohlaví se sexuální kód stává latentním a skrývá se za kódem potravinovým: získaný nástroj k chytání ryb (timbó) či objekt rybolovu (ryba); ztracená zázračná potrava nebo zázračný jed..

Abychom absenci parity obou kódů pochopili, musíme vzít v úvahu jeden etnografický fakt. Brazilští indiáni se ve svém pohlavním životě jeví jako mimořádně přecitlivělí k pachům ženského těla. Tupariové věří, že pach stařeniny pochvy způsobuje jejímu partnerovi migrénu, neškodný je jen pach pochvy mladé ženy (Caspar 1, s. 210). Při pohledu na shnilé ovoce plné červů zvolal Mair, demiurg-urubu: „Z toho by mohla být rozkošná žena!“ A plod se proměnil v pohlavně nezdrženlivou ženu (Huxley, s. 190). V jednom tacanském mýtu upustí jaguár od znásilnění indiánky poté, co očichal její vulvu, připadalo mu totiž, že páchne jako červivé maso (Hissink-Hahn, s. 284-285). V už uvedeném mundurucúském mýtu (M<sub>58</sub>) se vypráví, že poté co zvířata udělala prvním ženám pochvu, pásovec třel všechny pochvy koncem shnilého ořechu; odtud jejich charakteristický zápach (Murphy 1, s. 70).<sup>106</sup>

Opět tu tedy nacházíme, i když tentokrát vyjádřeny kódem anatomickým, pach a hnilobu, o nichž jsme už dokázali, že označují přírodu v protikladu ke kultuře. A žena je přírodou všude, dokonce i u matrilinéárních a matrilokálních Bororů, kde dům mužů, kam je druhému pohlaví vstup přísně zakázán, plní úlohu svatyně pro náboženský život a zároveň je pro živé obrazem společnosti duší.

Tak jako lidé v přírodním stavu se živili shnilým dřevem, tedy potravou nepoživatelnou, a jako jed používaný při chytání ryb – rovněž mající povahu nepoživatelné potravy – může být ekvivalentem dětské špíny (pokud dítě vzešlo z přímého spojení člověka se zvíře-

tem, tj. s přírodou, nebo špíny ženské, jde-li o špínu vzniklou při vaření, která je důsledkem přímého spojení ženy s kulturou), stejně tak i puch je přírodním projevem ženství v podobě nepoživatelné, jehož druhý přírodní projev – mléko – má ráz poživatelný. Pach pochvy je tedy protějškem funkce vyživovací: protože jí předcházela, je jejím převráceným obrazem a může být považován za její příčinu, protože tu byl dříve. Anatomický a fyziologický kód tak vyjadřují logické schéma, jež před námi zprvu vystalo vyjádřeno kódem potravinovým a podle něhož právě vačice, shodná s hnilobou, kterou lidé požívali před zavedením zemědělství, mohla u zrodu zemědělství stát (s. 196).<sup>107</sup> Pak ovšem jde o vačici panenskou. Žena je totiž srovnatelná s krmicí vačicí až tehdy, když se stane matkou. Když jenom začíná žít pohlavním životem, prostě páchne.

To všechno implicitně potvrzuje bororský mýtus o původu nemoci ( $M_3$ ). Viděli jsme, že mladou hrdinku, která hltá ryby a přivede do světa smrt, lze transformovat v postavu vačice, jejíž atributy jsme obměňovali tak, až jsme je dovedli na samu mez (s. 260). V této podobě představuje jakési zdvojení své mrtvé babičky, která na vnuka vypouštěla páchnoucí střevní plyny, čímž plnila funkci skunka (viz výše, s. 191). Tuto spodobu nepřímou potvrzuje mýtus o Asaréovi ( $M_{124}$ ) a také jeho symetrický vztah k mýtu o vyběrači ptačích hnízd ( $M_1$ ), náležejícím do téže grupy jako mýtus  $M_5$ . Skunk s vražednými pšouky se vyskytuje v mýtech tobských a matackých (Métraux 5, s. 128-129; 3, s. 22-23). V jednom ofaiském mýtu ( $M_{75}$ ) stojí u počátku smrti.

