

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Diplomová práce

Štěpán Kabeš

Marocké léčebné rituály

Ritual Healing in Morocco

Praha 2019

Vedoucí práce: doc. Radek Chlup, Ph.D.

Poděkování

Rád bych poděkoval svému vedoucímu práce Radku Chlupovi za trpělivost a vlídnou pomocnou ruku, své ženě Karolíně a dětem za toleranci a nejmenovaným Maročanům za to, že se mnou sdíleli něco, co nemuseli.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Ve Zběšičkách, 10. 8. 2019

Abstrakt

V této práci zkoumám fungování a sociokulturní kontext léčebných rituálů v Maroku. Hlavní pozornost je zaměřena na noční posedlostní rituál (*lila*) tří mystických bratrstev - súfijských *taríq 'ísáwa* a *hamadši* a bratrstva *gnáwa*, jež je tvořeno především potomky bývalých otroků černé pleti, a ve své kultuře nese silné dědictví kultů "černé" Afriky - především specifickou "práci" s džiny.

Podstatou rituálu *lila* je (ne vždy přiznaná) harmonizace vztahu s posedajícím džinem - tato posedlost je kulturní metaforou, označující množství psychických a psychosomatických potíží, jež pramení z tenzí, vytvářených sociokulturními vzorci islámské společnosti (především dominancí muže-otce v rodině).

Během svého terénního výzkumu v Maroku (2016) jsem nashromáždil etnografický materiál z rituálů zmíněných tří bratrstev, který v práci prezentuji a zároveň komparuji s klíčovou sekundární literaturou k jednotlivým bratrstvům. Vyznívá tak vzájemné ovlivňování těchto bratrstev, co se týče pantheonu vzývaných džinů či hudební a pohybové formy rituálu.

Celou prací se tak prolíná výzkumná otázka, jakým způsobem fungují, jaké krycí a ospravedlňující mechanismy si vytvářejí a do jaké míry jsou v marocké (téměř bez výjimky muslimské) společnosti tolerovány praktiky, jež jsou z pohledu normativního islámu teoreticky neakceptovatelné - díky kultu džinů balancují totiž v liminální zóně mezi islámem a nejodpornějším hříchem - *širkem* (tj. "přidružováním" k jedinému Bohu, modloslužebnictvím).

Klíčová slova: Maroko, rituál, léčba, trans, posedlost, džin, islám, sufismus, *lila*, hudba, *širk*, *'ísáwa*, *hamadša*, *gnáwa*

Abstract

In this paper I research healing rituals in Morocco, their functioning and their socio-cultural context. The main attention is focused on night possession ritual (*lila*) of three mystical brotherhoods - sufi *tariqas* 'Isāwa, Hamadsha, and the Gnāwa brotherhood. Most of the members of the latter are descendants of former black slaves, and their culture has a strong heritage of "black" Africa's cults - especially a very specific way of "working" with spirits.

The essence of *lila* ritual lies in the (not always explicitly admitted) harmonization of relation with the possessing spirit. This possession is a kind of a cultural metaphor for signifying a number of mental and psychosomatic problems, which stem from tensions, created by socio-cultural patterns in Muslim society (above all the husband-father dominance in the family).

During my fieldwork research in Morocco (2016) I collected ethnographic material from the rituals of the three above mentioned brotherhoods, which I present in my thesis and which I compare with substantial secondary literature for each of the brotherhoods. What becomes apparent is how these brotherhoods influence each other in terms of the pantheon of invoked spirits or in terms of musical and kinetic forms of the ritual.

A research question resounds throughout the thesis: which masking and justifying mechanisms do the groups create and to what extent are practices that are in theory unacceptable from a normative Islamic point of view tolerated in (almost exclusively Muslim) Moroccan society. Thanks to the cult of the spirits they balance in a liminal zone between Islam and the most repellent sin - the *shirk* (idolatry besides the singular God).

Key words: Morocco, ritual healing, trans, possession, jinn, spirits, Islam, sufism, *lila*, music, shirk, 'Isāwa, Hamadsha, Gnāwa

Obsah

1. Entrée.....	7
2. Úvod.....	8
3. Rozprava o metodě, formě a zdrojích.....	9
4. O informátorech a informacích.....	13
5. Poznámka k přepisu arabštiny.....	16
6. Nástin sociokulturní situace v Maroku.....	17
6.1. Koncept baraky.....	20
6.2. Kult světců.....	22
6.3. Svět džinů.....	23
7. Klasifikace marocké tradiční a rituální léčby podle Diesteho.....	27
7.1. Humorální medicína (<i>at-tibb al-júnání</i>).....	27
7.2. Prorocká/profetická medicína (<i>at-tibb an-nabawí</i>).....	28
7.3. Islámský exorcismus (<i>ruqja</i>).....	29
7.4. Tradiční léčebné specializace.....	30
7.5. Bylinkář.....	30
7.6. Tradiční léčba posedlosti, vlivu magie a psychosomatických onemocnění.....	32
8. Posedlostní léčebné rituály.....	32
8.1. 'Ísáwa.....	35
8.1.1 'Ísáwa jako fenomén.....	35
8.1.2 'Ísáwa v zrcadle vědy.....	39
8.2. Hamadša.....	49
8.2.1 Hamadša jako fenomén.....	49
8.2.2 Hamadša v zrcadle vědy.....	52
8.3. Gnáwa.....	60
8.3.1 Gnáwa jako fenomén.....	60
8.3.2 Gnáwa v zrcadle vědy.....	65
9. Král džinů - Sidi Šamharúš.....	71
10. Závěr.....	75
Bibliografie.....	76
Slovník použitých pojmů.....	79
Obrazová příloha.....	81

1. Entrée

V pokoji, spíše cele pro hudebníky, nám na společný tác naservírují kuskus s kuřetem a sladkou cibulovou omáčkou. Jídlo musí být bez soli - ta funguje jako ochrana proti džinům a dnes je tedy nežádoucí. Jak je zvykem, sousedé mi přistrkují nejlepší sousta. Ve vedlejší místnosti už jsou klientky - dcera Lunova učitele, jednoho z nejslavnějších marockých *mu'allimů gnáwy*, mulatka Hvězda, se stovkami dlouhých copánků, a její tři kamarádky. Hvězda je dosti od rány, vyrostla v prostředí *gnáwy* a je to na ní znát - ostatní působí poněkud ostýchavě. Všem čtyřem je kolem třiceti. Začínají přicházet hosté - pár Lunových známých, také hudebníků *gnáwy*, stařeny z okolí, tajemná vdova v leopardím kabátku - mírně povadlá krasavice, která mě stále fixuje pohledem (když si později, už poněkud omámen, všimnu, že má na jedné noze zcela černý nehet, splyne mi trochu s místní démonkou 'Ajšou, jež má nohy velbloudí). Blíží se soumrak. Po jídle si ještě chvíli čtu u kávy na terase s výhledem do nížiny a na vzdálený Meknes. Místní hrají vedle u stolu karty o peníze a kouří hašiš, pasáci ženou z kopců stáda ovcí a koz - budoucích obětí. Jiného bělocha jsem ve vsi neviděl. Ptám se Luny, jestli budu moct fotit a točit. Řekl mile, ať fotím očima, že na jeho *lile* se prostě nefotí. Opravdu později jednu ze starších žen dost hrubě usměrní, když se chystá použít mobilní telefon k natáčení.

Nehudební rituální servis *líly* - pálení příslušných kadidel a péči o klientky - má na starosti asi šedesátiletá *muqaddima*, sekunduje jí její pubertální vnučka. Se soumrakem začíná *líla* před vchodem do domu fází *dachla* (entrée). Obloha se zbytky červánků temní. Hudebníci utvoří půlkruh, proti nim dívky - klientky. Objednaly si speciálně pro tuto noc vyvolávání hlavně černých a červených džinů - těch nejnebezpečnějších. Já a ostatní tvoříme vnější kruh. Muzikanti mají slavnostní vínové pláštíky se žlutým lemováním, na hlavě vínové čapky *šášíja* zdobené lasturami a třapci. Uprostřed dýmá ohřívadlo s řeřavými uhlíky, jsou tu podnosy s datlemi, kadidly a miskami mléka. Hraje jen velký buben *tbel* a těžké železné kastaněty *qraqab*. S prvními mocnými údery bubnu začnou staré Maročanky v afektu trylkovat charakteristickým *juju*, má to obrovskou emotivní sílu, až mi vstoupí slzy do očí. Pak všichni symbolicky sníme datli a vypijeme doušek mléka. Zatím bez použití strunné *gimbri* se zpívají písně Alláhovi a Muhammadovi. Přesouváme se dovnitř - u jedné stěny sedí na polštářích hudebníci, okolo ostatní - celkem maximálně kolem dvaceti lidí, ale během noci různě přicházejí a odcházejí - železná vrata jsou dokořán. Luna podřezává první ze tří obětních slepic, sedmibarevnou. Nožem od krve značkuje čela a ruce dívek i hudebníků (krev je pro džiny jako mucholapka)...

2. Úvod

Tématem této práce jsou v souladu s jejím názvem léčebné rituály v Maroku - zejména tradiční rituály zaměřené na léčbu různých psychických, somatických a sociálních problémů, klasifikovaných v místním kulturně-symbolickém kontextu jako posedlost džiny. Významným faktorem, který ovlivnil konkrétní zaměření práce a její strukturu v rámci jinak dosti širokého tématu, byl terénní výzkum, realizovaný v září až listopadu 2016 v několika marockých lokalitách, zvláště ve Fezu, Marrákeši, Essaouire a v pohorí Vysokého Atlasu. Výstupem tohoto výzkumu je především dokumentace nočních spiritistických léčebných rituálů *líla* tří významných bratrstev - súfijských *tariq hamadši* a *ísáwy* a také bratrstva, jež vzniklo v subkultuře bývalých černých otroků, *gnáwy*. Charakteristika specifik těchto bratrstev a nástin jejich společných rysů (především částečně sdíleného panteonu džinů a muzikoterapeutických metod rituálu), uvedené vždy etnografickým popisem konkrétní rituální situace tvoří jádro této práce. V souladu s výzkumným plánem jsem okrajově mapoval i metodu profetické medicíny (a vztah jejího zástupce k výše zmíněným rituálům *líla*), ta totiž spolu s islámským exorcismem (*ruqjou*) tvoří v této muslimské zemi nejméně heterodoxní pól tradiční léčby. Ve Vysokém Atlasu jsem v souvislosti s kultem džinů, spojeným s rituální léčbou, krátce zkoumal významný cíl posedlých poutníků z celého Maroka - svatyni "krále džinů" Sidiho Šamharúše, jejíž rituální správce mi dal nahlédnout do svého vnitřního světa - světa člověka, jenž se sám s posedlostí léta potýkal.

Celou práci se tak prolíná výzkumná otázka, jakým způsobem fungují, jaké krycí a ospravedlňující mechanismy si vytvářejí a do jaké míry jsou v marocké (téměř bez výjimky muslimské) společnosti tolerovány praktiky, jež jsou z pohledu normativního islámu teoreticky neakceptovatelné. Ve svém kvalitativním výzkumu tak mapuji rituály, jejichž hlavním znakem je vlastně díky kultu džinů balancování v liminální zóně mezi islámem a nejodpornějším hříchem v islámu - *širkem*.¹

¹ Tzn. "přidružení" k jedinému Bohu, modloslužebnictví.

3. Rozprava o metodě, formě a zdrojích

Metoda a forma mé práce by neměla být přísně analytická či teoretická, cílem je spíše jakási impresionistická (termín použit s vědomím jeho původně pejorativního významu v oblasti výtvarné kritiky) studie, zvláště to platí pro části prezentující vlastní terénní výzkum (pakliže mohou některé pasáže působit jako nemístný žánr "chlapecké literatury"² ve stylu mého oblíbence Aloise Musila, budiž to bráno jako pocta tomuto muži).³ Určitou metodologickou inspirací byly v tomto směru práce antropologů, kteří ve druhé polovině 20. století působili rovněž v Maroku - Clifforda Geertze, Kevina Dwyera, ale zvláště pak Paula Rabinowa a Vincenta Crapanzana. Geertz vidí základ antropologie v důkladné etnografii, usiluje o zhuštěný popis detailu a jeho interpretaci. Knihy tří posledně jmenovaných⁴ prolínají fenomenologii, strukturální antropologii a psychoanalýzu - důraz je kladen na reflexivitu a ohledávání vztahu antropologa a Jiného - míněn je zástupce zkoumané kultury, většinou přímo antropologův informátor - přičemž předávání faktů je v takovém vztahu vždy chápáno jako nedokonalý překlad, respektive překlad dvojí.⁵ Crapanzanův *Tuhami* je pak vlastně psychologickou studií jediného informátora, charakteristickou vyjednáváním "etnografické reality", kde se skrze jeho životní příběh⁶ jeví fenomén posedlosti džiny, a poměrně sugestivně i společenská, genderová a politická situace Maroka počátkem druhé poloviny 20. století, tedy v období doznívání a konce francouzské koloniální přítomnosti. Drobnou aluzí na toto dílo je životní příběh Berbera v kapitole o horské svatyni Sidiho Šamharúše, v němž je hranice snu, fabulace a reality podobně nejasná.

Jestliže tedy bude v této práci místy věnován větší prostor osobnosti informátora (a mou snahou je, aby se tak dělo zvláště u osob v souvislosti s posedlostí, léčebnými rituály či mystickými bratrstvy zajímavých), je tak činěno s vírou, že skrze mikrosvět jedince lze nahlédnout kulturní kontext leckdy ostřeji, než pomocí popisu celku či naopak množství detailů.

Není bez zajímavosti, že v Maroku podnikal svůj dlouhodobý výzkum český rodák Ernest Gellner, poměrně významná postava poválečné britské sociální antropologie. Právě na marockém materiálu stavěl své teorie o roli světců v segmentárních společnostech, dějinném kyvadle (navazuje na Ibn Chaldúna a Davida Huma), houpajícím se mezi póly přísně monoteistického (městského)

² Popisují-li však například do rána zamrzlou PET lahev s vodou ve své cele ve vysokohorském Sidi Šamharúš, není cílem vzbudit ve čtenáři obdiv či soucit, ale evokovat mu, v jakých podmínkách žijí v takových celách posedlí na druhém břehu potoka atp.

³ Tento český "Lawrence z Arábie" byl nejen autorem zmíněného žánru (*Poprvé v poušti* atd.), ale především fenomenálním terénním lingvistou, kartografem, etnografem atd.

⁴ Tito autoři se řadí k okruhu spojovanému s vydáním sborníku *Writing Culture* (1986), jenž způsobil jistý žánrový obrat v dobové etnografii a antropologii (přinejmenším té americké, kulturní) - k postmodernímu směru, navazujícímu na Geertze, formálně pak částečně i na francouzské dekonstruktivisty - s důrazem na literární stránku textu...

⁵ Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press, 1977, 164 s.

⁶ Zde terminus technicus, synonymum osobní historie, implikující narozdíl od autobiografie volný vztah k realitě (viz Crapanzano).

islámského skripturalismu a lidovou formou islámu súfijských *taríq* a světců⁷ - tu označuje za vesnickou, nicméně moje zkušenost z *medín* Fezu, Meknesu i Marrákeše je taková, že tento lidový pól je silně přítomný i tam (nestojíme-li na dlažbě mešity či Qarawíjínské univerzity). Tyto dva Gellnerovy póly ovšem dobře naznačují škálu, na níž se nacházejí mí jednotliví informátoři - ti většinou, ať se nacházejí v jakémkoli jejím bodě, cítí potřebu označovat kohokoli, kdo je blíže lidovému heterodoxnímu pólu za hříšníka, *mušrika* (přidružovače k Boží jednosti) a šarlatána.

Pro pochopení základního kulturního a společenského rámce, v němž marocké léčebné rituály fungují, slouží dobře kniha Mateo Diesteho (dále jen Dieste) *Health and Ritual in Morocco*⁸, výběrový excerpt z níž (doplňný dalšími zdroji) tvoří poměrně rozsáhlou část práce. Dieste mapuje pavučinu léčebných tradic a metod, jež je spředená z mnoha vlivů - od hippokratovsko-galénské humorální medicíny, přes medicínu prorockou (či profetickou), až po různé formy etnomedicíny, etnobotaniky, etnopsychiatrie a magie, vycházející jak z autochtonních berberských tradic, židovských a afrických vlivů, tak ze vzájemného křížení a ovlivňování se (nejen) těchto vláken. Dieste se zaměřuje na specifické vnímání těla, vyjadřování bolesti, stravování, očišťování, nemoci, a zvláště pak na psychosomatické potíže, spojené se světem všudypřítomných džinů. Při nástinu celkové situace tradičního a rituálního léčení tak vycházím z Diesteho přehledné typologie.

Encyklopedickým výčtem marockých rituálů, tradic a pověr, tedy nejen těch, jež nějak souvisejí se zdravím, je Westermarckova dvoudílná publikace *Ritual and Belief in Morocco*,⁹ cenná etnografickými detaily z různých částí Maroka, svou lingvistickou precizností a faktem, že materiál, sebraný tímto finským vědcem v letech 1898-1926, nebyl ještě významně kontaminován západním vlivem.¹⁰ Do ní si tedy často (stejně jako kdokoli, kdo se marockou kulturou zabýval) odskočím jako do jakési kartotéky.

Téma profetické medicíny je přehledně nastíněno v publikaci Cyrila Elgooda.¹¹ Profetická medicína ovšem není marockým specifikem, zažívá renesanci v celém islámském světě, tvoří samostatný sektor tamní farmacie... V rámci této práce je ovšem zajímavá zvláště její lidová forma, zmíněná především pro svou kompatibilitu s normativním islámem.

Literaturu k bratrstvu *hamadša* zastupuje výborná Crapanzanova monografie *Hamadsha*¹² a jeho

⁷ Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1969. K tématu i Luboš Kropáček, *Súfismus: dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 299-308.

⁸ Josep Lluís Mateo Dieste, *Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices*, Leiden: Brill, 2013.

⁹ Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, Vols. 1-2, London: Macmillan and Co., 1926.

¹⁰ K vyhlášení francouzského protektorátu dochází v roce 1912. K setkávání se "západem" samozřejmě docházelo již v předešlých stoletích (Portugalsko, Anglie, a zvláště Francie se Španělskem, jež Maroko jaksi koloniálně obklopovaly), ale kontakt se omezoval na pobřežní oblasti, zvláště několik obchodních přístavů, a kulturní výměna s běžnou vnitrozemskou populací tak byla relativně nevýznamná.

¹¹ Cyril Elgood, Suyūṭī and Chagmini, *Tibb-Ul-Nabbi, or Medicine of the Prophet: Being a Translation of Two Works of the Same Name*, Brugis: Ex officina "De Tempel", 1962.

¹² Vincent Crapanzano, *The Ḥamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley: University of California Press, 1973.

již výše zmíněný experimentálnější *Tuhámí*¹³. K rituálům bratrstva 'ísáwa kromě starších prací Boncourta¹⁴ a Brunela¹⁵ existuje precizní monografie Mehdi Nabtiho¹⁶ (na jehož informátory jsem v Maroku několikrát narazil). Téma černošského mystického bratrstva *gnáwa* (jehož výzkumu jsem věnoval největší časový podíl) nejnověji zpracovala Deborah Kapchan v *Traveling Spirit Masters*¹⁷ (jediná monografie k tématu v angličtině), ovšem s důrazem (pro mou práci nepříliš přínosným) na průnik hudebníků bratrstva na zahraniční hudební scénu. Německý psychoanalytik Frank Welte, s nímž jsem v kontaktu, se v 80. letech během několikaměsíčního výzkumu v Maroku opakovaně při rituálu *líla* dostal do transu a své zkušenosti kromě jiného zpracoval v po všech stránkách cenné disertaci *Der Gnāwa-Kult*¹⁸. Základní publikací k tématu *gnáwy* je pak stále práce Viviany Pâques *La religion des esclaves*¹⁹ - nejenže na její dílo navazují všichni pozdější badatelé, ale je poměrně známé i v komunitě *gnáwy* samotné (což má svá pro i proti). Do jisté míry emický pohled nabízí pak Maročané 'Abd al-Karím al-'Asírí²⁰ z Essaouiry ve své práci *'Álam at-Tuqús*,²¹ a Abdelhafid Chlyeh v *Les Gnaoua du Maroc*.²²

Narozdíl od všeobjímajícího a zobecňujícího Diesteho jsem si kladl za cíl zaměřit se na konkrétní vystopované rituální situace, jejich protagonisty a jejich kulturní a společenský kontext - a z mého pohledu zajímavé detaily. Chtěl jsem v mezích možností nahlédnout, nakolik, eticky řečeno, se tyto rituály stávají jakýmsi folklorizujícím se přežitkem či nakolik jsou přirozenou součástí života svých aktérů. Interpretačně se snažím být spíše opatrný a zdrženlivý - přešlapovat v jakémisi fenomenologickém epoché - a interpretace nabídnout zprostředkovaně - z per výše zmíněných autorů.