Prokázali jsme paralelismus mezi zvířecími pomocníky zasahujícími v mýtech  $M_1$  a  $M_{124}$ . Při této příležitosti jsme si všimli, že v každém mýtu se také nakonec objeví čtvrtá postava, nikoliv už pouhé zvíře, nýbrž příbuzný: babička v mýtu  $M_1$ , jednající pozitivně, když dává hrdinovi kouzelnou hůl, a strýc v mýtu  $M_{124}$ , jednající negativně, když svou zhoubnou tekutinou zabíjí krokodýla, protože tímto strýcem je skunk. Při přechodu od jednoho mýtu ke druhému tedy pozorujeme transformaci:

a)  $(M_1)$  pomáhající babička (člověk)  $\rightarrow$   $(M_{124})$  pomáhající strýc (zvíře = skunk)

A protože jsme rovněž dokázali, že samy mýty  $M_1$  a  $M_5$  jsou navzájem symetrické, nepřekvapí nás, že prostřednictvím mýtu  $M_{124}$  se nyní potvrzuje tato transformace:

b)  $(M_1)$  pomáhající babička (člověk)  $\rightarrow$   $(M_5)$  nepřátelská babička (člověk  $\equiv$  skunk)

Potom chápeme, že v obou po sobě následujících epizodách mýtus o původu nemoci názorně ukazuje dva pro ženu myslitelné způsoby, jak se nechovat jako matka: fyzický v případě babičky, ženy, jež má věk plození už za sebou, a morální v případě mladé ženy, už matky, kterou nenasytná touha ponouká, aby opustila dítě. Jedna zabíjí metonymicky svými pšouky (části těla), druhá nemocemi metaforicky vypocenými, protože nemůže vyloučit pozřenou potravu. Bez ohledu na to, jak velmi se tato dvě řešení liší, jsou součástí téhož důkazu: jestliže žena není matkou, zbývá puch.

\* \* \*

Na předchozích řádkách jsme jen předložili nový „důkaz vačicí“ (s. 184-196). Nyní se vrátíme k arekunskému mýtu, abychom ho prozkoumali z jiných hledisek, která nás ostatně vždy přivedou zpět ke stejnému nebo skoro stejnému bodu.

Nejprve zdůrazníme jeden detail, který nám umožní smelit grupu „tapíra svůdce“ jinak. Je nepochybné, že tato grupa by si zasloužila zvláštní výzkum, do toho se však nemůžeme pustit zde, kde pouze nastíníme její hrubé obrysy.<sup>108</sup>

Když se indiáni v mýtu  $M_{145}$  rozhodnou zabít tapíří samici, která jim zpustošila políčka, hrdina – jehož ženou, a navíc těhotnou, tapír je – indiány takto zapřísahá: „Chcete-li tohoto tapíra zabít, střelte ho šípem do slabiny, ale ne do břicha... Zabít ho můžete, ale ne ranou do břicha! Můžete střítet na hlavu, na tlapy, ale do břicha ne!“ (K. G. 1, s. 70). Hrubý výčet různých částí těla, jež s výjimkou jediné mohou šípy zasáhnout, nám rázem připomene obdobný výčet v jednom bororském mýtu stručně shrnutém na počátku této knihy ( $M_2$ , s. 63-64), na jehož význam jsme už upozornili (s. 221). Aby se pomstil indiánovi, který mu znásilnil matku, Baitogogo na něho postupně vystřelí několik šípů a přitom křičí: „Budíž tímto zraněn na rameni, ale neumírej! Budíž tímto zraněn na paži, ale neumírej! Budíž tímto zraněn v kyčli, ale neumírej! Budíž tímto zraněn na hýždí, ale neumírej! Budíž tímto zraněn na noze, ale neumírej! Budíž tímto zraněn v obličejí, ale neumírej! Budíž tímto zraněn v boku... a zemři!“ (Colb. S. 202-203).<sup>109</sup> Jak si vzpomínáme, obětí je muž z klanu tapíra, tedy také „tapír svůdce“. Tohoto argumentu jsme prve použili, abychom mýtus  $M_2$  (o původu pozemské blahodárné vody) uvedli do vztahu korelace i opozice s kapyjským mýtem o Bepkororotim ( $M_{125}$ ), vysvětlujícím původ nebeské neblahé vody, v němž tapír jako zvíře a jako zvěř je ztřeštěně a unáhle-

ně zabit, stažen z kůže a rozřezán na kusy, což kontrastuje s rafinovaným mučením, jemuž je v mýtu  $M_2$  vystaven člověk tapír. Toto srovnání doplňuje a obohacuje mýtus arekunský, obsahuje totiž epizodu téhož typu a stejně jako v mýtu bororském v něm figuruje tapír svůdce (samice, nikoliv samec, a zvíře, nikoliv člověk). V mýtu  $M_{125}$  tedy tapír, jenž si uchovává zvířecí přirozenost a o němž lze říci – abychom tak usnadnili srovnání s mýty  $M_2$  a  $M_{145}$  –, že prošel transformací identickou (se sebou samou), se stává obětí odbyté vraždy, kdežto v mýtech  $M_2$  a  $M_{145}$  (stojících ve vzájemném protikladu ze dvou hledisek: samec/samice, člověk/zvíře) je tapír obětí vraždy pečlivě provedené, avšak se zcela jinými úmysly: jde buď o to poranit ho všude, než bude zabit ( $M_2$ ), nebo ho zabit ranou kamkoliv, dříve než bude poraněn na určitém místě (do břicha, kde by mohlo být zasaženo dítě):

$$M_{125} (\text{tapír} \rightarrow \text{tapír}) = f (\text{vražda odbytá})$$

$$M_2 (\text{tapír} \rightarrow \text{člověk}) = f (\text{vražda pečlivě provedená : poranit > zabit})$$

$$M_{145} (\text{člověk} \rightarrow \text{tapír}) = f (\text{— — : zabit > poranit})$$

Abychom uvedenou soustavu rovnic odůvodnili, upřesněme, že muž z klanu tapíra v mýtu  $M_2$  lze redukovat na „funkci tapíra“, kterou plní člověk, zatímco samici tapíra v  $M_{145}$  můžeme chápat ve „funkci lidské“ (matky a manželky), plněné zvířetem.

Nyní si povšimněme druhého aspektu mýtu  $M_{145}$  (verze arekunské) a  $M_{144}$  (verze vapidianské): proč je původ jedu používaného při chytání ryb spjat s motivem tapíra svůdce? Protože hodláme ukázat, že zmíněné spojení předpokládá velmi zvláštní představu o místě, které rostlinné jedy zaujímají v mytickém universu, nejprve uvedeme další mýtus: o původu kurare, jedu používaného při lovu zvěře, nikoliv při chytání ryb. Vznikl u jednoho malého kmene mluvícího karibským jazykem, sídlícího na středním toku řek Trombetas a Cachorro:

#### $M_{161}$ . Kachúyanové: původ kurare

Byl jeden svobodný mladý muž a ten žil daleko od své rodiny v chýši stojící o samotě. Když se jednou vrátil z mimořádně bohatého lovu, uvařil si všechnu zvěř a snědl ji, jen jednu samici vřešťana guariba (*Alouatta* sp.) nechal, aby se do rána vyudila. Pak si šel lehnout.

Když se probudil, chtěl opici sníst, než odejde na lov, ale při pohledu na tělo, na němž spálil chlupy, pocítil odpor. Zmocnil se ho vztek: „Co mi to ta opice dělá? Mám hlad, a nemůžu ji sníst!“ Nechal ji však na udicím roštu a šel lovit.

Večer snědl zvěř, kterou zabil během dne, a prohlásil: „Zítřka sním tu opici...“ Když nastal den, opakoval se týž výjev; stačilo, aby na opici pohlédl, a chuť ho přešla, tak tlustá a hezká mu připadala. Naposled se na opici podíval a povzdychl: „Kéž by se mohla proměnit v mou ženu!“

Když se vrátil z lovu, jídlo bylo nachystáno: maso, vývar, placky... A nazítří, poté co nachytil ryby, také. Indián si lámal hlavu, slídil: nakonec našel bezoukku ženu, ležící v jeho visutém lůžku, a ta mu řekla, že je tou opicí, kterou si přál za ženu.

Když skončily líbánky, přivedl muž svou ženu do vesnice, aby ji představil příbuzným. Pak měla manžela rodině představit žena – opičí rodině, mající chýši na stromě. Žena muži pomohla vyšplhat nahoru; nazítří s ostatními opicemi odešla. Ona ani ty ostatní se už nevrátily a hrdina, jenž nedokázal slézt sám, uvízl na vrcholu stromu.

Jednou ráno tudy letěl kondor královský. Vyptával se člověka a ten mu pověděl svůj příběh a vysvětlil, v jak obtížném postavení se ocitl. „Počkej chvíli!“ řekl kondor a snažil se kýchnout. Z nosu mu vytryskl hlen, stékal až na zem a proměnil se v liánu. Liána však byla tak tenká, že člověk namítal, že by se pod jeho vahou mohla přetrhnout. Kondor tedy zavolal harpyji (portugalsky „gavião-real“), ta také kýchl a vlákna jejího hleny vytvořila liánu silnější, po níž hrdina sklouzl dolů [srov. mýty  $M_{116}$ - $M_{117}$ ].

Nežli ho harpyje opustila, darovala mu nástroj pomsty. Ať muž liánu nazývanou „šíp harpyje“ rozřeže, připraví ji podle jeho pokynů a po náležitém vzývání svého ochránce jde lovit vřešťany guariba.