V dosti pokročilé fázi práce jsem zjistil, že se s mým tématem do značné míry překrývá bakalářská i diplomová práce Moniky Zárubové²³ ze Západočeské univerzity v Plzni (léčebné rituály dvou

¹³ Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

¹⁴ André Boncourt, et Viviana Pâques, *Rituel et musique chez les Aïssaoua citadins du Maroc*, Vols. 1-2. Strasbourg: Institut d'anthropologie et ethnologie, 1980.

¹⁵ René Brunel, *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aïssôûa au Maroc*, Casablanca: Afrique Orient, 1988.

¹⁶ Mehdi Nabti, *La confrérie Aïssâwa du Maroc en milieu urbain: les pratiques rituelles et sociales du mysticisme contemporain*, Lille: Atelier national de Reproduction des Thèses, 2008.

¹⁷ Deborah Kapchan, *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*, Middletown, Conn: Wesleyan University Press, 2007.

¹⁸ Frank M. Welte, *Der Gnāwa-Kult: Trancespiele, Geisterbeschwörung Und Besessenheit in Marokko*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.

¹⁹ Pâques, Viviana, *La religion des esclaves: recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bergamo: Moretti & Vitali, 1991.

²⁰ Jeho rozprodanou a zcela nedostupnou práci, citovanou v knize *Black Morocco* Choukim el-Hamelem, jsem získal kuriózním způsobem: Při pátrání po Essaouirských krámcích s knihami jsem se dopracoval až k tamnímu lyceu, na němž autor vyučuje filosofii, a prostřednictvím studentů se mi ho podařilo zkontaktovat. Jeden ze svých dvou posledních výtisků mi pak uřícený přivezl před budovu lycea na bicyklu.

²¹ 'Abd al-Karím al-'Asírí, *'Álam at-tuqús wa l-alwán dáchil al-lajla al-gnāwíja*, Essaouira: Manšúrát as-Safríwí, 1999.

²² Abdelhafid Chlyeh, *Les Gnaoua du Maroc itinéraires initiatiques, transe et possession*, Casablanca: Editions Le Fennec, 2017.

²³ Monika Zárubová, *Marocká súfijská hudba Taríqy ajsáwa a hamadša*, Plzeň: ZČU, 2015 a Monika Zárubová, *Rituál*

výše zmíněných marockých bratrstev, resp. hudba a historie toho třetího), která svůj výzkum, bez toho, abychom o sobě navzájem věděli, prováděla ve stejnou dobu, svou práci ovšem dokončila rychleji. Abych se vyhnul zbytečné duplikaci jí publikovaných informací (o do té doby v češtině neuchopeném tématu, jež ve své komparatistické povaze, pokud je mi známo, nemá významný precedens minimálně ani v anglicky psané odborné literatuře), zúžil jsem v reakci na toto "cimrmanovské dilema" výrazně některé obecnější popisné části, týkající se historie těchto bratrstev, jejich organizační struktury či hudebních forem a nástrojů. Tato změna mi na druhou stranu poskytla vítaný prostor pro subtilnější práci s antropologicky zajímavými detaily.

4. O informátorech a informacích

Jelikož se jednalo o můj první širší terénní výzkum (dále TV) s předem vytyčeným tématem, pokusil jsem se nasát jisté metodické dovednosti z odborné literatury²⁴. Tradice a techniky TV v sociální antropologii, navazující na Malinovského, Evans-Pritcharda (z klasiků mi asi svým decentním přístupem nejsympatičtějšího) a jejich následovníky, respektive i na linii americké kulturní antropologie - Boase, Benedictovou, Meadovou a další, jsou v ní poměrně dobře rozpracovány, zvláště Soukupova práce je na malé ploše dosti uživná, navíc čtivá. Nejprínosnější byly ve svých drobných akcentech kapitoly týkající se zúčastněného i nezúčastněného pozorování (oboje mimochodem Crapanzano považuje za nesmyslný konstrukt), interview a osobní historie (resp. životního příběhu). Mezi jinými jako užitečnou radu vnímám doporučení vyhýbat se otázkám sugerujícím odpověď, což se může zdát jako banální a samozřejmé, ale při reálném výzkumu jsem si ověřil, jak snadno lze svést informátora k otázkou předformulované či nechtěně naznačené odpovědi. Celý můj dvouměsíční (na antropologické poměry tedy směšně krátký) TV se nesl v duchu amatérských přešlapů, nedostatků a nedopatření²⁵, nicméně co se týče vypátrání zajímavých skupin a jednotlivců spojených s rituální léčbou, navázáním kontaktů s nimi a (řečeno terminologií StB) jejich přesvědčení ke spolupráci (jež vyplynula v možnost účasti na několika fascinujících rituálech), výrazně pozitivně předčil má očekávání.²⁶

S ohlédnutím ovšem mohu konstatovat, že opravdu nutnou výbavou pro TV je kromě znalosti jazyka a povědomí o dané kultuře a společnosti především jakási bazální sociální inteligence. Jako ideální a prostá cesta k (v jisté míře) vřelému vztahu²⁷ s informátory se osvědčila naprostá otevřenost a upřímnost, neuspěchaný zájem, odhození maxima patrných "západních" turistických atributů (mimoděčně přestrojení se za Maročana v duchu šéfinpektora Clouseaua, kdy jsem od spřátelených hudebníků neplánovaně přijal za chladné noci v Sidi Ali nabídnutou vlněnou *dželábu* s kapucí, mi pak při vstupu do zšeřelé místnosti plné rituální vřavy pomohlo jednou zůstat zcela nepovšimnut, tedy zakoušet svou jinakostí nekontaminovanou situaci) a vzorců chování - tedy slovníkem Bourdieaua maximální přiblížení se místnímu *habitu*²⁸. Jelikož většina Maročanů z prostředí léčebných rituálů (v největší míře to platí pro bratrstvo *gnáwa*), ať už protagonisté,

²⁴ Kathleen M. DeWalt, Billie R. DeWalt, *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*, Lanham, Md: Altamira Press/Rowman & Littlefield, Md, 2011., či Martin Soukup, *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*, Praha: Karolinum, 2014.

²⁵ Které, jak leckdy vtipně ilustruje Martin Soukup, Paul Rabinow a další, k TV neodmyslitelně patří.

²⁶ O tom, že průnik do tohoto značně ezoterického prostředí není zcela snadný, hovoří ve své celkově dosti precizní práci zmíněná Monika Zárubová: "Vzhledem k faktu, že léčivé rituály v současnosti probíhají pouze v soukromí a účast na nich je podmíněna pozváním, nepodařilo se autorce být osobně svědkem žádného léčivého rituálu v podání *gnáwy*." (Zárubová, 2017, s.7)

²⁷ Bylo by asi na místě použít odborný termín *rapport*.

²⁸ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

pacienti či "diváci"²⁹, pochází ze spíše inferiorních vrstev společnosti³⁰, můj dosti ležerní styl oblékání do tohoto prostředí dobře zapadal. Nežádoucí kontrast vyvstal naopak při prvním setkání s elegantním marrákešským *mu'allimem* gnáwy, Bossem, jenž běžně spolupracuje s televizí, podílí se na organizaci světoznámého festivalu Gnáwy v Essaoiře³¹ atp. Sice mě pozval na hodinový rozhovor v luxusní kavárně, zaplatil za mě účet, ale dosti okatě mě vnímal jako váguse. Později jsme se přece jen trochu sblížili prostřednictvím jeho méně mondénních spoluhráčů.

Překvapilo mě, s jakou samozřejmostí antropologové³² často své informátory platí - i když u dlouhodobé spolupráce na plný úvazek, navíc případně financované pomocí grantů, se dá náhrada časové investice ze strany informátora pochopit jako oprávněná (fair-trade), vyvolává ve mně představa placení informátorů jistou pachut'. Radostné (v ideálním případě) sdílení se mi zdá posouvat do roviny komerčního kontraktu typu agent-konfident či klient-prostitutka - prostitutčiny steny asi málokterý klient pokládá za zcela spontánní a autentické. Kromě jediné drobné a jednorázové výjimky (šlo o kompromisní řešení nedorozumění v nepodstatném vztahu) jsem tedy informátorům nikdy neplatil, maximálně jsem uhradil účet za společně vypité čaje, občas nabídl cigaretu atp. U dlouhodobějších vztahů se pak většinou roztočila maussovská³³ spirála vzájemného hoštění, zde jsem si přibližně hlídal rovnováhu. Někdy jsem však měl pocit, že se stávám materiálním parazitem svého informátora - součástí celonočních rituálů *líla* jsou často opulentní hostiny, mé příspěvky na společné cesty sběrnými taxi byly většinou odmítány - řešil jsem tedy vlastně (někdy) opačný problém, než Paul Rabinow, stýskající si stále v *Reflexích* na svou roli dojně krávy. Tehdy jsem většinou vyrovnával ztracenou rovnováhu koupí láhve vína, což je například pro obyvatele staré *medíny*³⁴ Fezu artikl vyžadující delší výpravu taxíkem do specializovaného obchůdku ve Ville Nouvelle³⁵. Pro subkulturu rituálních hudebníků, zvláště v prostředí *gnáwy*, je v jinak spíše prohibičním Maroku víno či kořalka nutnou součástí dobře stráveného (nerituálního) večera, hašiš kouří téměř nepřetržitě.

Častým zvykem, jak vyplynulo z použité literatury, je také užívání pseudonymů pro informátory v zájmu ochrany jejich soukromí. I já jsem tedy přikročil k této praktice - narozdíl třeba od Rabinowa, jenž užívá generické Ibrahímy, 'Alího atp. (což je, i pro čtenáře na arabská jména zvyklého,

²⁹ Kategorie jsou zcela fluidní - vstup je volný a nekontrolovaný, dveře stále otevřené. Kdokoli z přítomných se může bez vyzvání stát díky momentálnímu posednutí středem rituálu (jako autoři Kapchan a Welte), bez toho, aby působil nepatřičně - vše je v rukou džinů.

³⁰ Na druhou stranu, i král má svou osobní *tá'ifu* 'ísáwy. Celkově u střední a vyšší společenské vrstvy roste popularita těchto dříve "lidových" rituálů (viz Nabti, Kapchan).

³¹ Viz <http://www.festival-gnaoua.net/en/accueil> (9. 8. 2019).

³² Z těch, kteří působili v Maroku, to zmiňují Geertz, Crapanzano, Rabinow... Placení informátorů jako samozřejmost zmiňuje k překvapení moderátora v rozhovoru pro DVTV i již zmíněný Martin Soukup: <https://video.aktualne.cz/dvtv/lovci-lebek-pred-par-lety-by-vas-papuanci-snedli-dnes-maji-m/r~3bfc04a4446011e7a557002590604f2e/> (9. 8. 2019).

³³ Viz Marcel Mauss, *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Přel. Jiří Našinec. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.

³⁴ Původní jádro historického města, obehnané zdí s branami.

³⁵ Čtvrť postavená Francouzi mimo historické město.

ve vyšším množství a delším textu podle mého názoru mírně matoucí), jsem užil, na první pohled snad infantilně, symbolických slov (drobnou ironickou narážkou na Jungovy archetypy), psaných s velkým písmenem na začátku. Užité pseudonymy by tak měly čtenáři usnadnit orientaci (i mně koneckonců sloužily jako orientační a mnemotechnická pomůcka) a rozlišení jednotlivých postav. Vznikaly různě - překladem, či posunutým překladem skutečného arabského jména, náznakem charakteristické vlastnosti, kontextu. Někdy tvoří konstelace - dva klíčoví členové fezské *gnáwa* skupiny jsou tak Slunce a Luna. Jejich přítelkyně, marocká černoška, jež léta žila a zpívala v USA, je Ella atd. Tam, kde to považuji za vhodné za účelem srozumitelnosti textu, přidávám pseudonymu uvozovky.

Narozdíl od Rabinowa, který v rámci svého TV s arabštinou začínal (ovládal ovšem narozdíl ode mne dobře francouzštinu, jež je stále jako koloniální dědictví v jisté míře uplatnitelná, nicméně hlavně ve vyšších společenských vrstvách), jsem měl za sebou šest let univerzitního (z mé strany nijak excelentního) studia spisovné arabštiny, pár let egyptského dialektu a zhruba prostudované dvě učebnice marockého dialektu, *dáridži*. I tato příprava umožňovala komunikaci sice celkem plynulou, ale nikoli bezproblémovou. Marocký dialekt patří v arabském světě k nejanomálnějším, i pro ostatní Araby je dosti nesrozumitelný - každý školák se zde ovšem učí spisovné arabštině a každý divák filmů a seriálů z egyptské produkce (v rámci arabského světa dominantní) je tak schopen bez větších problémů egyptskému dialektu rozumět. V živém rozhovoru mezi sebou jsou Maročané v závislosti na svém původu často schopni přepínat mezi *dáridžou*, francouzštinou či jedním ze tří hlavních berberských dialektů, arabštině zcela nepodobných³⁶. Já jsem tedy hovořil pro Maročany celkem stravitelně jakousi střední (středně spisovnou) egyptskou arabštinou s nánosem nejfrekvencovanějších marockých termínů a obrátů, oni se pokoušeli přepnout do kódu podobného. Pokud někdo bezohledně hovořil svým vernakulárem, jako například často přioopilý Svatoušek³⁷ z Fezu, mnoho informací se ztrácelo v překladu.

³⁶ Marocký jazykový mišmaš zevrubně mapuje Muḥammad-Nāji v knize *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*, New York, NY: Springer, 2010.

³⁷ Viz kapitola o bratrstvu *‘ísáwa*.

5. Poznámka k přepisu arabštiny

Jelikož se nejedná o práci primárně lingvistickou, vycházím z populárního přepisu použitého v Kropáčkových (on sám se odkazuje na Felixe Tauera) *Duchovních cestách islámu*³⁸:

- ‘ - hamza (ráz), tj. odsazení hlasu. Na začátku i konci slov je zde v přepisu vynechána.
- ‘ - ‘ajn, hrdelnice (náznak dávení ovlivňující následující vokál)
- gh** - ráčkované *r*
- q** - měkkopatrové zadní *k* (lze číst jako normální *k*, nikoli jako *kv*)
- h** - přepis dvou fonémů - hrdelního i normálního *h*
- dh** - jako v anglickém *this*
- th** - jako v anglickém *three*
- s, d, t, z** - kromě obvyklých hlásek slouží i k přepisu jejich emfatických (temných) variant
- w** - polosamohláska jako v anglickém *well*
- dž** - jako v anglickém *just* (v marocké arabštině většinou pouhé *ž*)

Při přepisu arabštiny dochází překvapivě i v renomovaných nakladatelstvích s arabistickou tradicí (viz. Dieste vydaný nedávno v Brillu) k chybám a nesrovnalostem (zmatky a záměny v použití ‘ajn, hamzy atp.). Komplikací je i překryv spisovné a hovorové marocké arabštiny, tj. *dáridži* (v marocké výslovnosti *dářiži*), jež "ráda polyká vokály" a vliv francouzské transkripce (projevuje se například částečně u českého i anglického úzu psaní některých toponym (*Essaouira*, *Moulay* místo *Muláj*, resp. *Mulay*). U různých autorů tak dochází k rozdílným přepisům - jako příklad uvádím frekventovaný název rituálu *lila* (v mé, tj. české populární transkripci vycházející z marocké výslovnosti), ale v anglických odborných textech se vyskytuje (odborně korektní) *līla*, *lila* či (spisovná) *laila*, podobně variuje název bratrstva *hamadša*, *hamādisha*, *hamadsha*, či dokonce *hamadča*, a většiny dalších slov. U jednotlivých termínů použiji počestšené převládající formy užívané v novější odborné, zvláště anglicky psané literatuře k danému tématu, a zároveň se pokusím být v rámci této práce konzistentní. U arabských termínů s lomeným i nelomeným plurálem užívám české flexe singuláru (např. u pojmu *islámský právník* - sg. *faqíh*, pl. *fuqahá’*, tvořím 2.p.pl. *faqíhů*), pokud není uvedeno jinak.

Toponyma, kromě nejznámějších měst, u kterých existuje český úzus v jejich přepisu (Marrákeš, Fez) nechávám ve zjednodušené (francouzské) formě přepisu do latinky, užívaného v Maroku (např. na dopravních značkách). Může tak tedy v extrémním případě dojít i k výskytu dvou metod přepisu týchž slov v rámci jedné věty (toponymum Sidi Ali pojmenované po světcí Sidi ‘Alím) - podobná dilemata ovšem ve své poznámce k přepisu řeší většina badatelů.

³⁸ Luboš Kropáček, *Duchovní Cesty Islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006, s. 275 (zestručněno, upraveno).

6. Nástin sociokulturní situace v Maroku

Současné Marocké království a jeho společnost nesou v sobě kompozitní nánosy kultur, jež se v průběhu dějin na jeho území vyskytly. Významná je autochtonní kultura berberská, jež si, zvláště díky geografické členitosti (velehory, pouště) Maroka, zachovává stále výraznou autonomii, jazykovou i kulturní. 99% Maročanů je dnes označováno za Arabo-berbery, 40-80% z nich má převážně berberské kořeny³⁹. Po římské, vandalské a byzantské nadvládě přicházejí v polovině 7. století muslimští Arabové, postupná islamizace a arabizace.

Z pohledu marocké národní identity je významná postava potomka proroka Muhammada v hasanovské linii, Idríse Ibn 'Abdalláha (Idrís I., vládl od r. 789), který do Maroka unikl před krvavými čistkami v chalífátu a uzavřel koalici s berberskými kmeny. Je považován za zakladatele marockého státu, významného islamizátora a spolu se svým synem Idrísem II. (jeho matkou byla Berberka) za světce. Jejich kult je dodnes živý nejen ve městech, která založili - v Moulay Idriss a ve Fezu. Prorocký původ jim zajistil titul *šarífů*, který dodnes užívá vážená kasta vzdálených potomků Proroka, ať už se skutečnou či fiktivní genealogií.⁴⁰ Kořen *š-r-f* souvisí se ctností, vznešeností a slávou. *Šarífem* je i současný král Mohammed VI. z dynastie 'Alawitů, vládnoucí od roku 1659 - i ta genealogicky (a etymologicky) navazuje na Prorokova bratrance a zetě 'Alího a jeho manželku, Prorokovu dceru Fátimu. Dodnes v jistém smyslu platí dělení země na *bled el-machzen* a *bled es-siba* - tedy území plně pod kontrolou královské (před rokem 1956 sultánské) moci a daňové správy a (především berberská) území mimo ni.⁴¹ Obecně uznávaná je pak králova náboženská autorita "knížete věřících". Dichotomií, respektive prolínáním světské a duchovní moci v Maroku, se zabýval Clifford Geertz⁴².

Stejně jako v jiných oblastech arabsko-islámského světa jsou zde významné rodové, klanové a kmenové vazby, v městském prostředí ovšem tato tradiční struktura slábne vlivem migrace za prací. Do jisté míry je nahrazována strukturou alternativní, volitelnou skupinou, tedy příslušností k některému ze súfijských bratrstev, salafistickému směru islámu, politické straně...

K tradičním menšinám patří Harrátové (*Harrátín*), svobodní zemědělci černé pleti z jižních oáz. *Gnáwa*⁴³ je uměle vzniklá etnická skupina potomků propuštěných otroků černé pleti různého původu - v rámci této práce jí bude s ohledem na jejich hudbu a rituály věnována pozornost ve zvláštní kapitole. Její příslušníci jsou z historických důvodů (přetržené kořeny) soustředěni pře-

³⁹ Tej K. Bhatia, *The Handbook of Bilingualism and Multilingualism*, Malden, MA: Blackwell, 2012.

⁴⁰ Více k tomuto tématu Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, vol. 1, s. 37.

⁴¹ Hoffman, Bernard G., *The Structure of Traditional Moroccan Rural Society*, Hague: Mouton, 1967.

⁴² Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven: Yale University Press, 1968, s. 75-81.

⁴³ Termín *gnáwa* má tedy trojí význam, kromě etnické skupiny je užíván i pro mystické bratrstvo, jež absorbuje i jedince s původem mimo tuto etnickou skupinu, a dále se užívá pro hudební žánr vycházející z rituální hudby tohoto bratrstva.

devším ve velkých městech. Obě "černá" etnika tvoří méně než 1% populace. Nepočítáme-li potomky francouzských a španělských kolonizátorů, poslední významnou marockou menšinou jsou, respektive před odchodem do Izraele byli, Židé⁴⁴ - narozdíl od křesťanů byli obecně tolerováni, žili jak mezi vesnickými Berbery, tak ve městech, většinou v separovaných čtvrtích (*mellah*) - někdy tvořili téměř polovinu obyvatel celého města⁴⁵. Ve všech směrech docházelo a dochází k mezikulturní výměně - marocké židovské hřbitovy jsou specifické svými svatyněmi "světců" podle islámského stříhu⁴⁶, černošské bratrstvo *gnáwa* má ve svém pantheonu džinů i zvláštní skupinu džinů židovských. Posedlostní léčebné rituály súfijských bratrstev mají pak do značné míry podobné prvky a pantheon džinů jako rituály *gnáwy*...⁴⁷

Marocký islám je, podobně jako tamní kultura, díky své existenci na západním okraji islámského světa svérázný, napomohla tomu nezávislost na Osmanské říši, relativně krátká a citlivá éra francouzského protektorátu⁴⁸ a poválečný vývoj monarchie, jež nikdy radikálně nepřetrhla svou tradici. Místní muslimové se valnou většinou řadí k málikovskému *madhabu*, v severní Africe dominantní právní škole. Jestliže pro sunnitský islám obecně je centrem náboženské autority káhirská náboženská univerzita al-Azhar, pro Maroko je takovým centrem al-Qarawíjín ve Fezu, považovaný za nejstarší nepřetržitě fungující univerzitu světa⁴⁹.

V Maroku působí desítky súfijských bratrstev - *taríq*, některá mají nadnárodní rozměr (*qádiríja*, *tidžáníja*...), jiné jsou lokálního charakteru, jako *hamadša*.⁵⁰ Podrobnější výčet a grafický náčrt vývoje a vzájemných vztahů těchto bratrstev v Maroku je v kapitole 'Ísáwa. Bekkaoui ve svém výzkumu dokládá, že mladá generace má aktuálně tendenci k odklonu od salafismu, silícího koncem 20. století, právě k súfijským bratrstvům.⁵¹

I do medicínské oblasti se promítá společenský, politický a náboženský vývoj - prudkým zlomem byla samozřejmě francouzskou protektorátní správou importovaná západní biomedicína, dnes i přes svou problematickou (nejen) finanční dostupnost⁵² dominantní. Lynč lékaře Émila Mau-

⁴⁴ Jejich přítomnost se datuje minimálně od římských dob. Maročtí Židé byli nejsilnější diasporou v muslimském světě, jejich počet z více než 250.000 klesl na současných 2-6.000. Sergio DellaPergola, "World Jewish Population, 2012", *American Jewish Year Book 2012*, Dordrecht: Springer Netherlands, 2013, s. 213-283.

⁴⁵ Příkladem může být Essaouira. Z někdejších 40 % obyvatel města klesla židovská populace na dnešních doslova pár jedinců. Daniel J. Schroeter, *The Sultan's Jew: Morocco and the Sephardi World*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

⁴⁶ Issachar Ben-Ami, *Saint Veneration Among the Jews in Morocco*, Detroit: Wayne State University Press, 1998.

⁴⁷ Viz příslušné kapitoly k jednotlivým bratrstvům.

⁴⁸ První generální guvernér maršál Hubert Lyautey (ve funkci 1912-1925) se jako obdivovatel marocké kultury významně zasloužil o šetrný přístup k architektonickým památkám a citlivou modernizaci státní správy.

⁴⁹ Viz <https://whc.unesco.org/en/list/170> (21.4.2018).

⁵⁰ Při rozhovoru s nahodilým obyvatelem *medíny* Fezu či Meknesu je obvyklé, že se označuje za *hamdúšího*, *ísáwího* či *gnáwího*, tedy člena či příznivce daných bratrstev.

⁵¹ Khalid Bekkaoui, Ricardo R. Larémont and Sadik Rddad, "Survey on Moroccan Youth: Perception and Participation in Sufi Orders/evaluation and Interpretation", *The Journal of the Middle East and Africa* 2 (2011), s. 47-63.

⁵² Po získání nezávislosti podpora biomedicíny v Maroku stoupla, ale ta je zároveň finančně méně dostupná. Jen 15% Maročanů bylo na přelomu milénia kryto zdravotním systémem, počet nemocničních lůžek na obyvatele se i díky

champa před jeho ordinací v Marrákeši roku 1907 byl pro Maroko jedním z významných dějinných momentů. Jestliže jeho působení bylo motivováno snahou Francie kulturně penetrovat marockou společnost a připravovat půdu pro plánovanou kolonizaci, jeho smrt vyprovokovala diplomatickou roztržku, francouzskou okupaci města Oujda v alžírském (tj. francouzském) pohraničí, bombardování Casablancy a o pět let později v důsledku vedla k vytvoření francouzského protektorátu.⁵³

Královským režimem zpočátku spíše podporovaná normativní reislamizace se od 80. let 20. století⁵⁴ projevovala kaceřováním místních "šarlatánských" tradic, včetně kultu světců, jejich svatyní, magie či spiritistických rituálů. Profetická medicína navazující na odkaz proroka Muhammada se ze strany ortodoxie naopak těší podpoře.⁵⁵ Politické problémy s islámskými radikály salafistického ražení však krále, dědice titulu "kníže věřících", jenž je nesmírně oblíbený a respektovaný, motivovaly ke zpětnému příklonu k podpoře lokálních náboženských tradic, zvláště organizovaného sufismu.⁵⁶ Maroko je tak v rámci arabsko-islámského světa k různým lidovým heterodoxním "úchyilkám" obecně výjimečně tolerantní.

Stejně jako ve většině arabsko-islámského světa, je zde významná genderová nerovnost. Obecně je žena vnímána jako náchylnější k útoku zlých sil, význam je přičítán jejím specifickým - menstruace, deflorace, porod atd. jsou obzvláště nebezpečnými momenty. Ženy jsou vyloučeny z elit náboženského a společenského života, což vede k utváření jejich vlastního (alternativního) duchovního prostoru⁵⁷ (typicky věštkyně *šuwwáfy*). Ženy v tradičním vnímání mají méně rozumu (*'aql*), nechávají se unést touhami, jsou sexuálně nenasytané... Podobně pak je vnímána minorita černých *harrátín* či *gnáwa*.⁵⁸

Podstatná je také koncepce čistoty, zvláště čistoty rituální - ta se do velké míry překrývá s jejím islámským vnímáním⁵⁹, částečně i s níže nastíněným konceptem *baraky*. Čistota ovlivňuje plnění náboženských povinností (menstruující žena se nemodlí, nepostí, neúčastní se pohřbu..., dotyk

populačnímu růstu od nezávislosti snížil na polovinu (tj. mezi lety 1956 a 2000). Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.204-210.

⁵³ Jonathan G. Katz, *Murder in Marrakesh: Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure*, Bloomington, Ind: Indiana Univ. Press, 2006.

⁵⁴ Toto období jako významné uvádí Dieste. Snaze salafistů (se zázemím na Qarawíjínské islámské univerzitě ve Fezu) o boj proti kultu světcům a veřejným extatickým rituálům súfijských bratrstev v předchozím období se věnuje Emilio Spadola ve svém článku "The Scandal of Ecstasy: Communication, Sufi Rites, and Social Reform in 1930s Morocco". *Contemporary Islam*. 2008, 2, s. 119-138. Již ve 30. letech zažila zvláště lidová bratrstva útlak, tehdy i ze strany silících nacionalistů, vedoucí až k jejich (dočasnému) zákazu nastupujícím sultánem Mohammedem V. Emilio Spadola, *The Calls of Islam: Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*, Indianapolis: Indiana University Press, 2014, s 30-36.

⁵⁵ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 7.

⁵⁶ K současné situaci podrobně viz například Lenka Hrabalová, diplomová práce *Marocká náboženská politika od roku 2003*. Praha: UK [online], 2015.

⁵⁷ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 17-18. K podobnému jevu utváření alternativního prostoru viz Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

⁵⁸ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 36.

⁵⁹ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 69-85.

nečisté věci vyžaduje rituální očistu...). Některé matérie mají ambivalentní povahu - krev obětiny je čistá do chvíle, než se dotkne země, panenská krev a sperma (samy o sobě čisté) by během deflorace neměly přijít do kontaktu⁶⁰ (obě tyto látky jsou oblíbenou součástí magických koktejlů)...⁶¹ Symbolická dichotomie pravé a levé ruky (nohy) je v souvislosti s rituální čistotou chronicky známá a má transkulturní přesah. Nečistota může být dána i sociálně - týká se to například kovářů, řezníků a hudebníků - disponují určitými nebezpečnými silami. Není náhodou, že několik mých informátorů, rituálních hudebníků, bylo původně řezníky. Postava kováře je podstatná v kosmologii *gnáwy*, jak ji popisuje Viviana Pâques.⁶² Lázně *hammám* jsou z rituálního pohledu ideálním místem očisty, zároveň zde však hrozí útok džinů, kteří si libují v místech vlhkých a šerých.

Jak již bylo zmíněno, za hlavní duchovní autoritu je považován král, na nižší úrovni pak islámští učenci '*ulamá*'⁶³, islámští právníci *faqíhové*⁶⁴ a súfijská bratrstva - velmi významný je však stále kult světců a fenomén všudypřítomných džinů. Koncept Božího požehnání, *baraky*, je pak významným faktorem ovlivňujícím v očích tradičně uvažujícího Maročana zásadně cokoli, počínaje mocí a úspěchem a konče zdravím, plodností či láskou. Jakkoli se výše uvedené náboženské termíny vztahují k islámu obecně, zaslouží si ty klíčové v příštích kapitolách podrobnější popis s ohledem na marocký kontext.

6.1. Koncept baraky

Jak bylo uvedeno výše, *baraka* je pro zbožné Maročany klíčovým pojmem, je pozitivní záračnou silou proudící od Boha k člověku, ovlivňuje tělo, psychiku, osud. *Barakou* je nabit text Koránu, od Boha emanuje do postav proroků, mistrů (*šajchů*) súfijských bratrstev a světců, zvláště je jí obdařena na proroka Muhammada (nikdo jí nemůže mít více než on) navazující linie *šarífů*, ale je do jisté míry dále přenosná na běžného muslima, především rozmanitými způsoby kontaktu, leckdy kuriózními.⁶⁵ Westermarck odkazuje na Chénierovy zápisky z Tetuánu (18. stol.), kde místní světec lapil na veřejnosti mladou ženu, obcoval s ní (vzpomeňme si na dodnes v některých zemích aplikovaný trest ukamenování za cizoložství) za přihlížení jejího doprovodu - v důsledku čehož si žena i její manžel vysloužili gratulace a blahopřejné návštěvy z okolí.⁶⁶

Zprostředkující role (*šarífů*, světců...) mezi Bohem a lidmi je terčem kritiky islámské ortodoxie,

⁶⁰ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 148.

⁶¹ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 230-232.

⁶² Viviana Pâques, "The Gnawa of Morocco: The Derdeba Ceremony", In: Wolfgang Weissleder, ed. *The nomadic alternative: modes and models of interaction in the African-Asian deserts and steppes*, The Hague: Mouton, 1978, s. 319-329.

⁶³ Výjimečně užívám lomený plurál, jedná se v češtině o poměrně frekventovaný termín.

⁶⁴ Tato kategorie má, zvláště v marockém kontextu, širší a poněkud rozostřený význam, s předchozí se částečně překrývá, ale má přesah i do některých lidovějších praktik, jak bude zmíněno dále.

⁶⁵ Tento koncept samozřejmě není nepodobný křesťanskému kultu svatých, spojenému s poutěmi, relikviemi, záračnými léčebnými účinky pramenů, dotýkáním atd. V kapitole Hamadša ohledně předávání *baraky* cituji Crapanzanovy odvážné interpretační úvahy.

⁶⁶ Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 198.

kteřá *baraku* vnímá jako nezprostředkované Boží požehnání. V tomto pojetí si ji člověk získává zbožným životem, náboženským studiem, půstem, poutí do Mekky atp. Lze říci, že jakákoli rituální léčba v Maroku souvisí s prouděním *baraky*. Lze ji i ztratit - nesprávným jednáním, znelíbením se Bohu.⁶⁷

Westermarck, který se jen heslu *baraka* věnuje téměř na třech stech stran, uvádí, že *šarífové* se často bojí krádeže či ztráty *baraky* lstí - brání se políbení ruky od jiného *šarífa*, zanechání zbytků svého jídla, médiem může být voda, ve které se omyli, pokud ji někdo vypije. Přenos *baraky* byl nutným předpokladem při převzetí sultánské moci.⁶⁸ Subtilitu *baraky* ukazuje tradice, podle které sultán neměl cestovat po moři (považovaném jinak za svaté),⁶⁹ o *baraku* by tak přišel on i jeho trůn. Z podobných důvodů se chránili sultáni před sluncem parasolem - kolizí dvou svatých potencí by opět došlo k jejímu oslabení či zničení.⁷⁰ Z opačného pólu ohrožují *baraku* rituálně nečistí muslimové, nečistá zvířata, věci (zvláště například exkrementy) a silně i Židé a křesťané - ostatně nemuslimům je v Maroku do svatyní, mešit a dalších svatých míst dodnes vstup plošně zakázán. *Šarífové*, světci (živí i mrtví - po smrti jim *baraky* přibývá), ale i lidé *barakou* méně obdařeni mohou jejím předáním léčit. Za tuto léčbu je nutno zaplatit, v případě chudáků lze platbu nahradit naturáliemi - ideálně něčím bílým (symbol čistoty) - vlnou, cukrem, smetanou, vejci či alespoň symbolicky špetkou soli - tu si léčitel vloží do úst. Pokud by k úhradě nedošlo, hrozí neúspěch léčby či onemocnění léčitele. Typů léčby, při níž je klíčové působení *baraky*, je široké spektrum⁷¹, od zařikávání pomocí příslušných koránských súr znalci islámského práva (*faqíhy*), přes etnobotanické metody opřené víceméně o *sunnu*, či spiritistické hudební rituály mystických bratrstev pracujících s transem aj. Zvláště v minulosti byl oblíbený způsob léčby aplikací slin *šarífa* či jiné osoby s vysokou "náloží" *baraky* - ať už šlo o vmasírování slin do pokožky či přímo o plivnutí do úst pacienta... Podobně léčí krev *šarífa* či jiného jí obdařeného člověka, do níž je namočen chléb, voda s její příměsí je vhodná k omývání atp.⁷²

S koncepcí *baraky* pracuje i prorocká medicína. Všechny jí preferované medicínské prostředky jsou zároveň silně nabitě touto kvalitou - olivový olej, mléko, med, datle, henna a další byliny...⁷³ Jejím zdrojem jsou nebeská tělesa (Slunce, Měsíc, komety...), přírodní živly (děšť, blesk, duha...),

⁶⁷ Případ takové ztracené či zesláblé *baraky* popisuje Rabinow, *Reflections*, s. 132-141: Ve slavném poutním místě Sidi Lahcen (Rabinow zde pracoval na Geertzově projektu), kde potomci stejnojmenného světce pořádají sezónní svátky (*mawsimy*) pro kmemy z okolí, je svědkem nářků nad postupnou ztrátou *baraky*. Jednotlivé linie potomků se hašteří, poutníků ubývá, vrcholem je zpackaná rituální oběť poutníky přivedené krávy (rok od roku menší) - ta se s napůl uříznutou hlavou vytrhne a s řevem utíká pryč...výrostci ji dohoní a dobijí sekyrou. Celý svátek je pokažen, všichni jsou zamlklí, nešťastní potomci truchlí nad ztrátou *baraky* a označují se za seschlé hrozny na révě svého předka - světce Sidiho Lahcena.

⁶⁸ Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 42-43.

⁶⁹ A v rámci komplikovaných klasifikací zároveň za démonické. Viz Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 90-93.

⁷⁰ Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 256-257.

⁷¹ Podrobněji viz kapitola Klasifikace marocké tradiční a rituální léčby podle Diesteho.

⁷² Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 155-157.

⁷³ Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 102-113.

ale i zvířata (kočky, ovce, koně, velbloudi, narozdíl od ostatních psů překvapivě lovečtí chrti...), samozřejmě hrobky světců a různé přírodní a krajinné prvky - velké kameny (často nabílené vápnem), stromy, hory, prameny...

6.2. Kult světců

Jedinec obdařený mimořádnou mírou *baraky* je, nezávisle na svém původu, označován jako světec⁷⁴ (*sajjid, walí, murábit, sálih...*) - kromě ženských forem těchto slov (*sajjida...*) existuje i zvláštní, lidovější titul světice - *lalla*. Podobně lidové jsou tituly světců *sidi* či *muláj* - právě tyto formy jsou často součástí toponym spojených s kultem světců (Sidi Ali, Moulay Idriss...). Zkomolením slova *murábit*⁷⁵ vznikl i český pojem *marabut*. Westermarck zmiňuje další termíny, částečně rozlišuje výše uvedené a vztahuje je k pojmu *šaríf* - jen nemnoho *šarífů* však je, i přes jim přiznanou *baraku*, považováno za světce. *Marabuté* tvoří dědičnou, ale nižší třídu než *šarífové* - mají nárok pouze na titul *sidi*, nikoli *muláj*.

Své svatosti mohli světci nabyt různým způsobem - zbožností, význačným postavením v rámci některého ze súfijských bratrstev (*taríq*), prováděním zázraků (*karámát*), schopností zázračně uzdravovat či kombinací těchto vlastností - vždy šlo o projev *baraky*, Božího požehnání. Podstatné je, že své schopnosti si světec zachovává i po smrti, jak již bylo řečeno, dokonce jí zesílí. Místo, kde je pochován a výročí jeho úmrtí (tj. "narození pro nebe" - *mawlid*) se stávají předmětem kultu. Mezi světce může být řazena i mytická či nelidská postava - ve zvláštní kapitole je věnována pozornost svatyni Sidiho Šamharúše - jenž je králem džinů, respektive předsedou jejich tribunálu.⁷⁶

Maroko tak je plné svatých míst. Místem odpočinku světce může být hrob (*maqbara*) pod vápnem nabíleným balvanem, stromem, menší či větší svatyně - většinou s bílou kupolí (*qubba*) někdy sousedící s pramenem či jezírkem, případně celý posvátný okrsek či ves (Moulay Idriss). Některá tato svatá místa jsou předmětem každoročních hromadných poutí (*mawsimů* či *mawlidů*), termín konání může být vázán i na islámský (často *mawlid* Proroka) či sezónní svátek. Individuální pouti (*zjáry*) k těmto svatyním však podnikají jejich uctívači po celý rok. Zde je třeba zmínit, že podnětem k takové pouti je často sen o příslušném světci - její součástí bývá potom i přespávání ve svatyni (či u ní), kdy poutník čeká na zjevení světce a jeho věštby či instrukce. Opět platí, že tyto kultury jsou trnem v oku salafistům.⁷⁷ Z pohledu této studie je podstatné, že svatyně fungují i jako polysémické léčebné prostory.

⁷⁴ Obecné chápání tohoto pojmu v islámu (včetně jeho rozostřenosti) popisuje Kropáček, *Súfismus*, s. 180-187.

⁷⁵ Tedy "připoutaný" k Bohu (existuje i výklad "obyvatele pevnosti - *ribátu*"). Stejnou etymologii měla i středověká vládnoucí dynastie zbožných marockých Almorávidů, de facto hrobařů zlatého věku al-Andalusu.

⁷⁶ Podrobněji kapitola Král džinů - Sidi Šamharúš.

⁷⁷ Opět se jedná o projev *širku*, modloslužby.

6.3. Svět džinů

Džinové mají v islámském světě výhodu, že jsou několikrát zmíněni v Koránu⁷⁸ a jejich existence je tak z pozice islámu nezpochybnitelná. Stojí za to uvést informaci, že mezi více než stovkou Maročanů⁷⁹, se kterými jsem téma džinů probíral, byly jen dvě otevřené pochybovačky⁸⁰ o jejich existenci.

Ve zkratce lze muslimský pohled shrnout tak, že se jedná o Bohem stvořené myslící bytosti (vedle lidí a andělů), nadané (narozdíl od andělů) svobodnou vůlí. Stvoření jsou z bezdýmného ohně, pro člověka jsou za normálních okolností smysly nepostřehnutelní. Jsou smrtelní, dvojího pohlaví a páří se (někdy i s lidmi). I k nim byl seslán prorok Muhammad - někteří přijali islám a mají nárok na spásu, jiní jsou křesťané, židé či pohané, mohou i konvertovat. Islámské právo řeší majetkové a manželské vztahy mezi lidmi a džiny.⁸¹ Jakékoli jejich uctívání je však z ortodoxního pohledu *širkem* - těžkým hříchem přidružování (k Boží jedinství).

Lidový islám démonologické koncepce dále rozvíjí, podle Robertsona-Smithe⁸² je mísí se staršími totemistickými a animistickými kultury. Za pozornost v této souvislosti stojí velmi významná role, kterou v různých marockých rituálech, tradicích a pověrách hrají zvířata.⁸³ Včely a mravenci jsou nejedlí kvůli svému vztahu s džiny, ještěři (zvláště chameleóni) pak proto, že jsou jejich přímou metamorfózou. Psi a muly mají schopnost příchod či přítomnost džinů rozpoznat.⁸⁴ O častém sousedství svatyně a nějakého výrazného přírodního prvku byla řeč výše - totéž platí i o místech spojených s kultem džinů. Neobvyklá není ani symbióza světce a s ním komplementárního džina, jako je tomu v případě svatyně světce Sidi 'Alího v eponymní vsi a několik desítek kroků vzdálené jeskyňky nebezpečné démonky 'Ajši Qandíši.