To také muž udělal. Zabil všechny vřešťany až na mládě, z něhož pocházejí dnešní opice (Frinkel 1, s. 267-269).

O tomto mýtu by se dalo říci mnoho. Jed, který Kachúyanové používají při lovu (a kdysi možná i v boji), se skutečně získává z liány. Při jeho přípravě je nutno dlouho se vystříhat jakéhokoliv kontaktu s ženským tělem, ať přímého, či nepřímého. Proto jí také často pověřují svobodné mladíky. Indiáni považují harpyji za nejmocnějšího čaroděje zásvěti.<sup>110</sup> A třebaže dnes se tohoto jedu používá hlavně při lovu opic coata (chápanů černých; jejich maso je oblíbenější a jsou požívány rituálně), indiáni potírají šípy jedem pomocí štětečku zhotoveného z chlupů vřešťanů guariba, opic vousatých (*taméž*,

s. 269-274). Zmíněný druh zřejmě vyniká dvojnásob z hlediska jedu a hniloby. Stejně jako ostatní opice i vřešťani se běžně loví otrávenými šípy. Avšak „i když je buigo [= vřešťan] těžce raněn, zůstane zavěšen na stromě za ocas, tělo v prázdnu. Říká se dokonce, že tak může setrvat po několik dnů a spadne teprve tehdy, když se už napůl rozložil“ (Ihering, sv. 33, s. 261). Má-li tedy vřešťan podlehnout jedu, musí shnít; právě naopak je tomu s vačicí v géských mýtech, která poté co shnije nebo je pošpiněna, stává se jedem sama. Buď jak buď, abychom se neodchylovali od našeho záměru najít charakteristické rysy společné mýtům o původu rostlinných jedů, povšimneme si jen několika stránek tohoto složitého problému.

První charakteristický rys přímo bije do očí: jed má vždy původ v tělesné nečistotě – ve špíně ženy ( $M_{143}$ ), špíně dítěte ( $M_{144}$  až  $M_{146}$ ), nosním hlenu ( $M_{161}$ ), kde z nosního hlenu ptáčích ochránců vznikají dva druhy liány, i když uznáme, že nic nenaznačuje, že jedovatý druh je téhož původu). Navíc zmíněná nečistota ve stěžejních mýtech je důsledkem čehosi nadměrného: vzniká při nadměrné činnosti kulinárního rázu ( $M_{143}$ ), je to nečistota dítěte, které je dvojnásob „nemanželské“ (narodilo se mimo manželský svazek a je synem zvířete:  $M_{145}$ ), nebo ptáka vládnoucího jedem, jehož hlen je líčen (v protikladu k hlenu jiného ptáka) jako mimořádně vydatný ( $M_{161}$ ).

Zejména se zdá, že mají-li mýty dospět k jedu, musí všechny projít jakousi soutěskou, jejíž těsnost neobvykle sblíží přírodu a kulturu, stav zvířete a stav člověka.

Mundurucúská žena ( $M_{143}$ ) se utíká pod ochranu žáby a slouží jí jako kuchařka, tj. v úloze kulturního činitele. Arekunský hrdina ( $M_{145}$ ) se dává svést tapíří samicí, hrdina kachúyanský ( $M_{161}$ ) zase opičí. Příroda všude napodobuje svět kultury, ale jaksi naruby. Kuchyně, kterou požaduje žába, je opakem kuchyně lidí, protože žába hrdince přikazuje, aby zvěř stáhla z kůže, rozložila maso na udicí rám a kůže hodila do ohně, což odporuje *zdravému rozumu*: maso se totiž udí i s kůží a pod ním se udržuje mírný oheň.<sup>111</sup> V arekunském mýtu je tato povaha světa naruby ještě patrnější: tapíří samice pokrývá svého adoptivního syna klíšaty jako perlami: „Dala mu je kolem krku, na nohy, na uši, na varlata, do podpaždí a na celé tělo“ (K. G. 1, s. 69); jedovatý had je pro ni deskou na pečení maniokových placek, pes jedovatým hadem... Kachúyanského hrdinu trýzní lidský vzhled uzeneho těla mrtvé opice.

Nestačí tedy říci, že v mýtech se příroda a zvířecost mění v kulturu a lidství. Příroda a kultura, stav zvířete a lidství se v nich navzájem prostupují. Z jedné oblasti do druhé přecházíme volně a bez překážek: místo aby je dělila propast, obě se mísí do té míry, že každý prvek v jedné z nich okamžitě evokuje souvztažný prvek v té druhé, který může označovat prvek první, a naopak.