Specifickým marockým formám víry v džiny se věnuje Westermarck.⁸⁵ Částečně je jeho pohled zatížen dobovou metodologií (například právě džinku 'Ajšu Qandíšu poněkud frazerovsky leh-

⁷⁸ Kromě jiného 72. *súra* Džinové.

⁷⁹ Šlo až na výjimky o příslušníky ekonomicky nižších vrstev, nepříliš vzdělané, nicméně několik lidí s vysokoškolským vzděláním mezi nimi bylo.

⁸⁰ Jak je zřejmé z přechýlené formy, šlo v obou případech o ženy, čtyřicátnici a šedesátnici. Tou druhou byla má bytná v Essaouiře - vdova Chadídža, která, jak říkala, v mládí zažila (rituály) *lila*, "když to ještě byly *LÍLY*" (rozuměj "staré dobré"). Dnešní spiritistické specialisty (mluvili jsme o lidech, které zná celý život, essaouirské elitě posedlostních rituálů), označila za chamtivce a nepřímo za podvodníky. Se smíchem říkala: "Nikdy jsem džina neviděla."

⁸¹ Crapanzano zmiňuje časté obcování džina opačného pohlaví s člověkem ve spánku. Crapanzano, *Hamadsha*, s. 142.

⁸² Robertson W. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: First Series, the Fundamental Institutions*, London: Adam and Charles Black, 1978, s. 84-139.

⁸³ Metamorfózy džinů do zvířecích podob, obětování různých zvířat při jakémkoli významnějším rituálu, užívání všech myslitelných částí živočichů (chameleónů, ježků, hadů, gazel, pštrosů...) pro potřeby magie, rituální fumigace, ale i začlenění živých zvířat jako klíčových prvků rituálu (úhoří pojídající nabízená vejce v plodnostním rituálu v bazénku u svatyně v Rabatském Chellah, želvy vyhánějící sympatetickým kousáním džiny z posedlých atp.).

⁸⁴ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 104-105.

⁸⁵ Westermarck, *Ritual and Belief*. Edward Westermarck, "The Nature of the Arab Ginn", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 29 (3-4), 1899.

kovážně, na základě mlhavých podobností, spojuje se starosemitskou Ašstartou),⁸⁶ ale hodnota jeho etnografických výzkumů (s nimiž začal koncem 19. stol.) je nedocenitelná - kromě záznamu již zaniklých fenoménů nabízí možnost diachronního pohledu na ty existující. Džinové v jeho podání vcelku odpovídají podle mých zkušeností představám, jaké o nich mají i dnešní Maročané. Pocházejí původně z podzemí, kde mají svá města, vesnice, kmeny, vládce atd. V lidském světě se zjevují za tmy, zvláště za soumraku, vyhledávají místa temná a vlhká - ruiny, řeky, lesy, jeskyně, prameny či *hammámy* (lázně). Díky silné zálibě v krvi navštěvují po setmění jatka, kvůli konzumaci lidských kostí se často vyskytují také na hřbitovech. Westermarck uvádí strach "Maurů" z vylití horké vody na zem po setmění - transformací této pověry je i v současné době běžná obava vylít horkou vodu do kuchyňské výlevky či záchodu - člověk by mohl opařit tam sídlící džiny a vyvolat jejich útok. Předejít mu lze vsypáním špetky soli či formulí *basimala*⁸⁷ ("ve jménu Boha..."), jež džiny zaženu. Sůl je obecně častou obranou proti džinům - v pokrmech, její roztok jako preventivní postřík zápraží, okolí stánku na tržišti či řezu při porážce oběti... K dalším hojně užívaným obranným prostředkům patří ocel (nůž) či železo a samozřejmě recitace koránských veršů. Během měsíce ramadánu jsou džinové uzavřeni (z Boží vůle) ve vězení, jejich strach z Proroka se vztahuje i na jeho vzdálené potomky - *šarífy*.

Nejčastějším projevem útoku džinů či přímo posedlosti je náhlý zdravotní problém - křeče, trans, různé typy paralýz, revmat, psychických a psychosomatických postižení, jež formou tabulek rozsáhle prezentuje Dieste.⁸⁸ Uvádí i konkrétní části těla, na něž určití džinové (či jejich barevná skupina) útočí⁸⁹ - namátkou: Murra⁹⁰ na pánev, Šamharúš na břicho, červení na hlavu či dělohu...

Džinové se často zjevují ve formě zvířat - psů, koz, oslů, koček, hadů, želv atd. Mohou mít i podobu lidskou, ale většinou nějak podezřelou (velikostí, anomálií) - již zmíněná démonka 'Ajša Qandíša tak oplývá všemi půvaby sexuálního idolu (v současnosti je skutečnou celebritou s přesahem do popkultury) nohy má ovšem velbloudí, oslí či kozí (a snaží se je skrývat), navíc se během své oblíbené kratochvíle, svádění mužů⁹¹ (jež poté obvykle zabije, případně i ohlodá), často promění z mladice ve stařenu atp. Džinové jsou dobří i zlí - právě k těm zlým je upřena většina pozornosti lidových kultů a posedlostních rituálů.

Zatímco ve spisovné arabštině se pro *džiny* obvykle užívá sg. *džinní/pl. džinn*⁹², v marockém

⁸⁶ Westermarck polemizuje s Robertsonem Smithem ohledně totemistické formy vztahu k džinům - zdůrazňuje rozdíl mezi přátelským respektem k totému a strachem ze zlých džinů. V současné době je však (zvláště v případě *gnáwy*) antropology obecně vztah s posedajícím džinem nahlížený jako kooperativní - de Heusch užívá termínu *adorcismus* - a blíží se tak spíše zpět k interpretaci Robertsonem Smithem.

⁸⁷ Univerzálně užívaná intenční formule, rituálně očišťující a posvěcující následující činnost (od konzumace prvního sousta jídla po pohlavní styk).

⁸⁸ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 189-195.

⁸⁹ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 241.

⁹⁰ Uvádí formu odchylnou od obvyklého Mira, jména významné džinky, již má nejspíš na mysli.

⁹¹ Tajné manželství titulní postavy s touto démonkou je ústředním tématem Crapanzanova *Tuhámího*.

⁹² Zkratky sg. - singulár, pl. plurál.

dialektu je to sg. **džinn**/pl. **džnún**. Dieste zkoumá sémantická pole vztahující se k pojmu *džin*⁹³ (kořen *dž-n-n*) - jde většinou o slova mající (stejně jako džinové) nějaký vztah ke skrytosti, uzavřenosti (děloha, fetus, ráj, hrob...), ale podstatné je zde především frekventované pasivní participium *madžnún* - blázen, šílenec (tedy oběť džinů...). Uvádí další pro džiny paralelně užívané termíny, kromě jiných *arjáh* (duchové - větry), *mlúk* (výše zmínění "králové")...⁹⁴ Westermarck zmiňuje u Maročanů strach z vyslovení těchto slov, užívání opisů a metafor, Dieste (spolu se mnou) tento strach vnímá jako již zesláblý.⁹⁵

Člověk džinem napadený, tj. *madrúb* (udeřený) či přímo posedlý, tj. *maskún* (obývaný) se dále označuje⁹⁶ jako *markúb* (obsednutý - ten, na němž se jede), *mamlúk* (opanovaný či vlastněný), *maslúch* (odřený do krve), *malbús* (oděný) atd. Crapanzano rozlišuje velmi ostře mezi mezi útokem džina ("udeřil" a napáchal škodu - paralýza, náhlá ztráta zraku či řeči...) a posedlostí (symptomy typu změn chování či řeči, omdlívání, třasu....).⁹⁷

Typologii džinů a jejich pantheonů (výrazně se překrývající) dále podrobněji pojednávají kapitoly o jednotlivých spiritistických bratrstvech. Zajímavou klasifikaci zaznamenává Westermarck ve svém článku z roku 1899⁹⁸. Džinové podle něj postrádají individualitu, typické znaky se spíše váží k jejich druhům a kmenům - jichž je sedm, podle dní v týdnu a počtu barev duhy (zde se odkazuje na "tajnou černošskou společnost" *gnáwa*). Podle dne, kdy byl nemocný postižen, je kmen džina určen. Zmiňuje (sobotní) kmen židovských džinů, libujících si ve špíně - posedlost se projeví jejím pojídáním. V tom se jeho informace shodují s Vivianou Pâques - ta o necelé století později píše dokonce o "židovském" pojídání zbytků a špíny.⁹⁹ Jako paralelní způsob identifikace uvádí Westermarck situaci, za níž k útoku džina došlo (většinou se jedná o šlápnutí do nějaké matérie - toho, kdo šlápne za tmy do popela, napadnou džinové pondělní, pokud šlápne do krve, napadnou ho džinové úterní atp.).¹⁰⁰ Individualitu nicméně nepostrádají jím uvádění sultánové či světcí džinů¹⁰¹ - Sidi Hammú, jeho syn Sidi Hammúda, Sidi Majmún, Lalla Majmúna, Lalla Mira, Lalla Rgedža, Sidi Músa, Sidi Búsahba, Šum Haruš (míněn Šamharuš), Sidi Boknadel, etc.¹⁰² Většina těchto jmen je i dnes klíčová

⁹³ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 237.

⁹⁴ Cituji termíny, s jejichž užíváním jsem se během TV nejčastěji sám setkával.

⁹⁵ Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 237.

⁹⁶ Užívaná terminologie dobře ilustruje emický pohled na posedlost.

⁹⁷ Crapanzano, *Hamadsha*, s. 149- 166.

⁹⁸ Westermarck, "The Nature of the Arab Ginn".

⁹⁹ Pâques, *La religion des esclaves*, s. 310.

¹⁰⁰ Nad takovýmito mechanistickými diagnózami dnes ovšem převážily subtilnější (a dražší) diagnózy věštkyň *šuwwáf*, *tallá'ú*, *muqaddim* či *faqihů*.

¹⁰¹ Užívá někdy z dnešního pohledu od úzu odchýlené formy jmen džinů navíc ve velmi komplikované transkripci (ponechávám jeho formu, již zjednodušuji). Zajímavé je užití termínu sultáni, takový byl totiž v té době titul panovníka - zatímco dnes vládne Maroku král (*malik*, pl. *mlúk*) a *mlúk* je i termínem pro označení pantheonu džinů. Netvrdím, že je zde přímá souvislost, ale je to pozoruhodná paralela.

¹⁰² V tomto směru srovnává Westermarck své poznatky o Maroku se situací na arabském východě - např. s Laneovými výzkumy v Egyptě a individualizované postavy "sultánů džinů" vnímá jako marocké specifikum.

v posedlostních rituálech (stejně jako výše popsaná 'Ajša Qandíša) - právě oni patří ke skupině *mlúk* ("králové, vládcové, vlastníci") a individuální rysy některých z nich budou ještě popsány.

Pantheon džinů se liší jak mezi jednotlivými *taríqami*¹⁰³ (bratrstvy) konajícími posedlostní rituály, tak do určité míry mezi jejich lokálními *tá'ifami* (skupinami) - i konkrétní *tá'ifa* pak může v rámci jednotlivých rituálů (například na přání klienta) množství vyvolávaných džinů měnit.

Na základě svého výzkumu i použité literatury zde nabídnu možnou základní (víceméně sdílenou) typologii džinů, kterou potom dále rozvinu v kapitolách k příslušným bratrstvům. Podstatná je barva džina (základních barev by mělo být sedm, jak uváděl již Westermarck, nicméně je množství variací a odchylek...), ta se odráží v barvách řádových praporů ('*ísáwa* a *hamadša*), rouch či šátků, jimiž se zahalují posedlí v rituálu *gnáwy*, v barvě dýmu použitých kadidel (*buchúr*)... Konstantou jsou džinové bílí, černí a červení.

Bílí tvoří skupinu¹⁰⁴ *šorfa* (hovorová forma pl. *šurafá'* od sg. *šaríf* - i zde má konotaci ctnosti či Prorokovy linie) - ti neškodí, jen prospívají. Patří mezi ně například patron Fezu Muláj Idrís, či světec Muláj 'Abd al-Qádir Džílání.¹⁰⁵ Již zde začínají komplikace, ovšem s náznakem logické konzistence - fezská *tá'ifa* '*ísáwy* řadí Džíláního ke skupině zelených, dalšího světce Muláj Ibrahíma k oranžovým - platí ovšem to, že jde vždy o barvy islámu.

Černí (*akhal* - pl. od *kohlí* - tj. v barvě antimonu¹⁰⁶) - vnímání jako židovští¹⁰⁷ - velmi nebezpečná skupina. Výrazným reprezentantem je Mimún (pravděpodobná je souvislost s židovským lékařem a filosofem Maimonidem - Moše ben Majmonem, který ve Fezu mnoho let pobýval). Černou barvu má i džinka 'Ajša Qandíša, ta ovšem většinou není označována jako židovská.

Červení (*húmer* - pl. od *hmer*) - džinové jatek, žádající si často při rituálu prolítí krve posedlého. Klíčovým zástupcem je "řezník (*džazzár*)" Sidi Hammú.

Stojí za připomenutí, že Židé i řezníci mají v marocké společnosti cejch rituální nečistoty. Další barevné skupiny džinů se už podle bratrstva více liší. Nejpropracovanější pantheon má *gnáwa*. *Lile* strukturálně podobné léčebné rituály se vyskytují i v jiných částech Afriky¹⁰⁸ - právě barevné třídění (oproti Maroku jednodušší) posedajících duchů či džinů je v nich obvyklé - bílí jsou většinou dobří duchové předků, černí a červení různou měrou nebezpeční a škodící.

¹⁰³Tento arabský termín ("cesta") je korektní pro súfijská bratrstva, mezi něž se *gnáwa* ani objektivně ani subjektivně neřadí, nicméně český termín bratrstvo pro *gnáwu* v rámci této práce užívám.

¹⁰⁴Termín *mahalla* (místo, pozice) překládám jako skupinu (v oborovém diskurzu užíváno paralelně angl. pantheon, group, class, family, fr. cohorte...)

¹⁰⁵Ten je zakladatelem (12.stol.) súfijské *taríqy qádiríja*, rozšířené po většině islámského světa, zároveň se k němu vztahuje i Marocký řád *džílála*, výrazný mortifikačními praktikami jako je řezání a propichování se meči, pitím vřelé vody, atp. Jeho pozici ve vývojovém stromu marockého súfismu ukazuje "genealogie" vypracovaná Mehdi Nabtím. Westermarck ho označuje za sultána světců i džinů. Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 389.

¹⁰⁶Tím si Maročané tradičně zdobí oči - kromě rituální ochrany měl být ochranou i proti očnímu trachomu.

¹⁰⁷Tato skupina bude blíže probrána v kapitole Gnáwa - zajímavě ilustruje marocký "mezináboženský dialog". Zmíním i židovský posedlostní rituál, o kterém mluvil jeden z mých informátorů.

¹⁰⁸Známé jsou například antropologické studie súdánského rituálu *zar* (přítomného i v Egyptě, Somálsku či Etiopii) od Janice Boddy, ale k této kategorii lze přiřadit i rituály tuniského řádu *stambulí*, libyjského *sambaní*, alžírského *bilálí* či hauského kultu *bori* v Nigeru či Nigérii.

7. Klasifikace marocké tradiční a rituální léčby podle Diesteho

Již zmíněná Diesteho kniha *Health and Ritual in Morocco* zde ve zkratce dobře poslouží jako určitý základní náskok pestré mozaiky (tradiční a rituální léčby v Maroku), jejíž některé dílky budou dále prokresleny podrobněji. Diesteho práce je cenná komplexností svého pohledu na množství fenoménů, vzájemně se proplétajících a ovlivňujících. Věřím, že čtenáři pomůže vnímat mnou později prezentované informace ve smysluplnějším kontextu.

Jako klíčové vidí Dieste spojování psychosomatických potíží se světem všudypřítomných džinů. Ti, jak konstatuje, jsou považováni za plně materiální, a zasahují do fungování lidských těl - včetně mysli. Karteziánský dualismus zde příliš nerezonuje. Pro ilustraci těsného propojení tělesného s duchovním, potažmo s významnou rolí džinů, stojí za povšimnutí dva "přechodové mikrorituály": *tahník*, při kterém je novorozenci do úst vpravena rozžvýkaná (původně Prorokem, později ideálně nějakou náboženskou autoritou - v marockém kontextu například *šarífem*) datle jako ochrana proti duchům a jako zdroj *baraky*. Druhým příkladem je zvyk vlít umírajícímu do úst trochu vody a medu pro ochranu před svody Satana.¹⁰⁹ Mezičas lidského života je pak vlastně permanentním bojem s ohrožujícími zlými silami.

Starší medicínské tradice, fungující v pluralitě vedle biomedicíny nejsou přežitky, ale transformacemi původního. Maročané tyto metody, mezi nimiž jsou leckdy neostré hranice, často kombinují, specialisté jednotlivých metod se pak navzájem s oblibou obviňují z šarlatánství. Dieste uvádí množství statistických čísel, pro představu postačí zmínit ta z počátku milénia, že jen asi 40% Maročanů se spoléhá čistě na biomedicínskou léčbu, u psychických onemocnění je to ještě méně. Tradiční koncepce (zvláště dichotomie "horkého" a "studeného") se promítají i do pohledu na moderní farmaceutické prostředky.¹¹⁰

7.1. Humorální medicína (*at-tibb al-júnání*)¹¹¹

Tento model je svým analytickým přístupem i pozicí spíše předchůdcem dnešní biomedicíny (a s pojmem jako takovým se na "terapeutickém trhu" nepracuje), nicméně je třeba ho zmínit, jelikož tvoří základní paradigma tradičního vnímání zdravotních potíží. Klasickým obdobím arabské medicíny bylo 9. až 15. století (ar-Rází, Avicenna, Maimonides aj.). Čerpala z indických, perských a řecko-římských vlivů, nejsilněji byla ovšem inspirována Galénem a Hippokratem - humorální metodou, pracující s rovnováhou čtyř tělesných šťáv. Systém se tak arabsky nazývá *at-tibb al-júnání* (řecké lékařství). V severoafrickém prostředí do sebe pohltila místní etnobotanické tradice. Prvky kolidující s *šarí'ou* byly pozměněny (popel z prasečích kostí pro léčbu kýly byl nahrazen popelem z telecích šlach atd.) či eliminovány (víno).

¹⁰⁹Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.131 a 157.

¹¹⁰Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.168-170.

¹¹¹Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.176-180.

Hlavním principem metody je jednota (*tawhíd* - pojem významný i v islámské teologii či sufismu, ovšem v jiné konotaci) mikrokosmu a makrokosmu - podle ní se lidské tělo skládá ze stejných prvků jako okolní svět - z ohně, vzduchu, vody a země. Jejich kombinací vznikají různé temperamenty¹¹² (sg. *mizádž*) lidského těla, jídla, koření atp. Tyto temperamenty pak souvisejí se čtyřmi tělesnými šťávami (humory), které se váží k výše zmíněným prvkům - hlen k vodě, žlutá žluč k ohni, černá žluč k zemi a krev ke vzduchu. Oheň v kombinaci se vzduchem tvoří tak temperament horký, země s vodou studený atd. Individuální temperament je ovlivněn poměrem prvků, ale i klimatem, věkem, pohlavím atd. Zdravotní problém je pak holisticky chápán jako vychýlení z rovnováhy, a to především v rámci již zmíněné dichotomie "horkého" a "studeného". Kromě farmak a diet patří k užívaným prostředkům klystýry, pouštění žilou či horkovzdušné baňky. Podle tohoto modelu fungují maročtí léčitelé, bylinkáři, ale i každodenní život a životospráva - ve všech těchto oblastech jsou idiomy vycházející z této dichotomie velmi frekventované.

Dieste podle tohoto systému v několika tabulkách¹¹³ podrobně třídí potraviny, byliny i choroby - u těch také uvádí možné alternativní příčiny. Například sterilita tak může být projevem přemíry "studeného", ale i následkem uhranutí, magie či útoku džinů. Typické "studené" neduhy jsou mezi jinými kašel, artritida či syfilis, "horké" naopak akné, vředy či infarkt¹¹⁴. "Studená" choroba se léčí "horkými" prostředky a naopak.

7.2. Prorocká/profetická medicína (*at-tibb an-nabawí*)¹¹⁵

V případě profetické medicíny se jedná o systém, který vychází z koránského textu a hlavně z diagnóz a doporučené léčby, které jsou prostřednictvím *hadíthů* připisovány proroku Muhammadovi. Ústředním prvkem je zde víra a ortopraxe, prostředkem potom jsou hygienická opatření,¹¹⁶ diety, konzumace různých potravních doplňků,¹¹⁷ bylinných čajů a odvarů, ale stejně jako v "řecké" medicíně i pouštění žilou, kauterizace, přikládání nahřátých skleněných baněk atd. V 9. stol. se sunnitská profetická medicína vymezuje vůči "sekulární" helénistické tradici humorální medicíny, již v islámském prostředí praktikovali často Židé a křesťané. Avšak stejně jako arabská humorální medicína odkazovala leckdy k *hadíthům*, zmiňuje jeden z nejvýznamnějších autorů literatury profetické medicíny, as-Sujútí, často metody Hippokratovy a Avicennovy. Nejúčinnějším zdrojem *hadíthů* s medicínskou tematikou je sbírka al-Buchárího. Z ní pochází i notoricky známý výrok, že

¹¹²Na tutéž koncepci navazuje typologie osobnosti u Junga atd. (melancholik, flegmatik...)

¹¹³Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 189-195.

¹¹⁴Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 189.

¹¹⁵Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.181-184. V českém prostředí k tématu například Bronislav Ostránský, "Islám a prorocká medicína", *Dingir* 3, 2005, s. 94-95. Více viz Cyril Elgood, *Tibb-Ul-Nabbi, or Medicine of the Prophet*.

¹¹⁶V islámském světě obecně je například stále velmi populární užívání v *hadíthech* doporučeného předchůdce zubního kartáčku (*siwáku* či *miswáku*) - větvičky salvadory perské. Po rozžvýkání konce vznikne štetec odstraňující nečistoty a obsahující látky významné pro ústní hygienu. Dnes jsou na trhu i vakuově balené větvičky, zubní pasta s výtažkem účinných látek salvadory atd. Ostatně na základech profetické medicíny stojí významná větev současné farmacie v islámských zemích.

¹¹⁷Zvláště ceněny jsou například med, mléko, olivový olej, datle či voda z posvátného mekkánského pramene Zamzam.

"všechny nemoci byly stvořeny Bohem, který nicméně na každou z nich stvořil i lék".¹¹⁸ Prorokovým zvláště oblíbeným léčivem bylo "černé semínko" - *habba saúdá* (černucha setá, *nigella sativa*), o kterém řekl, "že dokáže vyléčit vše kromě smrti".¹¹⁹

7.3. Islámský exorcismus (*ruqja*)

Po bok profetické medicíny lze řadit *ruqju*¹²⁰ - recitaci koránského textu za účelem vymítání džinů při posedlosti, odstranění uhranutí apod. Kromě recitace samotné se užívají různé formy aplikace jí generované *baraky* - recitující si dýchne, případně plivne do dlaní, kterými potom potírá postižená místa či tvář nemocného. Recitujícím je nejčastěji koránský učenec a specialista - v této souvislosti se zpravidla užívá termínu *faqíh*, tedy islámský právník - pojem je však poněkud fluidní a užívá se lidově i pro jedince z pohledu ortodoxie zcela nepřijatelné. Jednoduchou léčbu pomocí koránského textu nicméně může praktikovat jakýkoli zbožný muslim.¹²¹ Recitace modliteb či koránských veršů ostatně patří neodmyslitelně k většině léčebných rituálů i mimo profetickou medicínu, minimálně jako formální rámeček.

Samotný vymítací rituál *ruqja* popisuje Dieste¹²² následovně: Rodina postižené (jak bylo řečeno, k posedlosti jsou náchylnější ženy) vyhledá *faqíha*, ten určí, jedná-li se opravdu o posedlost. Pokud není džin právě v aktivní fázi *hadra* ("přítomnost" - pro tu je příznačný změněný hlas pacientky, třas, křeče), je třeba ho nejprve vyvolat pomocí zvířecí oběti, kadidel atd. *Faqíh* s džinem naváže komunikaci, zjišťuje jeho náboženství (křesťanství a židovství bývají při takovém obtěžování sprostí a rouhaví) - podle něj později volí koránské verše, pomocí jichž s ním bude bojovat - nejčastěji užívané jsou súry Fátíha, Lidé, Záře jitřní a "verše trůnu" ze súry Kráva. Dále je určena barva a původ (moře, země, vzduch)¹²³ džina a *faqíh* ho pojmenuje - oslovuje ho pak jménem, zjišťuje příčinu posedlosti, jeho přání, cíle - a vyjednává podmínky, za jakých je ochoten tělo opustit. Pokud je vyjednávání neúspěšné, útočí koránskými verši, dotýká se těla, doporučí (zvláště slanou) dietu, napájí oběť svččenou vodou, případně přikročí k třesení pacientkou, jejímu bití, bičování či pálení železem. Násilné praktiky sahají pak spíše mimo ortodoxní rámeček.

¹¹⁸Al-Bukhārī, no. 582, book 7, volume 7. (citováno podle Diesteho)

¹¹⁹Ibid., no. 952. (citováno podle Diesteho) V případě obou *hadíthů* jde o notoricky známé citáty, jež s oblibou používal např. můj informátor Bylinkář.

¹²⁰Cílová skupina klientů se bude z velké části překrývat. Obě metody jsou z pohledu skripturalistického islámu více-méně *halál*.

¹²¹Jeden z mých informátorů v Marrákeši (šlo o třicátníka s vysokoškolským vzděláním) si takto v mé přítomnosti za několik minut příslušnou recitací vytvořil v plastovém kelímku 2 dcl "svččené vody", již následně léčil své žaludeční potíže. Pro takový rituál se užívá zvláštní termín *nušra*.

¹²²Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 252-255.

¹²³Tato kritéria jsou zásadní i pro klasifikaci v rámci pantheonu džinů u posedlostních bratrstev.

7.4. Tradiční léčebné specializace¹²⁴

V rámci společensko-kulturního kontextu, tvořeného výše zmíněnými metodami a ovlivněného i kulturou berberskou, africkou či židovskou, funguje v Maroku stále velké množství tradičních léčebných povolání, i když částečně upadajících v konkurenci moderních alternativ. U těchto specialistů dochází často k překryvu jejich aktivit. Islámský "právník" *faqíh* (či "student" *tálíb* - i tento termín je podobně fluidní) - tak kromě exorcismu *ruqja* či psaní ochranných koránských citátů může například pouštět žilou, tuto službu však může zároveň nabízet trhač zubů, kauterizátor atd.

Viditelně jsou ve starých *medínách* i na vesnicích zastoupeni mastičkáři, bylinkáři a prodavači různých magických potřeb.¹²⁵ Mému informátorovi, pro něhož užívám nenápaditý pseudonym Bylinkář, věnuji následující kratší samostatnou kapitolu. V ní nastíním jeho pozici pravověrného muslima, nabízejícího v zásadě léčiva profetické medicíny, a zároveň jeho vztah k léčitelům z heterodoxnější části jejich širokého spektra.

Další skupinou jsou z našeho pohledu poněkud středověká povolání jako kauterizátoři (vypalovači žhavým železem, uhlíky atp.) a "holiči" (poskytující k základní službě i pouštění žilou či jizvení chodidel), s nimiž jsem se nesetkal,¹²⁶ profese rovnače kostí (*džabbár*) bude naopak zmíněna v životním příběhu "Berbera" v kapitole Král džinů - Sidi Šamharúš. Pouliční trhač zubů (*múl snán*) z Marrákéše, který dnes podle mého odhadu profituje spíše z pózování pro turisty, nicméně své původní služby stále nabízí - během mého pobytu si dva z mých informátorů nechali bez velkých okolků vytrhnout bolavý zub, aniž by vůbec pomysleli na plombování. "Slunce", hráč ve fezské *gnáwa* skupině, tak jako padesátník neměl už zub ani jeden.

7.5. Bylinkář

Tato krátká kapitola¹²⁷, věnovaná marrákešskému bylinkáři (*'aššáb*), pro nějž užiji nenápaditý pseudonym Bylinkář, ze struktury práce trochu vybočuje - jeho osobnost nesouvisí přímo ani s rituálem ani s posedlostí, a zařadil jsem ji nakonec z několika důvodů - Bylinkář je fotogenický a v příloze bude dobře vypadat, dále je alespoň stručný popis jeho osobnosti přece jen vhodnou ilustrací k Diesteho taxonomii tradičních léčebných specialistů, ale především považuji za podstatný jeho radikální odsudek heterodoxních léčebných praktik, zvláště dále zkoumaných posedlostních rituálů. S Bylinkářem jsem se setkal již při své první návštěvě Maroka v roce 2013, a právě k němu jsem se upnul při plánování svého terénního výzkumu jako k jednomu z potenciálních zdrojů kontaktů,

¹²⁴I zde částečně vycházím z Diesteho taxonomií (s. 185-203), jím uvedené pořadí je spíše osnovou pro můj vlastní komentář opírající se o TV.

¹²⁵Sortiment stánků s magickými potřebami bude blíže popsán v kapitole Gnáwa, kde zmiňuji svatyni démonky 'Ajši Qandíši ve vsi Sidi Ali. Těmto "stánkařským" profesím a jejich proměnám v běhu času se věnuje Deborah A. Kapchan, *Gender on the Market: Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1996.

¹²⁶Jejich povolání i Dieste označuje za mizející. Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 197-199.

¹²⁷Krátká i díky tomu, že část terénního deníku, jež mé rozhovory s Bylinkářem zachycovala, se mi ztratila.

alespoň pro Marrákeš - jak se ukázalo, chybně.

Má své sušené byliny, koření, pryskyřice, olejíčky a další zboží rozložené na zemi na velkém otevřeném prostranství Džamá' al-Fná¹²⁸ ve staré *medíně*, kde členové cechů prodavačů v desítkách navlas stejných stánků a za přesně stejnou cenu¹²⁹ prodávají sladkosti, pomerančový džus či vařené šnečky, kde navečer ožívají desítky dalších stánků s širokou nabídkou jídel, a kde se vytváří množství kroužků diváků kolem pouličních herců, muzikantů, krotitelů hadů, boxerských zápasů a všemožných kejklířů - mezi nimi si přivydělávají i mladí *gnáwa* hudebníci a tanečníci. Přestože je toto místo jedním z hlavních turistických lákadel města, jak tito herci a kejklíři, tak i Bylinkář cílí především na domácí klientelu, která je silně v převaze. Hned vedle něj prodávají elixíry a magické suroviny - sušené chameleony, gazelí rohy, želví krunýře, pštosí vejce atp. další obchodníci, především černoši. On si však drží jen sortiment zapadající do systému prorocké medicíny.

Bylinkář působí poněkud mysticky, ve své *dželábě*, bílé *taqíji* a s dlouhým bílým vousem lemujícím tmavou tvář. Od chvíle, kdy jsem se s ním před několika lety viděl naposledy, vykonal pouť do Mekky. V rozhovoru o svých léčivech, o nemocech i náboženství se neustále (trochu extaticky) odkazuje na Korán a *hadíthy*. Svě řemeslo zdědil po otci a označuje se za Araba s jemenskými kořeny (zdůrazňuje, pro mě trochu překvapivě, že Arabové nikdy nesmlouvají - strávil jsem u jeho stánku kumulativně několik hodin, a opravdu se svými marockými zákazníky smlouvat odmítal), nicméně jeho rod žije v Maroku už po mnoho staletí. Jeho syn, který přitom nemá práci, po něm živnost převzít odmítá.

Nebudu dále rozebírat jeho artikl, ke kterému dává ústně leckdy složité recepty na přípravu, a kterým jsem si příležitostně i já celkem uspokojivě léčil drobné neduhy. Zmíním však jeho lpění na přípravě čaje na uhlících, které po celý den dost komplikovaně udržuje řeřavé, zatímco vedle stojí plynová bomba, kterou po setmění používá (s pomocí speciálního hořáku) výhradně na svícení. Plynový plamen prý dává oheň "studený", a k přípravě léčivého čaje tedy nevhodný - v kategoriích humorální medicíny "horký/studený" přemýšlí o většině svých receptů.

Zmínka o posedlostních rituálech Bylinkáře opakovaně uvedla do náboženského vytržení, kdy v dlouhých citacích islámské tradice vše s nimi spojené odsoudil jako šarlatánství (*ša'wadha*) a *širk*, ti kteří je provozují, skončí pak v plamenech pekelných. Šajch fezské islámské univerzity Qarawíjín, s nímž jsem na téma súfijských posedlostních rituálů hovořil¹³⁰, byl ve srovnání s ním k těmto praktikám velmi smířlivý.

¹²⁸Zde užívám u toponyma výjimečně zjednodušené české transkripce namísto foneticky zavádějícího *Jemaa el-Fna*.

¹²⁹Tuto cechovní praxi popisuje už Jan Kořínek ve své především fotografické publikaci *Fez, klenot islámu*, 1946.

¹³⁰Viz kapitola Hamadša.

7.6. Tradiční léčba posedlosti, vlivu magie a psychosomatických onemocnění¹³¹

Pojem šílenství (*hmáq*) je v Maroku posunutý, mnoho z našeho pohledu jasně psychiatrických případů je označeno za uhranutí ('*ajn*), posedlost džiny či vliv magie.¹³² O cílovou skupinu takto postižených klientů soupeří opět množství různých specialistů (nechám stranou moderní psychiatrii) - kromě již zmíněných *faqíhů* jsou to věštkyně *šuwwáfy*, *šajchové* mystických bratrstev, *šarífové*, mágové atd. Někteří nabízejí diagnózu, jiní léčbu, někteří obojí.

Uhranutí ('*ajn*, doslova "oko") je způsobeno něčí závistí. Pachatel (často příbuzný) je nápadný upřeným pohledem či divnými očima, oběť je nejnáchylnější k uhranutí ve fázi přechodových rituálů - obřizky, svatby, dále při porodu a narození, v těhotenství atd. Existuje řada profylaktických a léčebných prostředků - symbol *chamsy* (Fátiminy ruky), šperky, zdobení hennou, určité barvy oblečení, amulety s úryvky Koránu, fumigace kadidly (*buchúr*), *baraka* získaná požíváním určitých částí obětí, koriandru, soli atp.

Magie (*suhur*) je rafinovanější formou než uhranutí, je provozovaná mágy či čaroději (*sahhárové*), věštkyněmi, a tajně i některými *faqíhy* (což je samozřejmě v rozporu s islámem). Prostředkem jsou různé jedy, elixíry, kontaktní (často užívány vlasy, sperma atp.) i sympatetická magie, spolupráce s džiny, magické papírové tabulky (sg. *džadwal*) atd. Hlavními kategoriemi jsou podle Diesteho milostná magie (*mahabba*) a magie agresivní (*tqáf*, *kiráha*) - ta má za cíl škodit - přivodit neplodnost, impotenci, nemoc, smrt atp. Nejeftektivnější léčbu proti těmto kouzlům představuje *ruqja* - výše zmíněná koránská recitace, případně různá protikouzla (kouř z chameleona atp.) a protijedy (nejznámější marocké koření *rás al-hánút* bylo původně protijedem¹³³). Sílu nebezpečí plynoucího z kontaktu s magickými předměty ilustruje životní příběh "Berbera" v kapitole o králi džinů - Sidi Šamharúšovi.

Situace pestrého terapeutického milieu byla zmíněna zvláště kvůli nástinu situace, v jaké se člověk se zdravotním problémem v Maroku nachází. Stojí před volbou mezi nákladnou a nedostatečnou biomedicínskou péčí, tradičními specialisty, *zijárami* či posedlostními rituály. V závislosti na svém sociokulturním zázemí pak volí, případně kombinuje.

8. Posedlostní léčebné rituály

V následujících třech kapitolách (jež považuji za jádro této práce), věnovaných bratrstvům '*ísáwa*, *hamadša* a *gnáwa* se pokusím čtenáři nabídnout pohled na konkrétní rituál *lila* ve třech různých formách a souvislostech. Předchozí text byl tak vlastně úvodem čtenáře do prostředí tradičního Maroka a měl mu poskytnout potřebný referenční rámec pro možnost vnímání popisovaných rituálů v širším kontextu.

¹³¹I v této podkapitole se v zásadě držím Diesteho osnovy. Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.211-280.

¹³²Dieste opět tyto informace zpřehledňuje formou tabulky - Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.223.

¹³³Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s.233.

Kterékoli ze jmenovaných bratrstev může (kromě folklorizovaných profánních představení v rámci festivalů atp., která jsou mimo ohnisko zájmu této práce¹³⁴) konat rituál pro své členy a příznivce při různých typech příležitostí (jež pracovně člením do tří skupin).

První z nich jsou velké a hromadné slavnosti některého bratrstva spojené s výročním *mawsimem* (či *mawlidem*), většinou zakladatele řádu či uctívaného světce. *Líla* je při takové příležitosti vyvrcholením této (většinou několikadenní) slavnosti či jejím appendixem pro heterodoxnější příznivce řádu – má většinou masový formát – příkladem takového rituálu bude velkolepá obřadná *líla* pořádaná ve Fezu *taríqou 'ísáwa* v rámci *mawsimu* Muláj Idríse. Za účasti mnoha *muqaddimů* řádu z celého Maroka a velkého ansámblu špičkových řádových hudebníků a zpěváků šlo o mimořádný umělecký zážitek.

V kapitole věnované *hamadše* bude prezentován domácí formát rituálu (ten popisovaný se opět odehrál ve starém Fezu), kdy rodina s afinitou k některé z *taríq* pořádá komorní *lílu*, jíž se kromě příslušné *tá'ify* a širší rodiny účastní přátelé a sousedé, nakolik to kapacita prostoru dovolí. Takováto domácí slavnost je buďto svázána s nějakým rodinným rituálem – svatbou, oslavou narození dítěte či jeho obřizkou¹³⁵, kdy je jeho účelem především získání *baraky* (a odvrácení možného útoku džinů) pro daný rituál, případně má za cíl udržet „hodnoty“ *baraky* domácnosti na trvale vysoké úrovni.

Jestliže u výše zmíněných dvou formátů nebyl *adorcismus*, tedy léčebná usmiřující až kooperační práce s džiny, alfou a omegou rituálu, jen jeho součástí, pak třetí prezentovaný typ je příkladem posedlostního rituálu *par excellence*. Šlo konkrétně o *lílu* fezské skupiny bratrstva *gnáwa*, jež se konala ve vsi Sidi Ali poblíž Meknesu. Čtveřice mladých klientek si zaplatila celonoční rituál (v pronajatém prostoru poblíž již zmiňované jeskyňky démonky 'Ajši Qandíši), jehož cílem byla optimalizace jejich vztahu s džiny. Popis začátku této *líly* jsem využil pro „*entrée*“ v úvodu své práce - i proto, že šlo o jeden z nejpůsobivějších momentů mého výzkumu. Tento popis dokončím v kapitole věnované *gnáwě*. Opět jde o formát komornější, počet účastníků se pohybuje řádově v desítkách. Tento primárně léčebný rituál (platí ho posedlý, častěji jeho rodina) může být pořádán v domácím prostředí, v pronajatém prostoru, či ho hostí některý z movitějších příznivců bratrstva z bohubých pohnutek - na oplátku rituál jeho domu přinese *baraku*.

Tyto tři etnografické popisy rituálů (tedy vlastně tři rituální epizody mého výzkumu, jež jsou zhuštěnou a editovanou verzí zápisků v mém terénním deníku) budou následně kompilačně doplněny stručnou historií bratrstev, popisem jejich fungování a specifik. Z již zmiňované odborné literatury převezmu určité množství nejpodstatnějších informací, nabízejících klíč k chápání popsaného, případně doplňujících chybějící postřehy a detaily.¹³⁶ V závislosti na specializaci autorů několika nejvýznamnějších monografií ke zmíněným bratrstvům, je vždy úhel pohledu odlišný, akcenty posunuté a nabízejí se zajímavé eidetické variace. Viviana Pâques tak akcentuje kosmologii

¹³⁴Blíže nepopisuji žádnou *lílu*, jež by primárně byla profánní zábavou či turistickou atrakcí – i na takové jsem byl pozván – a když zmiňuji nějaký s nimi související detail, je to jen pro zajímavý kontrast.

¹³⁵Tedy v případě chlapce - v málikovském islámu se ženská obřizka nepraktikuje.

¹³⁶Monika Zárubová ve svých dvou pracích na téma zmíněných tří bratrstev poskytuje poměrně vyčerpávající encyklopedické informace, nebudu tedy zacházet do přílišných detailů - zvláště historických, muzikologických, statistických a těch, týkajících se komercializace sledovaného žánru - což jsou témata, jimiž se její práce zabývají.

gnáwy, psychoterapeut a psychoanalytik Frank Welte ohledává aspekty rituálu zajímavé pro svou disciplínu, Vincent Crapanzano se pohybuje více na poli antropologicko-filosofickém atd. Více-méně mimo můj zájem zůstaly pak muzikologické podrobnosti - například autor monografie o *'ísáwě*, antropolog Mehdi Nabti, sám hudebník, věnuje popisu užívaných rytmů, ladění nástrojů, notovému přepisu atp. značnou část své knihy. Představu o vizuální i hudební formě zkoumaných rituálů poskytne zájemci má obrazová a audiovizuální příloha této práce.