Nemohla by snad právě určitá představa o jedu inspirovat onen výsadní pocit vzájemné prostupnosti přírody a kultury, který poeticky vyjadřuje chování hrdiny v mýtu  $M_{161}$ , jenž ač hladoví, není s to sníst zvěřinu, jejíž vzhled mu připomíná půvabnou manželku, která mu chybí? Jed způsobuje jakési krátké spojení mezi přírodou a kulturou. Je to přírodní látka, která se jakožto taková začlenila do určité kulturní činnosti – lovu nebo rybolovu – a tu nanejvýš zjednodušuje. Jed daleko předčí člověka i obvyklé prostředky, jimiž disponuje, dodává důrazu jeho činu a předjímá jeho důsledky, působí rychleji a účinněji. Mohli bychom tedy mít za to, že nativní myšlení v něm vidí jisté vměšování přírody do kultury. Příroda podle něj dočasně vtrhne do kultury: po několik okamžiků probíhá společná operace, při níž jednotlivé části každé z nich nelze rozlišit.

Pokud jsme nativní filosofii vyložili správně, bude se užívání jedu jevit jako kulturní jednání, jehož bezprostřední původ tkví v určité přírodní vlastnosti. Z hlediska indiánů tak jed vyznačuje onen moment izomorfismu mezi přírodou a kulturou, vzniklý v důsledku jejich vzájemného prolínání.

Toto přírodní jsoucní, které se projevuje zcela bezprostředně v procesu kultury, avšak narušuje jeho průběh, je obrazem samého *svůdce*, a proto je líčeno výlučně jako on. Svůdce je totiž tvor postrádající společenského statusu odpovídajícího jeho chování – jinak by nebyl pouze svědkem – a jednajícím toliko na základě svých daností přírodních (tělesné krásy, sexuální potence) tak, aby podkopával sociální povahu manželství. V důsledku toho i on představuje násilné vměšování přírody do nejvlastnějšího nitra kultury. Nyní už chápeme, že jed používaný při chytání ryb může být synem tapířího svědce nebo aspoň svědkyně. Lidská společnost, která je především společností mužů, odmítá považovat svedení ženy mužem za rovnocenné svedení muže ženou. Jestliže opozici přírody a kultury lze superponovat na opozici samice a samce, jako je tomu prakticky na celém světě a zcela jistě u etnických skupin, jimiž se zde zabýváme,

pak svedení ženy zvířecím samcem může být jen aktem přírodním, a to v souladu s operací:

$$a) \text{ příroda} + \text{příroda} = \text{příroda},$$

takže ženy svedené tapírem se stanou rybami, zatímco svedení muže zvířecí samicí odpovídá operaci:

$$b) \text{ kultura} + \text{příroda} = (\text{příroda} \equiv \text{kultura}),$$

příčemž výsledkem je jed používaný při chytání ryb: bytost smíšená a nejasného pohlaví, kterou arekunský mýtus ( $M_{145}$ ) líčí v podobě dítěte, nepochybně chlapce, jehož varlata dosud nedospěla a vytvářejí jen málo účinný druh jedu. Že však obě operace náleží do téže grupy, to jasně vyplývá ze skutečnosti, že v první z nich se ženy nestávají jakýmkoliv zvířetem. Jako ryby vstupují s jedem timbó do vztahu komplementárnosti. Jsou látkou jeho působení.<sup>112</sup>

Technika chytání ryb zachovává také komplementárnost mýtů, protože muži a ženy plní odlišné úlohy. Muži hrají úlohu aktivní, připravují timbó, manipulují s ním a mají co dělat s živými rybami. Úloha žen je pasivní; spočívá v tom, že se shromažďují dole po proudu, čekají, až k nim doplavou mrtvé ryby proudem unášené, a pouze je sbírají.<sup>113</sup> Platí tedy:

[Rovina mýtu]	[Rovina empirická]
$a) \quad \frac{(M_{143}) \text{ ženy}}{\text{ryby}} : \frac{(M_{145}) \text{ dítě muž. pohlaví}}{\text{timbó}} :: \frac{\text{muži}}{\text{timbó}} : \frac{\text{ženy}}{\text{ryby}}$	

Chiasmus vzniká tak, že v rovině mýtu proměna žen v ryby probíhá aktivně a proměna dítěte v timbó je pasivně přijímána, zatímco v rovině empirické aktivní jsou muži a pasivní ženy.