8.1. 'Ísáwa

8.1.1 'Ísáwa jako fenomén

Jestliže Paul Rabinow učinil ze svých *Reflexi*¹³⁷ vlastně dlouhý popis terénní práce (s množstvím omylů, nedorozumění a konfliktů) se svými marockými informátory, já nechám v tomto ohledu čtenáře pro ilustraci jen letmo nahlédnout do momentů bodu zlomu, kdy po předchozích poněkud lichých pokusech o průnik do prostředí posedlostních bratrstev nabral můj TV smysluplný směr.

Vrátil jsem se z Marrákeše do Fezu, abych viděl procesí a oslavy spojené se svátkem (*mawsimem*) svěťce a zakladatele města, Muláj Idrise¹³⁸. Příjezd do Fezu jsem si naplánoval na ráno onoho dne, ovšem lapil jsem se do kulturní pasti - večer místní počítají datem již k následujícímu dni - přijel jsem tedy "s křížkem po funuse" - *mawsim* se konal v předvečer mého příjezdu. Ubytoval jsem se znovu v levném hotýlku v *medíně*, poblíž krásné, barevnou ornamentální keramikou obložené brány Báb il-Budžulúd¹³⁹ a při popíjení mátového čaje na terase jsem si posteskl staré poklízečce, vdově, již pro vizuální podobnost s někdejší indickou premiérkou budu nazývat Indírou, že jsem prošvihl *mawsim*, a zmínil jsem, že se chystám zkoumat posedlostní rituály. Vážně řekla: "Myslím, že bych ti mohla pomoci." Skutečně obratem přes svou známou, jež takový rituál podstoupila (a s léčebným efektem na své psychosomatické potíže byla spokojena), získala kontakt na mistra (*mu'allima*) bratrstva *gnáwa* - Lunu. Sjednal jsem si s ním ještě ten den schůzku, a on na ni pak po předchozí dohodě přivedl i svého přítele (a kumpána z divokých mejdanů, jež jsem měl později možnost zažít), představeného (*muqaddima*) místní súfijské *tá'ify* bratrstva 'ísáwa - Svatouška. Náhle jsem měl proti sobě dvě významné postavy fezských posedlostních rituálů - a další kontakty už byly většinou výsledkem nabalující se sněhové koule¹⁴⁰ - tato subkultura je napříč Marokem i jednotlivými bratrstvy dosti provázaná¹⁴¹.

Svatoušek, původním povoláním řezník, pyšníci se knírem ve stylu Franka Zappy, mě potěšil informací, že se dva dny po *mawsimu* koná v sousedství velká *líla taríqy 'ísáwa* a pozval mě na ni.

¹³⁷Rabinow, *Reflexions*.

¹³⁸13. 10. 2016. Představu o podobě tohoto každoročně konaného procesí, největší slavnosti lidového islámu ve Fezu, kdy městem promenují jednotlivé *tá'ify* súfijských *taríq* se svými prapory, jejich pištci jedou často na koních, řemeslnické cechy vystavují své votivní výrobky - koberce pro svatyni atd., nabídne například toto video: https://www.youtube.com/watch?v=vD_sUwszIUE (8.8.2019).

¹³⁹Doslova "brány otce (tj. pána) kožek" - významné postavy berberské tradice, dnes funkcí i podobou srovnatelné s naším mikulášským čertem - honí děti o svátku obětín.

¹⁴⁰Termín užívaný v TV pro řetězení kontaktů.

¹⁴¹Když jsem s rituálním řezníkem ve svatyni Sidiho Šamharúše ve Vysokém Atlasu probíral jednotlivé rituální hudebníky, se kterými jsem se setkal, znal z těch několika desítek téměř všechny.

Odpoledne jsem se u čaje viděl s Lunou a Svatouškem - ten mi připomněl konání líly a popsal, jak se na místo dostanu. Potom odešel napřed připravovat potřebné.

Za soumraku jsem se blížil k paláci a uviděl jsem vřavu jistě více než tisíce lidí a pochopil jsem, že opravdu nepůjde o komorní akci. Zřejmě jsem byl mezi přítomnými jediný běloch, ale část Maročanů byla oblečena v evropském stylu, takže jsem příliš nevyčníval. Dav čekal na úvodní část rituálu (*dachla - entrée*) asi 500 metrů od vchodu do *rijádu*, jehož majitel pro tuto příležitost bratrstvu dům zapůjčuje a získává tím pro svou domácnost *baraku*.

Posadil jsem se před vchodem, kde byl poměrně klid, se Svatouškovým přítelem, starším členem bratrstva, a zjišťuji od něj podrobnosti o pantheonu džinů vzývaných během obřadu - jejich jména, barvy, pořadí atp. Vedle nás několik členů *tá'ify* nad keramickým ohřívadlem s řevavým uhlím vypíná kůže bubnů, o zeď je opřených pět těžkých řadových praporů (sg. *'alam*) na žerdích - bílý, černý, modrý, žlutý, červený. Na praporech jsou zlatým písmem vyšity koránské verše, jméno Boží, Prorokovo, jména čtyř pravověrných chalífů atp. Jejich barevnost souvisí pak s barvami džinů i barvou kouře kadidel, jež jsou během obřadu pro každého džina pálena. Ostatní hudebníci v *rijádu* zatím připravovali nástroje a zvukovou aparaturu - moderní síť mnoha mikrofonů a reproduktorů.

Z domu vychází směrem k davu velká skupina řadových hudebníků (*chaddámů* - tj. "služebníků") v čele s praporečnický a několika *muqaddimů tá'if* z různých Marockých měst - zcela vpředu je postarší *muqaddim muqaddimín* (tedy hlavní *muqaddim* celého bratrstva), v bílé *dželábě*, muslimské čapce (*taqíja*) a brýlích, jenž vede nehudební část rituálu. Když on, Svatoušek a ještě jeden *muqaddim*, černoš z Meknesu (o kterém mi kdosi řekl, že jako jeden z mála súfijských hudebníků hraje i s bratrstvem *gnáwa*) dojdou doprostřed čekajícího, před nimi se rozestupujícího shromáždění, utvoří se kolem nich kruh *faqírů* (členů bratrstva - v jazyce súfiů doslova "nuzáků") i laických příznivců - ten je v podstatě i chrání před mačkajícím se davem. Lidé jásají, točí si súfije na smartphony, je přítomen i profesionální štáb marockých televizních filmařů.

Hudebníci (převážně bubeníci) i *muqaddimové* mají různorodé *dželáby*, na hlavě většinou *taqíje*, pár z nich turban. Jedinou uniformní skupinou hudebníků je devět hráčů na dvouplátkový hobojský¹⁴³ z meruňkového dřeva (*ghétu*) - tedy *ghajjátové*. Ti jsou oblečeni do těžké vlněné¹⁴⁴ tuniky bez rukávů (*handíra*), s hnědobílým vzorem své *tá'ify* a vínového fezu. *Ghéta* je pro 'ísáwu klíčovým nástrojem (podobně jako strunná *gimbri* pro *gnáwu*) - právě její ostrý zvuk je totiž tím, co vedle kadidel a tance láká během rituálu džiny k posednutí. Jestliže *muqaddim* je majitelem veškerého hudebního i kostýmního vybavení své *tá'ify*, pak hobojský *ghéta* je vždy majetkem daného hráče. Technika hry je velmi náročná, kromě jiného proto, že při nádechu nesmí dojít k přerušení zvuku a vzduch tedy musí v tom momentě proudit z rezervoáru nafouknutých tváří.

¹⁴²Tradiční marocký měšťanský dům, typický prostorným átrem.

¹⁴³Jako hobojský je *ghéta* většinou v odborném diskurzu popisována, jde však o nástroj jednodušší - bez kovové mechaniky, pouze s řadou dírek jako u flétny.

¹⁴⁴Není od věci zde zmínit, že právě "odívání se do vlny" je nejčastěji uváděná etymologie pojmu súfismus (*tasawwuf*). Z vlastní zkušenosti mohu říci, že zimní čepice z marocké, ručně předené vlny způsobuje po chvíli takové svědění v místě kontaktu s pokožkou, že odívání se do vlny nemělo zřejmě daleko k mortifikačním praktikám.

Hudebníci se však drží stranou utvořeného kruhu. Tři *muqaddimové* obklopení davem zpěvavým hlasem stokrát opakují první část *šahády* (muslimského vyznání víry) - "lá iláha illa 'lláh" (není boha kromě Boha) - postupně se přidávají všichni přítomní, *muqaddim* v bílém udává takt pohybem ruky. Hlasitě se rozezní *ghéty* i všechny druhy bubnů - *muqaddim* žehná okolostojícím, dotýká se hudebníků, poté bere do náruče z davu podávaného chlapečka, hladí ho a vrací rodičům (opět jde o předání *baraky*). Následují modlitby, mění se rytmy a za společného zpěvu se synchronizuje i pohyb *faqírů* - kývají trupem, rameno na rameni.

Za ryčných zvuků hudby se poté celé procesí přesouvá ke vchodu do *rijádu*, kde vzniká strašná tlačence, dveřníci pouštějí dovnitř hudebníky, členy bratrstva, nemocné a postižené, ostatní se derou a dožadují, většinou neúspěšně, vstupu. I já si vyžaduji vstup - s tím, že jsem byl pozván Svatouškem. Snad si to jdou ověřit, za chvíli mě našťestí vpouští. Vevnitř dobíhá za zvuků *ghét* a perkusí fáze *dachla* poměrně divokým skupinovým tancem.

Rijád má pěkný tradiční interiér - trochu adaptovaný, slouží normálně jako rodinný dům (majitelé si ani z koupelny spojené se záchodem, jenž náhle užívají stovky návštěvníků, neuklidili zubní kartáčky). U jedné stěny je nízké pódium se širokým divanem a připravené mikrofony. Uprostřed divanu usedá *muqaddim* v bílém, vedle něj Svatoušek - to on prostřednictvím svých perkusí povede hudební část *líly*. Po stranách sedí ostatní *muqaddimové* a *dhikkárové* (sóloví zpěváci *dhikru*¹⁴⁵ a *qasíd*¹⁴⁶) všichni jsou zutí - během rituálu je zde vytvořen posvátný prostor - *hur*m. Jim u nohou sedí perkusisté, v řadě za nimi pak stojí oněch devět hráčů na *ghéty* (ten stojící uprostřed má úbor odlišný od ostatních - šedou *dželábu* a zelenou *taqíji*) a čtyři hráči na *nfíry* (dvoumetrové, plechové, původně bojové trubky). Zbytek místnosti vyplňuje několik desítek *faqírů* a odhadem třista laických příznivců řádu¹⁴⁷, kteří měli to štěstí a byli vpuštěni. Jsou to převážně muži, ženy mají vyhrazeny dvě boční místnosti oddělené zdobnou mřížkou. Několik lidí má viditelné postižení - šílený výraz či deformaci. Sedím několik kroků od pódia. Svatoušek mě zpozoruje, proklestí se s úsměvem ke mně, potřese mi rukou a ptá se, jestli jsem spokojený s tímhle "pravým lidovým obřadem", nemám daleko k tomu mu ruku políbit. Střídají se fáze zpěvu, perkusí (na rameno závěsný buben *tbel*¹⁴⁸, plochý buben *bindir*, obří tamburína *buznazen*, dvojice řemínky svázaných keramických bubínků *tabla* a malé keramické válcovité bubínky *ta'ródža* - od každého nástroje několik kusů, kromě *tabla*), dechů a jejich kombinací. Nástroje kolují, diváci si přinášejí i vlastní *ta'ródži* a hudebníci jim na ně chvilkovou hrou přenášejí *baraku*. *Muqaddim* v bílém přivádí z ženské místnosti posedlou ženu zahalenou ve fialovém - objímá ji, následuje hromadná modlitba za její uzdravení. Přichází k němu pro požehnání další lidé a nenápadně mu vždy vkládají do dlaně bankovky.

Během dlouhé fáze *dhikr* zpívají postupně jednotliví *muqaddimové* a *dhikkárové* sólově *qasídy*,

¹⁴⁵Doslova "zmiňování, připomínání" (jména Božího), ale pojem *dhikr* má v sufismu širší význam - vztahuje se nejen na opakování Božích jmen, *šahády* či jiných posvátných slov, ale přeneseně i na jiný způsob, jakým súfí kráčí po mystické cestě k Bohu - tanec, zpěv atp.

¹⁴⁶Hymnů.

¹⁴⁷Nelze hovořit o členech *taríqy*, jelikož neprošli iniciací, ani o věřících, jelikož všichni jsou věřící muslimové - sami sebe označují pojmem *ísáwí* (sg., podobně u jiných bratrstev *hamdúší*, *gnáwí*...) - tedy řekněme člověk s afinitou k *ísáwě*. Zastřešující pojem označující takového laika nezávisle na konkrétním bratrstvu je v sufismu *muhíbb* ("milovník").

¹⁴⁸Jeho větší verzi používá *gnáwa*.

přednes se u každého liší, částečně připomíná zpěvnou recitaci Koránu, *tartíl*. Jelikož se jedná o nejlepší *dhikkáry* bratrstva z celého Maroka, zpěv je to opravdu nádherný.

V další fázi, *hadra*, někteří hosté při hudbě vstoje kývavě tančí, někteří vdechují kouř kadidel (*buchúr*) z kadidelnice (*mibchara*), která koluje. *Ghéty* hrají postupně melodie (sg. *ríh*¹⁴⁹) jednotlivých džinů. Ve chvíli, kdy člověk latentně posedlý uslyší *ríh* svého džina, dostává se do transu (tělo od té chvíle ovládá *džin*) a přechází do fáze extatického tance (*džedba*) - jeho blízcí ho často zezadu drží rukama či šátkem provlečeným v podpaždí, aby si neublížil... někteří ztrácí vědomí. *Muqaddim* Svatoušek vše sleduje a rytmicky řídí hudebníky podle situace - postupně hraje na několik druhů perkusí, ale především s použitím drobných paliček na *tabla*, kdy v závěru *ríhu* každého džina zrychlí až na hranice lidských možností - ostatní členové bratrstva o něm ostatně mluvili jako o nejlepším hráči na *tabla* v Maroku. Těm z posedlých, kteří ztratili vědomí je k nosu přikládána vonná esence pomerančových květů, aby se probrali. Ženy v transu mají přes hlavu přehozený šátek. Neustále někdo fotografuje a natáčí, ale ženy v transu je natáčet nevhodné, jak jsem byl při pokusu o záznam upozorněn.

Rituál trvá od soumraku do úsvitu, několikrát se v pauze podává čaj a sladkosti, kuřáci jdou ven. Ke konci líly proběhne krátký tanec "lva a lvice" - nejvýznamnější súfijové stojí v kruhu a uprostřed něj se odehrává symbolický souboj dvou zvířat o (imaginární) kořist.

Za svítání jdeme se Svatouškem a pár jeho kolegy z bratrstva na ranní luštěninovou polévku *bis-ára* a chléb. Majitel nám polévku nalévá sběračkou přímo z kotle (stojícího ve výklenku naproti domu, ve kterém žil před osmi sty lety židovský filosof Maimonides), s námi ji vstoje jedí dělníci a trhovci, kteří jdou do práce. Je chladno a ranní opar, súfijové mají vínové dželáby. S nasazenou kapucí v opuštěných uličkách působí jako duchařské klišé.

¹⁴⁹Termín (v hlavním významu "vítr"), označuje kromě této melodie či fráze i džina samotného, podle Westermarcka se užívá pouze pro džiny (v pl. *arjáh*) způsobující nějaké postižení. Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 263.

8.1.2 'Ísáwa v zrcadle vědy

Svůj popis konkrétního rituálu *líla* bratrstva 'ísáwa¹⁵⁰, v němž jsem se snažil spíše o fenomenologickou formu, nenarušenou rozsáhlejšími vysvětlujícími pasážemi, doplním především výběrem podstatných zobecňujících informací, jež na základě svého terénního výzkumu (a zároveň aktivní hudební spolupráce s hudebníky 'ísáwy) v Maroku mezi lety 2003 a 2008 shromáždil ve své obsáhlé disertaci¹⁵¹ francouzsko-kanadský hudebník a antropolog alžírského původu Mehdi Nabti, který v ní zároveň kriticky zohledňuje významné starší autory zaměřené na toto bratrstvo - Brunela a Boncourta (cca. 20. a 70. léta 20. stol.). U informací ze vzdálenější historie pak vyjdu z Westermarcka. Obraz bratrstva a jeho rituálu, který nabízí mé pozorování, by tak měl dostat akademičtější rám.

Jelikož je 'ísáwa ze studovaných bratrstev nejstarší, letmo zde nastíním i její návaznost na tradice islámské mystiky - *súfismu*¹⁵². Mystický přístup k víře, tedy osobní přibližování se k transcendentnímu Bohu, jehož nejzazším cílem je sjednocení (již zmíněný pojem *tawhíd*) s ním prostřednictvím potlačení vlastního ega na hranici vyvanutí, se ve své tradici vztahuje k samým kořenům islámu - tedy k proroku Muhammadovi a jeho zeti 'Alímu. Jisté schizmatické napětí mezi *sunnou* a *súfismem* významně otupuje "smiřující" teologie al-Ghazzálího (z. 1111). V rámci Maroka hrál súfismus významnou roli v islamizaci odlehlejších oblastí. Mystická cesta (*taríq*) k Bohu je etymologicky spojena s pojmem *taríqa*, tedy mystické bratrstvo. Na této cestě, vyznačující se zvláště zvnitřněním víry, kázní, moudrostí, čistotou mysli a asketickou chudobou (odtud pojem *faqír*) by mystik neměl jít osaměle, ale měl by vždy být veden průvodcem, mistrem, učitelem (*muršid*, *šajch*, *mu'allim*). Zvláště výrazné postavy mistrů stojí pak u vzniku *taríq*, nesoucích jejich jméno - tak je tomu i v případě 'ísáwy a *hamadši*. Tuto návaznost na kořeny a orientační historický vývoj dobře ilustruje genealogický strom (nejvýznamnějších *taríq*) marockého súfismu, jak jej vytvořil Mehdi Nabti¹⁵³. *Gnáwa* jde zcela mimo proud súfismu, není proto součástí této genealogie.¹⁵⁴

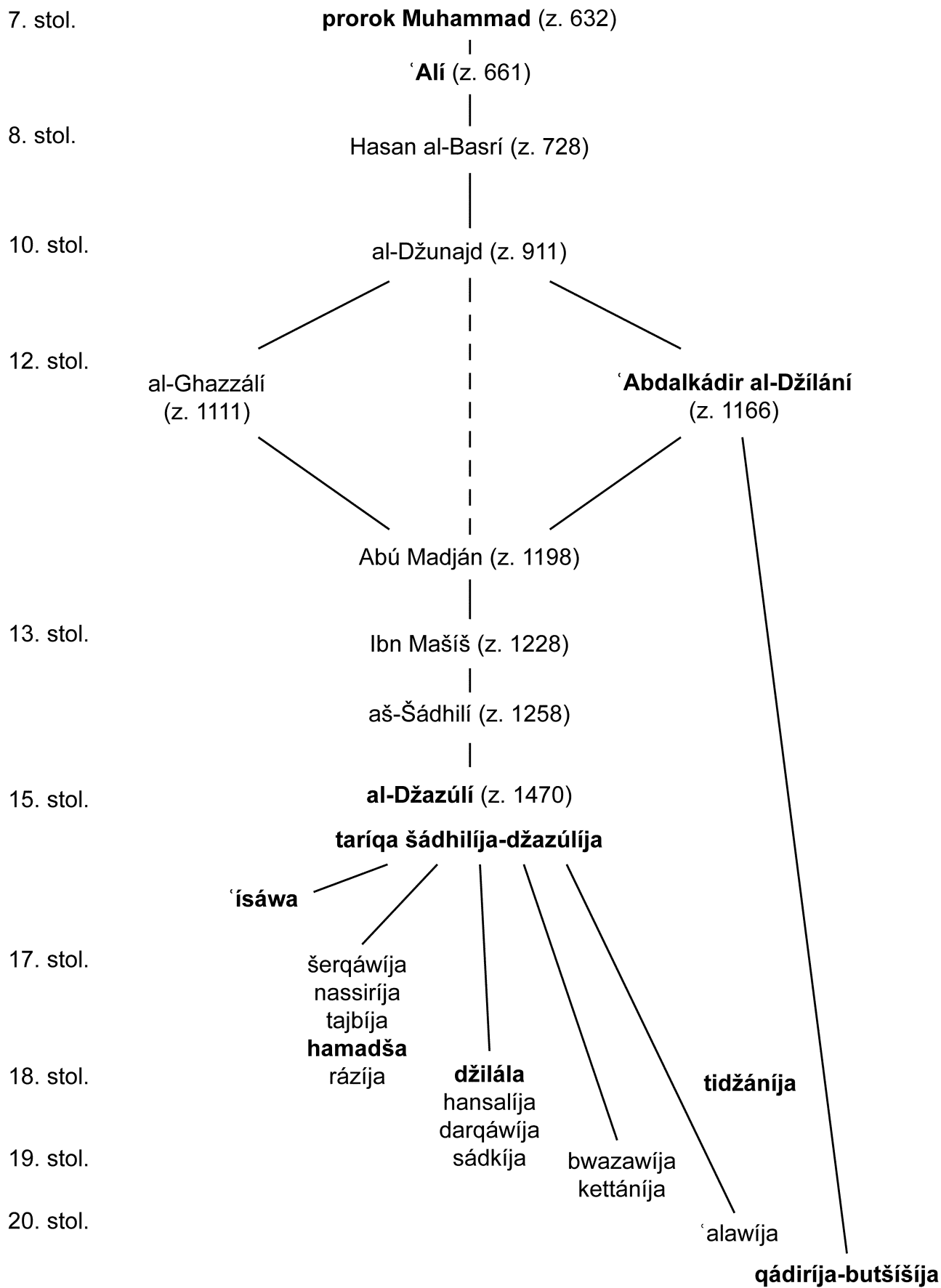
¹⁵⁰Po zvažování mnoha možných variant přepisu jsem se přiklonil k formě 'ísáwa, jež zohledňuje jak pravidla populární transkripce do češtiny, tak nejfrekventovanější formu výslovnosti v Maroku.

¹⁵¹Mehdi Nabti, *La confrérie Aïssâwa du Maroc en milieu urbain: les pratiques rituelles et sociales du mysticisme contemporain*, Lille: Atelier national de Reproduction des Thèses, 2008.

¹⁵²V češtině je téma poměrně podrobně zpracováno v Kropáčkové knize *Súfismus*.

¹⁵³Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 30 (počeštěno, zjednodušeno) - viz následující strana.

¹⁵⁴Nicméně se snaží, alespoň symbolicky, vytvořit linii vedoucí k Prorokovi uctíváním jeho černého *muezzina* Bilála, jehož vnímá jako svého patrona.



Taríqa 'ísáwa (či korektněji, ale méně frekventovaně *'ísáwíja*) nese jméno svého duchovního otce, *šajcha Muhammada Ibn 'Ísy al-Muchtáriho* (cca. 1465-1526), známého zvláště pod čestným pseudonymem **aš-Šajch al-Kámil** (dokonalý mistr).¹⁵⁵ Jednalo se o etnického Araba *šarífského* původu, skrze idrísovskou linii vzdáleného potomka 'Alího a Prorokovy dcery Fátimy (potvrzeno dobovými sultánskými dekrety). Studoval na Qarawíjínské univerzitě a u žáků mystika al-Džazúliho. Již jako slavný učitel islámu v Meknesu zakoupil půdu pro hřbitov a řádovou *záwiji*, jejíž součástí je dnes jeho hrobka a svatyně. Jeho život je opředený legendami a zázraky (kromě léčitelských schopností uměl číst myšlenky atp.). Podobně jako Prorok, říkal svým žákům: "Kdo dlí v mé přítomnosti nebo mě vidí, i kdyby jen ve snu, dostane se na mou přímluvu do ráje." Proslul jako ochránce slabých a utlačovaných. V období konfliktu se sultánskou mocí byl na čas vyhnán z Meknesu do pouštního exilu, kde získal schopnost (je zmiňován jeho pakt s divokými zvířaty) odolávat jedu škorpiónů, hadů a trnů kaktusů. Právě odolnost proti bolesti, jedům a zraněním byla později pro mnoho členů bratrstva charakteristická.

K Ibn 'Ísovým nejvýznamnějším literárním odkazům patří klíčový *hizb* (litanie) *'ísáwy, Subhán ad-Dá'im*, kompilovaný z textů starších mystiků, několik *qasíd* (hymnů) a *wird* (řádová modlitba)¹⁵⁶ - jejich zpěv či recitace jsou významnou součástí rituálů bratrstva. Učení Ibn 'Ísy v zásadě vycházelo (podobně jako u ostatních marockých mystických řádů) z doktríny bratrstva *šádhilíje-džazúlije* (důraz na víru, lásku, moudrost, etiku, potlačení ega atp.). Z množství jeho žáků je nejznámější výstřední **Abú ar-Rawájil** (vzpurný, ale mistrem milovaný), který dal podle legendy při truchlení nad smrtí mistra tancem, zpěvem a bubnováním základ formy dnešního rituálu *lila*. Řád se později v jisté míře rozšířil i mimo Maroko, zvláště do Alžírsko a Tunisu.

'Ísáwa má oproti *hamadše*, a zvláště *gnáwě*, poměrně pevnou organizační strukturu - v čele mekneské (ústřední) *záwije* stojí jeden z *awlád aš-šajch* (potomků mistra), volený administrátor a správce (*mizwár*)¹⁵⁷ *záwije* a jím jmenovaný sedmičlenný výbor (*ladžna*). Ten potom na základě morálních a hudebních kvalit a znalosti tradice jmenují *muqaddimy* jednotlivých *tá'if*.¹⁵⁸ Inicie (*'ahd* - smlouva, závazek) nového člena (muže, podle Nabtiho výzkumu většinou ve středním věku z nižší společenské třídy a nižšího vzdělání) bratrstva probíhá při jakémkoli řádovém shromáždění na základě jeho znalosti klíčových textů a způsobu jejich recitace - při té příležitosti drží za ruku potomka světce-zakladatele. Uspěje-li, stává se *faqírem*, jeho přijetí je stvrzeno vřelým objetím s přítomnými.¹⁵⁹

Do svatyně "dokonalého mistra" přichází za jeho *barakou* po celý rok množství poutníků (obojího

¹⁵⁵Slavného učence té doby, al-Basrího, který ho podrobil velmi náročným zkouškám, nadchla jeho moudrost natolik, že vyběhl na ulici křiče: "To je dokonalý mistr!". Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, str. 113.

¹⁵⁶V tabulce na str. 166 uvádí Nabti seznam nejvýznamnějších *hizbů*, *dhikrů*, *wirdů* a *wadhífy* bratrstva, včetně jejich frekvence, rozlišení, zda jde o modlitbu individuální či skupinovou, a stručný výklad jejich mystické funkce.

¹⁵⁷Ten sám musí být navíc ve funkci schválen státní administrativou.

¹⁵⁸Nabti na str. 167-241 detailně rozebírá genealogii dědičných správců, pravidla a proces jejich jmenování i jmenování *muqaddimů*, způsob dohledu i podpory ze strany panovníka - historicky i v současnosti (skrze ministerstvo náboženských věcí), a zmiňuje jisté napětí mezi dědičnou elitou a *tá'ifami* bratrstva, jež mají finanční příčiny. Na str. 254 popisuje trend posledních desetiletí kráť část celoročních výdělků (do 70. let tvořila až 40%), již *tá'ify* během *mawsimu* odevzdávají mateřské *záwiji*.

¹⁵⁹Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, str. 216. Jeho popis se vztahuje k iniciaci *faqírů* v ústřední *záwiji*.

pohlaví) z celého Maroka - jeho hrob umístěný v interiéru je zdoben majestátním červeno-zeleným sametovým pláštěm se zlatým kaligrafickým vyšíváním, u něj je umístěna kasička. Hlavním svátkem bratrstva je *mawsim* Ibn 'Ísy, konající se v čase oslav *mawlidu* proroka Muhammada. Během něj se do Meknesu sjíždějí jednotlivé *tá'ify*, tisíce poutníků i zvědavců a po třech dnech se oslava přesouvá do nepřilíživě vzdálené vsi Sidi Ali (v níž pokračuje jako *mawsim* Sidi 'Alího, zakladatele bratrstva *hamadša*, jež tam má svou hlavní *záwiji*). Svatyně a ústřední *záwija* jako takové ovšem v současnosti nejsou místem konání posedlostních rituálů ani extatických projevů.

Nabti na dění uvnitř svatyně zkusmo aplikuje Goffmanovu teorii rituálu jako divadla, její vybavení nahlíží jako kulisovité znaky, individuální (tělesné) jednání jako projev sociální struktury.¹⁶⁰ Sama pouť ke hrobu světce (modlitby, doteky a líbání hrobu, spánek v *záwiji*, požehnání od světcových potomků, zapálení svíčky atp.) je velmi často léčebným rituálem pracujícím s jeho *barakou*. Stojí za zmínku, že *záwija* narozdíl od mešity umožňuje dosti volné mísení obou pohlaví, což dává další argumenty (vedle samotného kultu světce) pro kritiku z ortodoxních pozic. Sám jsem se (jako nemuslim vpuštěn pouze na základě své známosti se Svatouškem) zúčastnil dlouhotrvající řádové modlitby v místnosti se světcovým hrobem plné *faqírů* a poutníků. Z pohledu mé práce je však podstatný především léčebný posedlostní rituál *lila*, jemuž i Nabti věnuje významnou část své monografie.¹⁶¹

Lila je doménou jednotlivých *tá'if* - každá má v čele mekneskou *záwiji* jmenovaného *muqaddima*¹⁶² (vybaveného navíc ministerským certifikátem). *Muqaddim*, jehož dům je většinou i *záwiji* jeho *tá'ify*, má právo iniciace vlastních hudebníků (*chaddámů* - "služebníků"), jejichž počet je mezi dvanácti a dvaceti. Staří členové *tá'ify* (již nehrají na nástroje) jsou nazýváni prostě *faqíry*. Ve velkých městech je navíc funkce mateřskou *záwiji* jmenovaného hlavního *muqaddima* (*muqaddim muqaddimín*), ten potom funguje jako dohled nad ostatními *muqaddimy* (pobírá plat od státu) a také jako lokální řádový soudce - předpokladem je vysoká duchovní a morální kvalita. *Chaddámové* mají při obřadech funkci hudebníků, tanečníků a sborových zpěváků (sg. *raddád*) - ti zkušení a talentovaní mohou povýšit a zpívat sólové party - stát se *dhikkáry*.

Nabti srovnává výsledky svého výzkumu¹⁶³ (2006) ohledně počtu *tá'if* ve dvou pro 'ísáwu klíčových městech s údaji Brunela (1925) a Boncourta (1980):

1925 - 17 *tá'if* ve Fezu, 30 v Meknesu

1980 - 7 *tá'if* ve Fezu, 10 v Meknesu

2006 - 29 *tá'if* ve Fezu, 9 v Meknesu

Jejich počet tedy od úpadku koncem minulého století roste. Nabti také zmiňuje trend rostoucího počtu dalších *tá'if*, fungujících bez jmenování jejich *muqaddima* ústřední *záwiji*.¹⁶⁴ Takové "disi-

¹⁶⁰Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, str. 220-241

¹⁶¹Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, str. 357-523

¹⁶²Kromě letité hudební praxe je podmínkou jmenování znalost řádové historie, hagiografie, doktríny a rituálu. *Muqaddimovi* je udělena řádová standarda jako symbol smlouvy a *baraky*, ovšem i povinnost odvádět významnou část výdělku *záwiji*. Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 332.

¹⁶³Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, str. 256-262.

¹⁶⁴Až dojemný je záznam Nabtiho rozhovoru (s. 312-313) s hlavním *muqaddimem* pro Fez a Meknes (je to týž, který vedl mnou popisovanou *lilu* ve Fezu - jde o dědice rodinné tradice *muqaddimů*, sám zmiňuje sedm generací): "Mou

dentské" skupiny, jejichž počet se blíží uvedenému počtu těch legitimních, se ovšem podle jeho informátorů odklánějí od mystické nauky a provozují především komerční rituály a hudební produkci pro různé oslavy. Nicméně z textu podepřeného množstvím rozhovorů také vyplývají další trendy - řevnivost mezi legitimními *muqaddim*y a mateřskou *záwijí*, mezi *muqaddim*y navzájem i mezi *muqaddim*y a jejich hudebníky (vzájemné obviňování z morálního úpadku, hamižnosti, neislámských praktik a neznalosti tradice). Zároveň s tím je ale patrná snaha súfijů očistit navenek pověst bratrstva a potlačovat (či zatajovat) projevy a rysy, jež jsou z pozice normativního islámu nahlíženy jako nežádoucí. Jako extrémní odsouzeníhodný příklad je všemi dotázanými vnímán rituál *frisa*.

Již byl zmíněn tanec "Iva a Ivce", jenž může proběhnout v samém závěru *líly*. *Muqaddim* a další tanečník v kruhu súfijů napodobují souboj těchto zvířat o imaginární kořist (ukazovák s prostředníkem - zvednuté a zahnuté - symbolizují lví drápy). Jde o relikv dnešního potlačeného prvku *frisa* (kořist) - kdy účastníky rituálu posedal duch zvířat (právě lvů, šakalů, hyen atp.) a oni v transu rozervali (takto zahnutými prsty) zaživa obětní zvíře a pojídali jeho syrové maso a vnitřnosti (opět šlo o nasycení, uspokojení ducha zvířete a tím pádem jeho léčivé usmíření). Účastník rituálu se nesměl obléknout do černé, posedlí by měli za kořisti jeho, zaútočili by na něj a (minimálně) šaty rozervali. Nabti konstatuje¹⁶⁵, že během několika let svého výzkumu se s praktikováním *frisy* nese-tkal (já také ne), nicméně zmiňuje, že ještě Brunnel i Boncourt ji uvádějí jako pevnou součást *líly* - s tím, že už ve 20. letech minulého století byla ve velkých městech oficiálně zakázána. Podle Nabtiho informátorů ji ještě praktikují lidé ze severozápadní oblasti Gharb, přicházející v období *mawsimu* do Meknesu, podle Diesteho informátorů (zmiňuje také sever Maroka) není ničím výjimečným.¹⁶⁶ Kromě duchů masožravých zvířat mohou člověka posedat i duchové velbloudů (ti poté pojídají opuncie poseté trny), kanců, býků atp.¹⁶⁷

K řádovým oděvům, nástrojům a dalšímu vybavení hudebníků *tá'if* doplním pro úplnost několik informací, jež se neobjevily v mém etnografickém popisu a jež často mají nějaký symbolický přesah. *Handíra*, tedy těžká vlněná tunika bez rukávů, jejíž užívání bylo zavedeno Sidi 'Alím Bin Hamdúšim (zakladatel *hamadši*)¹⁶⁸, symbolizuje navenek mystické odtržení od hmotného světa.¹⁶⁹ Co se týče řádových praporů, udělených *tá'ifě záwijí*, narozdíl od mých informátorů Nabti nevztahuje jejich barevnost k barvě skupin džinů, ale v rámci tradiční islámské symboliky podle něj zelený symbolizuje ráj, červený život atd. Počet praporů by pak měl být lichý.¹⁷⁰

první reakcí bylo tyhle neautorizované *muqaddim*y zakázat, ale přišli všichni k mým dveřím a říkali, že mají ženy a děti, a tohle je pro ně jediná možnost, jak se poctivě žít. Poradil jsem se se svou ženou, a dohodli jsme se, že nad nimi přimhouřím oko. Je to lepší, než aby prodávali drogy nebo šli ilegálně do Evropy." (zkráceno)

¹⁶⁵Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 442.

¹⁶⁶Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 280-289. Dieste, *Health and Ritual in Morocco*, s. 269.

¹⁶⁷Je možné najít záznamy takového mimetického počínání například na youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=cbMKFo7Y5fY&t=425s> (cca. druhá minuta).

¹⁶⁸Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 331.

¹⁶⁹Podobně je pro "tančící dervíše" turecké *mawlawije* jejich filcová (tedy vlněná) pokrývka hlavy *sikke* (podobná vysokému fezu) symbolem náhrobního kamene a plášť *hirka* symbolem hrobu. Na periferii Istanbulu jsem kdysi navštívil jejich velké řádové (neturistické) setkání s vířivým tancem a musím konstatovat, že oproti živelným marockým *lílám* na mě působilo jako rituálně dosti vyprázdňený folklórní večer se zajímavou choreografií.

¹⁷⁰Na paměť prvního průvodu, vypraveného podle tradice před staletími z Tafilaltu, který nesl 99 (počet jmen Božích)

Nabti, sám saxofonista, jenž v Maroku hrál s hudebníky zkoumané *tá'ify* na hoboj *ghéta*, uvádí množství muzikologických podrobností, ale zajímavý je zvláště jím popsáný¹⁷¹ symbolismus nástrojů a rytmů - je jim metaforicky připsána sexualita, pohlaví - a výsledná polyrytmie (a polyfonie) je pak prolínáním těchto principů. Hudebníci (na dechové i bicí nástroje) se dělí na "mužskou" a "ženskou" sekci, s tím, že "ženská" hraje pevné základní rytmy *hášija* ("matka rytmu", zastupující *dhikr*) a maskulinní "mužská" (!) hraje *zwáq* ("výšivka") - tedy proměnlivou a improvizovanou linku. Podobný princip užívá i spřízněná *hamadša* - a podle Nabtiho je využíván i jorubskými hudebníky.¹⁷² Jediný nástroj hraje rytmy obou "pohlaví" zároveň, a to jsou *muqaddimova tabla* - hrou na něž exceloval ve výše popsané *líle* Svatoušek.

Je třeba dodat, že *líla* zkoumaných bratrstev se neustále vyvíjí, v historii mezi nimi¹⁷³ docházelo (a stále dochází) ke vzájemnému ovlivňování a výpůjčkám - to se týká v různé míře užívaných nástrojů¹⁷⁴, melodií, textů i formy rituálu. Zvláště silný "gen" má v tomto směru (původně cizorodá a opovrhovaná černošská) *gnáwa*, jež silně ovlivnila i kosmologii dvou ostatních bratrstev, jak ukáží později. Rovněž jednotlivé skupiny v rámci jednoho bratrstva se mezi sebou rituálem i repertoárem často velmi liší.

V následujících odstavcích rozeberu jednotlivé fáze *líly* tak, aby vynikl posun od bohoslužby k práci s démony a zpět.

Líla 'ísáwija (míněn je léčebný typ rituálu, probíhající v domácích podmínkách¹⁷⁵, existují i zjednodušené formy pro oslavy) se tedy dělí na tři základní fáze - **dhikr**, **mlúk** a **hadra**. Z Nabtiho kvantitativního výzkumu v Meknesu a Fezu vyplývá, že rituálů *líla*, jejichž přímým cílem je exorcismus,¹⁷⁶ je mezi 5 a 10 %.)

1) **Dhikr** ("zmiňování, připomínání" Boha)

Předchází rituální (podle pravidel islámu) oběť *dabíha* (nejčastěji beran, podle možností obětníka) - většinou ráno, aby se z masa stihl připravit slavnostní pokrm. Zahrnuje část **dachla** ("vstup" do

praporů. Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 333.

¹⁷¹Částečně se odkazuje k Boncourtovi.

¹⁷²Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 334-354.

¹⁷³Týká se to i dalších extatických bratrstev - *džilála* aj.

¹⁷⁴Například v mém rozhovoru s dědičným *muqaddimem* autokefálního (nicméně 'ísáwě formálně dosti podobného) bratrstva *Ahl Tuwát* - s dlouhou tradicí, ale jen třemi *tá'ifami* v celém Maroku (poměrně obsáhlé informace z výzkumu tohoto bratrstva jsem do této práce nezařadil, jelikož nepracuje s invokací džinů - jak řekl *muqaddim*, jsou jako jediní plně *halál* - jinak je ovšem princip *líly* podobný a rituální léčbu provozují prý velmi úspěšně), zaznělo, že on osobně přibral do rituálu od 'ísáwy nástroje *tassa*, *tabla* a *nfír*. Bratrstvo je mezi *súfiji* specifické svým tancem s holemi na závěr *líly*. Podobné výpůjčky zmiňuje i Nabti (*qraqaby* či velký *tbel* typické pro *gnáwu* užívané nově některými *tá'ifami* 'ísáwy...)

¹⁷⁵Rituál, jemuž jsem byl přítomen já, měl plnohodnotnou léčebnou formu, ale tato každoročně pořádaná *líla* je výjimečná tím, že ji na své náklady neorganizuje rodina posedlé oběti, ale v rámci oslav *mawsimu* Muláj Idrise *muqaddim muqaddimín* (zmiňovaný muž v bílém), tedy rituální představený pro oblast Meknes a Fez. Posedlí ji ovšem využívají ke své léčbě a platí formou finančního daru.