Důkazem toho je chyba, které se dopustí mundurucúská hrdinka v mýtu  $M_{143}$ . Svou vzácnou toxicitu by si uchovala, kdyby její pohled zůstal upřen vzhůru proti proudu, takže by nemohla vidět dosud živé ryby kolem sebe – tedy kdyby se řídila zásadou rozdělení stanovišť při chytání ryb, k němuž mezi oběma pohlavími dochází. Právě tuto zásadu porušila, když se obrátila po proudu, aby viděla ryby umírat, protože muži, zdržující se nahoře proti proudu mezi rybami živými, hledí dolů po proudu, zatímco ženy číhají proti proudu na mrtvé ryby unášené vodou. Toto neoprávněné převzetí úlohy má tři důsledky: proměnu jedu živočišného v rostlin-

ný, z kulturního v přírodní a z vlastnictví žen ve vlastnictví mužů. Povšimneme si rovněž, že rovnice:

$$b) \quad \frac{[\text{Rovina empirická}]}{(\text{muži} : \text{ženy} : : \text{proti proudu} : \text{po proudu})}$$

platí – za cenu vyhocení obou protikladů – v arekunském mýtu ( $M_{145}$ ), kde proti sobě stojí nikoliv muži a ženy, nýbrž lidé a rybožraví ptáci. Ti jsou ve stejném vztahu k lidem jako ženy při chytání ryb k mužům, protože jiný guayanský mýtus líčí vodní ptáky takto: „Všichni ptáci, kteří dnes žijí na břehu spících vod, v bahně, se živí rozkládajícími se rybami a masem“ (K. G. 1, s. 262). Čáp tuyuyu (amazonský název rodu *Mycteria*, dále na jihu nazývaného jabiru), který jako vyslanec vodních ptáků hraje v mýtu  $M_{145}$  osudnou úlohu, zosobňuje druh, jehož představitel se po povodních snáší po tisících a požírají ryby uvíznuvší na hladině v takovém množství, že nebyť ptáků, ovzduší by prý bylo infikováno rozkládajícími se organickými látkami. (Ihering, sv. 36, s. 208-209). Ptáky čekající, až budou ryby mrtvé, aby je mohli sníst, tedy lze transformovat v ženy, jež při chytání ryb čekají, až tyto budou mrtvé (zabitě přičiněním mužů), aby se jich zmocnily. Epizodu, v níž ptáci požadují, aby se ryby chytaly v hluboké vodě, můžeme vysvětlit touto transformací:

$$c) (\text{muži/ženy}) : (\text{proti proudu/po proudu}) :: (\text{lidé/ptáci}) : (\text{řeka/nádrž pod vodopádem})$$

Tato rovnice je důležitá, poněvadž nám umožňuje dokázat, že ztráta jedu timbó lidského původu má tutéž příčinu v mýtu  $M_{145}$  i  $M_{143}$ . V jednom žena vlastní timbó ztrácí svou moc proto, že – vlastní vinou – zaujala postavení náležející mužům. Ve druhém dítě vlastní timbó zemře, protože – vinou ptáků, kteří jsou transformací žen-rybářek – zaujalo postavení dole (pod vodopádem), shodné s polohou dole po proudu, kde je místo žen. Inverzi schématu společného oběma mýtům doprovází inverze jejich zakončení: zánik neobvyklého timbó ( $M_{143}$ ), vznik obyčejného timbó ( $M_{145}$ ).

Vraťme se k otázce jedu. Arekunský mýtus připisuje jeho vznik zásahu duhy a my jsme vyslovili myšlenku (s. 257 n.), že hrdinka bororského mýtu o původu nemoci ( $M_5$ ), hltačící ryby ulovené na timbó, může být se zmíněným povětrnostním jevem spjata. Je totiž matkou nemoci a my jsme zjistili, že ty v celé tropické Americe zpravidla způsobuje duha, přinejmenším tehdy, nabývají-li podoby epidemie. Pokusme se tuto představu prozkoumat hlouběji.

Na rozdíl od stáří, nehod a války způsobují epidemie rozsáhlé trhliny v demografickém předivu. To mají společné s jedem používaným při lovení ryb, šířícím, jak jsme viděli, zkázu mezi populací řek, přesahující svými rozměry zkázu, kterou lze způsobit jinými prostředky. Tato spojitost nemoci a chytání ryb pomocí jedu není pouhou spekulací, protože ji dokládá jeden guayanský mýtus:

**M<sub>162</sub>. Karibové: původ nemocí a jedu používaného při chytání ryb**

Za dávných časů lidé neznali nemoc, utrpení ani smrt. Nedocházelo k hádkám. Všichni byli šťastni. Duchové pralesa tehdy žili v lidské společnosti.

Jednou jeden z nich na sebe vzal podobu ženy kojící své dítě, navštívil indiány a ti mu předložili ragú tak horké a okořeněné, že nadpřirozenou ženu spálilo „až do srdce“. Rychle požádala o vodu, ale zlomyslná hostitelka předstírala, že ji nemá. Duch tedy běžel utišit žízeň v řece a dítě nechal v chýši. Sorva vyšel ven, jedna zlá žena hodila dítě do hrnce, v němž na ohni vřela voda.

Když se Duch vrátil do chýše, všude hledal své dítě; jak míjel hrnec, bezděky ragú zamíchal sběračkou a spatřil vyplouvat na hladinu mrtvé tělíčko. Všecek uplakaný zahrnul indiány výčitkami a oznámil jim, že od nynějška budou jejich děti umírat – to aby plakali stejně, jako rozplakali jeho. Také ženy budou trpět porodními bolestmi. Mužům už nepostačí vyprazdňovat vodní toky tykvemi, sbírat tam ryby a poté koryta znovu naplnit vodou, aby v nich byla hojnost ryb. Napříště budou muset pracovat, lopotit se a namáhat trávením vody jezírek pomocí kořenů. Nakonec Duch pralesa provinilou ženu zabil a její děti pohaněl tím, že potupil památku jejich matky. Duch zmizel teprve poté, co bylo proneseno slovo „batáta“, z této hlízy totiž mají duchové hrůzu (Roth 1, s. 179. K analýze mýtu viz dále, s. 316 n.).

V bororském (M<sub>5</sub>) a kayapském (M<sub>140</sub>) mýtu o původu nemocí se vesnice obývaná účastníky hromadného rybolovu stává obětí (rovněž hromadnou) první epidemie. Ve dvou bororských mýtech (M<sub>2</sub>, M<sub>3</sub>) je počátek kultury podmíněn vybitím určité populace. Ze zkoumání obou mýtů jsme vyvodili (s. 64-69), že v nativním myšlení přechod od přírody ke kultuře odpovídá přechodu od spojitého k nespojitému.

Ze zkoumání problematiky jedu používaného při chytání ryb vyplynul náznak, že ze sémantického hlediska zmíněný jed zaujímá postavení v místě, kde k přechodu od přírody ke kultuře dochází bez přerušování kontinuity nebo skoro bez tohoto přerušování. Řekněme, že

v představě, kterou indiáni o jedu rostlinného původu mají, je rozestup mezi přírodou a kulturou, nepochybně existující vždy a všude, minimální. Jed používaný při chytání ryb nebo lovu zvěře tedy lze definovat jako maximální spojitost dávající vzniknout maximální nespojitosti, nebo chcete-li, jako spojení přírody a kultury způsobující jejich vzájemné oddělení, protože jedna je součástí množství spojitého, a druhá množství nespojitého.

Ne náhodou tedy arekunský mýtus (M<sub>145</sub>) o původu jedu používaného při chytání ryb obsahuje epizodu – k níž se ještě vrátíme, na tomto místě se o ní jen krátce zmíníme – spatřující v rozkouskovaní duhy příčinu anatomické nespojitosti živých druhů, tj. vzniku určitého zoologického řádu, který stejně jako řád jiných říší zajišťuje kultuře vítězství nad přírodou (L.-S. 8, 9; *passim*). Za touto juxtapozicí zdánlivě odlišných témat matně spatřujeme působení dialektiky malých a velkých intervalů nebo, abychom použili příhodných termínů jazyka hudby, chromatiky a diatoniky. Vše se děje tak, jako kdyby jihoamerické myšlení, rozhodně pesimistické svou inspirací a diatonické svým zaměřením, přičítalo chromatismu jakousi prvotní zlovolnost, spočívající v tom, že velké intervaly, nezbytné v kultuře, aby mohla existovat, a v přírodě, aby ji člověk mohl svým myšlením uchopit, musí být výsledkem sebezničení prvotní spojitosti, jejíž sílu lze dosud pocíťovat v oněch nečetných místech, kde se udržela: buď k užitku člověka v podobě jedů, které ovládl, nebo v jeho neprospekch v případě duhy, již ovládat nemůže.

Chromatismus jedu má povahu ideologickou, je totiž spjat s představou velmi malého roze stupu mezi přírodou a kulturou. Chromatismus duhy je empirický a vnímatelný smysly. Pokud bychom však v návaznosti na předchozí úvahy mohli připustit, že chromatismus jakožto kategorie rozumová předpokládá vědomé či nevědomé osvojení si určitého barevného schématu, pak by některé myšlenky Jeana-Jacquesa Rousseaua vztahující se k chromatismu nabývaly ještě více na významu: „Toto slovo pochází z řeckého χρωμα, což znamená barvu, buď proto, že Řekové tento žánr označovali červenými nebo různě zbarvenými znaky, nebo že – jak praví autoři – *chromatika* zaujímá místo uprostřed mezi oběma dalšími, stejně jako barva zaujímá místo uprostřed mezi bílou a černou, nebo podle jiných proto, že chromatika diatoniku obměňuje a zkrášluje svými pultóny, vyvolávajícími v hudbě též účinek jako rozmanitost barev v malířství“ (Slovník hudby, heslo „Chromatika“).

Sotva je třeba zdůrazňovat, že podobně jako G. Rouget (jenž otázku prvotního chromatismu mistrovsky nastínil v jednom nedávno uveřejněném článku) chápeme tento termín ve velmi obecném významu jako používání malých intervalů, pokrývajícím význam řecký i moderní, v jiných směrech navzájem odlišné, a zachovávajícím společný význam, který slovo chromatismus může mít v hudbě a v malířství. Rousseaua ostatně budeme citovat i nadále, abychom tak ukázali, že na jihoamerickém pojetí chromatismu (zprvu pojímaném ve zrakovém kódu) není nic bizarního ani exotického, protože lidé Západu, počínaje už Platónem a Aristotelem, k němu (v rovině hudby) projevovali podobnou nedůvěru a připisovali mu touž obojetnost; spojovali jej s utrpením a smutkem, tak jako brazilští indiáni je spojují s duhou: „*Chromatika* obdivuhodně vyjadřuje bolest a hoře: když její zesílené zvuky stoupají, rozdírají člověku srdce. Ani když klesají, není o nic méně působivá; tehdy nám připadá, že slyšíme skutečné steny... Ostatně čím více energie *chromatika* má, tím méně jí smíme mrhat. Podobně jako ony lahodné pokrmy, jejichž hojnost vede k brzkému znechucení, okouzluje, užíváme-li jí jen střídmě, když jí však plýtváme, odpuzuje“ (*tamtéž*). Littré, jenž začátek Rousseauova slovníkového hesla cituje, dodává: „V konverzaci *chromatika* či *chromatický* znamená unylou, měkkou, lkvavou pasáž“ (heslo „*Chromatika*“).

Právě zde je na místě připomenout, že v Guayaně se duze říká vačice. Způsob uvažování velmi odlišný od toho, kterého se nyní přidržujeme, by nás přiměl spatřovat v této spodobě důsledek velmi malého intervalu, jenž v postavě vačice takové, jak ji pojmají mýty, odlišuje funkce logicky protikladné: funkci toho, kdo dává život, a toho, kdo dává smrt (s. 259-260). Pak tedy i vačice je bytostí „*chromatickou*“. Ostatně v mýtu  $M_{89}$  svým svůdcům přece předkládá jed a v ostatních mýtech téže grupy je jedem sama.

Nebudeme zacházet tak daleko, abychom naznačovali, že Isoldu lze zjednodušit na jakousi „*funkci vačice*“. Avšak skutečnost, že analýza jihoamerických mýtů nás dovedla k tomu, abychom v jedu používaném při chytání ryb nebo lovení zvěře viděli kombinatorní variantu svůdce, traviče společenského řádu, a jestliže jed i svůdce vznikli mezi přírodou a kulturou jako dvě modalities hájemství malých intervalů, nás může přesvědčit, že nápoj lásky a nápoj smrti jsou vzájemně zaměnitelné z jiných důvodů nežli z těch, které znamenají pouhé využití příležitosti, a přivede nás to k zamyšlení nad bytostnými příčinami chromatismu *Tristana*.

## PÁTÁ ČÁST

## RUSTIKÁLNÍ SYMFONIE O TŘECH VĚTÁCH

„Naopak vidíš, že to nejsou báchorky silně připomínající nejasné bajky a plánné smyšlenky, jež si básníci i jiní báječní spisovatelé dle vlastní libosti vymýšlejí nejinak než jako pavouci, kteří sami od sebe bez jakékoliv látky či námětu spřádají a tkají své pavučiny: zjevně jsou v nich obsažena neštěstí a vzpomínky na věci neblahé. Tak jako matematikové říkají, že duha je pouhým různě zbarveným vnějším projevem, vzniklým lomem našeho zraku o mračno, tato báje je vnějším projevem jisté příčiny, jenž přiměje náš rozum, aby se vrátil ke zkoumání nějaké jiné pravdy.“

PLÚTARCHOS, *O Ísidě a Osiridovi*, § X