¹⁷⁶Nabti pracuje s tímto pojmem, sám se přiklání spíše k termínu *adorcismus*, tedy usmíření džinů (či přímo spolupráce s nimi), nikoli jejich vymítání. Jedná se o zásadní rozdíl v přístupu k džinům mezi posedlostními bratrstvy a již popsaným islámským exorcismem (*ruqja*), který má svá jasná pravidla. Crapanzano užívá termínu symbiotická terapie.

domu) - nesení praporů ulic (příp. mléka¹⁷⁷, datlí, svíček). Poté súfijové tančí stojíce v řadě a držíce se za ruce na rytmus *rabbání* (Božský). Recitují se modlitby, klíčový *hizb Subhán ad-Dá'im*¹⁷⁸ a probíhá zpěv hymnů (sg. *qasída*¹⁷⁹) a hudebních výpůjček od jiných bratrstev a z lidových duchovních písní. Jednotlivé fráze jsou prokládány hromadnými výkřiky *dhikru*: "Alláh", "Alláh Dá'im", "amín" atp. Fázi uzavírají dvě písně¹⁸⁰ pro světce 'Abd al-Qádira Džíláního, který by měl poskytnout účastníkům ochranu před džiny pro následující fázi *mlúk*.

2) *Mlúk* ("vládci, vlastníci" - tj. posedající džinové)

Jde o léčbu přítomných posedlých prostřednictvím invokací, hudby (zvl. rytmy přejaté od *gnáwy*) a kadidel. Na stolku v sakrálním prostoru (*hurmu*) mohou být předloženy specifické obětiny - "návnady" pro džiny¹⁸¹. Oběť (většinou žena), mající potíže vyhodnocené jako posedlost (melancholie, deprese a jiné psychické i somatické potíže) buďto ví, který džin ji sužuje¹⁸² nebo v ní kombinace hudby a kadidel zafunguje jako spouštěč. Ve chvíli kdy hraje *ríh* (melodie) oběť sužujícího džina, jím posedlá (do té chvíle spíše latentně - v tento moment duch tělo naplno ovládne¹⁸³) omámeně vstoupí do *hurmu* k extatickému tanci, který vrcholí v poloze psa¹⁸⁴ divokým házením hlavou s rozpuštěnými vlasy a končí ztrátou vědomí (duch je uspokojen a z těla odchází). Nabti užívá termín exorcismus, ale sám ho oslabuje konstatováním, že cílem není definitivní vyhnání ducha, ale jeho dočasné stažení se, jde tedy o "udržovací rituál"¹⁸⁵. Obecně je za nutné považováno alespoň každoroční opakování rituálu. Džinové, kteří mají v 'ísáwě svůj *ríh*¹⁸⁶, se dělí do tří základních skupin (s dalšími podskupinami) oddělených branami (sg. *báb*), jimiž se do dané skupiny symbolicky vstupuje:

Báb džilála (brána bratrstva *džilála* - džinové převzatí z rituálu této *taríqy*) - patří sem džinové lesní, zemští, mořští (nejvýznamnější z nich je Sidi Músa¹⁸⁷, král oceánů) a také například již zmí-

¹⁷⁷Hlava rodiny eventuálně před vstupem průvodu do domu postříkne pár kapkami práh - opět ochrana před džiny, uhranutím a naopak atrakce baraky.

¹⁷⁸Začínajícího koránským veršem "Hledám u Boha útočiště před satanem prokletým..." (Korán, 16:98). Podle Nabtiho někdo z domácnosti během této (až půlhodinové) litanie postaví před *muqaddima* na stolec láhev s vodou, jež bude recitací posvěcena (tento postup svěcení vody jsem již zmiňoval v souvislosti s *ruqjou*).

¹⁷⁹V rituálu 'ísáwy se využívají od 17. stol., původně jde o lidovou náboženskou poesii. Při jejich přednesu funguje model střídání zpěvu *dhikkárů* (solistů) a *raddádů* (sboristů).

¹⁸⁰Převzaté v 18. stol. od bratrstva *džilála* (viz genealogický strom marockého súfismu).

¹⁸¹Pro mlsnou Miru jsou připraveny kostky cukru, pro marnivou a nemravnou Maliku parfém či cigarety (v tradičním islámském prostředí je u žen cigareta často vnímána jako atribut prostituce) atp.

¹⁸²"Diagnózu" může mít od *faqíha*, jasnovidné *šuwwáfy*, z vlastního snu, či z předchozí zkušenosti s *džedbou* - pokud při předchozích *lílách* upadla do transu na *ríh* nějakého džina, je pravděpodobné, že ji tentýž posedne znovu. Může však dojít ke změně, možná, i když spíše výjimečná je i vícečetná posedlost.

¹⁸³A oběť není nadále zodpovědná za své chování, jakkoli nepřístojné (více viz kapitola Hamadša).

¹⁸⁴Podle Nabtiho je tato poloha většinou jen záležitostí žen a popsána "choreografie" je u nich vpodstatě kodifikovaná. U mužů má *džedba* více individuální ráz.

¹⁸⁵Později užívá i termín dohoda (*pacte*).

¹⁸⁶Můj i Nabtiho seznam džinů (oba jsme pracovali s *tá'ífami* ve Fezu, on navíc v Meknesu) a jejich charakteristik se do velké míry překrývá. Moji informátoři však nekladli důraz na jednotlivé "brány" (tento koncept ostatně podle Nabtiho nezmiňuje v 70. letech ani Boncourt), džiny řadili do sedmi skupin podle barev, kde první skupinou byli *šorfa* (*šarífové*, světi). Prezентuji jen zestručněný seznam s pár příklady, užívám Nabtiho členění.

¹⁸⁷Tedy podobně jako v pantheonu *gnáwy* duch Mojžíše

něný Hammú (strážce jatek, milující krev) či Sidi Šamharúš (král džinů). U některých džinů uvádí Nabti i text jejich invokace, např.: "...Sidi Hammú, pane jatek...démoni chtějí pít krev..."

Báb gnáwa (brána bratrstva *gnáwa* - džinové převzatí z rituálu tohoto bratrstva) - patří sem Bwab - "dveřník" (strážce ráje - jeho barva je černá, považovaný je za samotného Proroka)¹⁸⁸, černí džinové, jež reprezentuje Mimún¹⁸⁹, dále pestrobarevný Búhál aj.

Báb 'arabíjât (brána Arabek) - jde o ženské démonky - ty jsou označovány titulem *lalla* ("paní"), užívaným jinak pro světice. Patří sem například Lalla Mira (princezna), Lalla 'Ajša Qandíša (již zmiňovaná - zlá a nebezpečná démonka vlhkých a temných míst),¹⁹⁰ Lalla Malika¹⁹¹ aj.

Všichni džinové mají svůj etnický původ (arabský, africký, židovský¹⁹² aj.) a oblíbenou barvu - u 'ísáwy se to většinou projeví barevným šátkem, který si žena uváže či přehodí přes vlasy.¹⁹³ Pohlaví džina nekoreluje nutně s pohlavím oběti - například 'Ajša Qandíša s oblibou útočí na muže.

V rozhovorech s Nabtim zástupci mateřské *záwije* praktikování invokace džinů zcela odmítají jako cizorodý prvek v sufismu. S odkazem na Brunela Nabti vnímá tuto část rituálu jako přejímku od *gnáwy*, datovatelnou nejspíše koncem 19. století.¹⁹⁴ *Muqaddim muqaddimín*, jenž vedl i mnou navštívenou *lílu*, Nabtimu řekl: "Ve své práci musíte jasně napsat, že *mlúk* (posedající džinové) se 'ísáwy netýkají, že jsou specialitou *gnáwy*..."¹⁹⁵ Nabti ovšem prosbě nevyhověl, obávám se, že i řada dalších citátů jeho informátorů, často uvedených pod plným jménem, mohla být v případě úniku textu jeho práce do komunity 'ísáwy zdrojem mnoha konfliktů.

Po fázi *mlúk* vrcholí *líla* fází *hadra*, která je opět návratem do pole korektního sufismu. Užívaný pojem je významný v sufismu obecně, forma a kontext se u jednotlivých *taríq* liší.

3) Hadra ("přítomnost") - setkání s přítomností Boží prostřednictvím tance, zpěvu a *dhikru*. Během tří společných tanců *tahajjur*¹⁹⁶ - na rytmy *rabbání* (Božský), *mudžarrad* ("svlečený")¹⁹⁷ a opět *rab-*

¹⁸⁸Neuvědomuji si, že bych v pantheonu *gnáwy* na tohoto džina narazil. V případě, že by byl prorokem Muhammadem, bylo by zvláštní, že sdílí barevnou skupinu s následujícími černými (podle *gnáwy* židovskými) džiny - kterým je v pantheonu *gnáwy* přičítána největší nebezpečnost, či dokonce záliba ve špíně a odpadcích. Navíc je Bawáb Nabtim uveden jako africký. Smysl by spíše dávalo vidět v něm Prorokova prvního *muezzina*, černého Habešana Bilála (*gnáwou* vnímán jako světec a patron tohoto bratrstva).

¹⁸⁹Již byla zmíněna jeho pravděpodobná souvislost s Maimonidem. *Gnáwa* ho řadí jednoznačně mezi židovské džiny, Nabti zde mezi africké. U *gnáwy* má svůj ženský protějšek. Ten je také černý a židovský - je jím Lalla Mimúna.

¹⁹⁰Více o ní v kapitole Hamadša, je to démonka svázaná s jejím zakladatelem Sidi 'Alím a písně *hamadši* jsou také považovány v jejím případě za neúčinnější. 'Ísáwa má proto v repertoáru převzatou píseň *hamdúšija* s poetickým textem na počest této krvelačné džinky. Pro její *ríh* se zhasíná či tlumí osvětlení.

¹⁹¹Maliku Nabti označuje za džina s nejpropracovanější osobností - žije ve skříních, mluví francouzsky a miluje parfémy, elegantní šaty a cigarety Marlboro. Není zlá, stále se směje a své oběti "lechtá" a nutí k flirtu. Údajně jde o ducha bohaté dívky, žijící ve Fezu v 18. stol. Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 398.

¹⁹²Nabti židovskou kategorii vůbec neuvádí.

¹⁹³Vzpomeňme si na ženu s fialovým šátkem v mém etnografickém popisu - bez nutnosti vysvětlování *muqaddim* ví, že *ríh* Maliky musí hrát tak dlouho, dokud žena neprojde *džedbou* a neomdlí.

¹⁹⁴Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 409.

¹⁹⁵Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 410.

¹⁹⁶Doslovný překlad by byl jakési "váhavé ohromení".

¹⁹⁷Na tento tanec si *súfijové* svlékají *handíry* (případně více) - připomeňme si na jejich symbolický význam zmíněný

bání (první a třetí je shodný) - se súfijové (částečně se připojí veřejnost) postupně (během *rabbání* se očistí) odpoutají od svého ega a dospějí (během *mudžarradu*) k mystickému zániku a sjednocení s Bohem, Prorokem a svatými, z něhož se zase vrací do pozemského světa a ega. Opět dochází k transu (variantně provázenému pláčem štěstí) a extatické ztrátě vědomí (té se naopak vyvarují členové *tá'ify*) - zde se ovšem jedná o mystický *hál* ("stav"), který nijak nesouvisí s džiny. Tento proces "znovuzrození", navazující na praxi světce-zakladatele, přináší *baraku*.¹⁹⁸

Během celé *líly tak* dochází k symbolické cestě¹⁹⁹ mezi světem lidským (*dunjá*), světem džinů a Božským (*haqq*²⁰⁰). Fáze *dhikr* je pohybem ve světě lidském, při fázi *mlúk* dochází k ponoru (jak již bylo zmíněno, říše džinů je pod zemí), na jehož dně je černý Mimún, tancem *rabbání* dochází k vynoření a očištění, cesta vrcholí (tanec *mudžarrad*) v Božské sféře *haqq*, odkud se vrací zpět na zem.

Zajímavé je v tomto ohledu srovnání vývoje alžírských a marockých *tá'if 'ísáwy*²⁰¹ (respektive jejich rituálu) - ten po vyhlášení nezávislosti obou zemí probíhal víceméně odděleně (v době mého pobytu překročení pozemské hranice nebylo možné). Alžírské *tá'ify* si zachovaly model *líly* probíhající v *záwijích* nepřístupných ženám, a výše popsaná mystická cesta, včetně jejích vnějších projevů, je tak v souladu s klasickou představou súfismu věcí členů řádu. V marockých podmínkách došlo (alespoň to vyplývá z Nabtiho výzkumu, s nímž je mé pozorování v souladu) do značné míry k přenesení praktikování transu na účastníky z řad příznivců (pl. *muhibbín*) a pro členy *tá'ify* je dnes vlastně nemístné do viditelného transu během *líly* upadnout. Tento posun a obliba rituálu u žen nejspíš stojí za renesancí *'ísáwy* v této transformované podobě - jak řekl Nabtimu *muqaddim muqaddimín*:²⁰² "Díky Bohu, jsou to ženy, kdo svou poptávkou po *lílách* zachránil *'ísáwu*, jinak by zanikla. Je to pozitivní pro všechny, i když už to není *'ísáwa*, jak jsem ji znal v mládí...".

Nabti (stejně jako předtím na svatyni světce) i na rituál *líla* aplikuje poměrně zevrubně²⁰³ Goffmanovu "divadelní" teorii,²⁰⁴ nezdůrazňuje ovšem podle mě v tomto ohledu nejzajímavější moment, jenž variace v rámci této metafory nabízejí, totiž naprostou libovolnost či nahodilost volby "hlavních rolí" v tomto "představení". Hudební složka a rekvizity tvoří spíše jakousi nezbytnou katalyzující stafáž k výkonu hlavních protagonistů, který prostřednictvím těl posedlých obstarají džinové. V případě hlavního "pacienta"²⁰⁵ je předurčenost pro jednu z hlavních rolí celkem jasná (k jejímu odehrání nemusí za nepříznivých okolností dojít), ovšem v případě "parazitujících pacientů" ví o ní často předem jen oni sami. Hlavní role se nicméně může kdykoli ujmout kdokoli z přítomných (i kdyby to byl, terminologií Goffmana, "cynický" antropolog) - a celý ansámbl i obecnost musí v rámci pravidel hry tuto jeho roli přijmout a sledovat (tak dlouho, jak to cynik vydrží). Jedi-

výše.

¹⁹⁸Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 412-434.

¹⁹⁹Nabti ho zobrazuje jako sinusoidu s vyznačenými modlitbami, tanci a džiny.

²⁰⁰Doslova "Pravda", je jedním z překrásných jmen Božích.

²⁰¹Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 444-449.

²⁰²Nabti, *La confrérie Aïssâwa*, s. 514 (zkráceno).

²⁰³Zkoumá prostor, rekvizity, chování hudebníků na scéně a v zákulisí...

²⁰⁴Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo: sebezprezentace v každodenním životě*, Praha: Portál, 2018.

²⁰⁵Myšlena osoba, jejíž rodina rituál financuje.

ným možným obranným mechanismem v rámci pravidel hry je možnost *muqqadima* utančit ho zběsilým tempem ke kómatu.

Nabti na základě mnoha rozhovorů se členy a příznivci bratrstva i s lidmi mimo ně naznačil trendy, kterými v současnosti prochází bratrstvo samotné i pohled na ně ze strany veřejnosti. Trendem je samozřejmě ne nepodstatný přivýdělek na různých víceméně profánních oslavách, účast na státem podporovaných festivalech či produkce hudebních nosičů. Kritické výtky či výsměch ze strany veřejnosti pak směřují většinou na anachronické "barbarské" praktiky, z islámského pohledu nepřijatelný kult džinů a muslimské morálce odporující mísení pohlaví a erotickou atmosféru posedlostního rituálu.

8.2. Hamadša

8.2.1 Hamadša jako fenomén

I mé první kroky směřující k bratrstvu Hamadša byly vedeny starou hodnou Indírou. Zjistila, že v Raséfu, části fezské *medíny*, se má konat *lila* této *taríqy*. Na její radu jsem nakoupil datle, mléko (krabicové) a cukr (kostkový) jako dar *tá'ifě* - jak jsem již výše zmínil, jedná se o symboly čistoty a nosiče *baraky*. Šli jsme ještě před soumrakem společně na určené místo poblíž šumícího potoka a dožadovali jsme se pokorně vstupu do domu - několik přítomných súfijů nám řeklo, že naši účast musí schválit *muqaddim*, a ten že ještě nedorazil. Začalo pršet a tak jsme se schovali pod malý balkónek, nicméně oba jsme promokli. Před půlnocí nám súfijové sdělili, že *muqaddim* onemocněl a *lila* se nekoná. Nebohá Indíra potom byla několik dní nasydlá.

Přes obchodníka s rituálními hudebními nástroji - mluvil sám o sobě jako o *hamdúším* - jsem si později sjednal schůzku s jiným *muqaddimem* tohoto bratrstva. Jeho *tá'ifa* v dohledné době žádnou *lilu* nechystala, ale měl jsem s ním možnost probrat jimi používané nástroje, pantheon džinů atd. Sám *muqaddim* byl v mládí posedlý červeným džinem jménem Hammú - přezdívaným "džazzár" (řezník) - ten k němu mluvil. Při *džedbě* se pod jeho vlivem sekával do hlavy, když pak vytékající krev uschla, byl (dočasně) vyléčen. Za nejnebezpečnější však považoval duchy židovské - jmenoval Dávída, Mirjamu a vousatého Hazzáma. Jako sedmdesátník si pamatoval, jak se před odchodem místních Židů do Izraele konávaly i židovské *líly* - říkalo se jim prý *hajlúla* a členové židovského bratrstva nosili šedé *dželáby*.

Po dalších peripetiích se mi podařilo setkat se s *muqaddimem* fezské *tá'ify* bratrstva *hamadša* (konkrétně její větve *dghúghíja*), který onehdá pro nemoc zrušil svou *lilu* v Raséfu. Budu ho nazývat Zeleným, pro barvu jeho *dželáby*. Hovořil jsem s ním v historické tržnici Qajsaríja, kde přes den pracoval jako strážný. Zelený převzal pozici *muqaddima tá'ify* po svém otci, dědovi atd. Narozdíl od poněkud zhýralého a po probdělé noci někdy nevrleho Svatouška, byl Zelený vzorem súfijské vyrovnanosti, zdvořilosti a vlídnosti. Pozval mě na svou *lilu*, která se měla konat o tři dny později v sousedství - zeptal jsem se, jestli mám přinést datle, mléko a cukr - odpověděl s buddhovským úsměvem (nevím, nakolik upřímně), že by to bylo pěkné.

Kromě jiného jsem se zajímal o setkání s některým z *šajchů* ze sousední Qarawíjínské mešity a univerzity, abych s ním pohovořil o pohledu "kléru" na téma džinů. Z káhirského al-Azharu jsem byl zvyklý i jako nemuslim být bez problémů do komplexu vpouštěn, a s tamními *šajchy* jsem na náboženská témata několikrát hovořil. V Maroku se mi do mešit a svatyní několikrát podařilo vejít ve společnosti známého Maročana - nikoli však do Qarawíjínu. Jednou jsem se pokusil s jedním z *šajchů* o džinech hovořit přes práh brány nádvoří mešity, ale po vyhýbavě negativní odpovědi na otázku, zda jsem ("díky Bohu") muslim, a po kontrole pohledem, zda jsem náhodou na práh nešlápl, byl rozhovor ukončen. Zelený mě zavedl za starým mužem sedícím před branou Qarawíjínu, představil nás, políbil mu ruku - a *šajch*²⁰⁶ na mé otázky o džinech odpovídal vesele, ochotně a dost

²⁰⁶Spoléhám na to, že si ze mě Zelený nevystřelil, a nepředstavil mě pouhému starci z ulice (*šajch* znamená kromě duchovní a náboženské autority obecně i "stařec") - oproti al-Azharským *šajchům* působil poněkud neúpravně a jeho

smířlivě²⁰⁷ - (ve zkratce) jsou to prý všechno jen historické postavy, o *širk* tedy nejde. Zelený mi říkal (podobně jako i *muqaddim* malá *taríqy* Ahl Tuwát - ten ovšem zdůraznil, že jedině *lila* jeho *taríqy* je plně *halál*), že sami *šajchové* za ním někdy posílají věřící s duševními problémy.

Lila bratrstva hamadša, 22. 10. 2016, rodinný byt v historické zástavbě, Raséf, medína Fezu

V kontrastu s elitou *‘ísáwy* na *lile* u paláce Batha působí *tá‘ifa muqaddima* Zeleného jako poklidné společenství súfijských strýců - on sám je padesátník, ostatním je spíš mezi šedesáti a sedmdesáti - mladší jsou jen dva hráči na *ghéty*, nejspíš najatí externisté. Zelený má na sobě oranžový turban a zelenou *dželábu* (a velké švýcarské hodinky), většina ostatních devíti hudebníků má těžké vlněné *dželáby* bělavé a hlavu nepokrytou. Kromě dvou již popsaných hobojů *ghéta* hraje tato *tá‘ifa* během obřadu na malou třístrunnou loutnu *lútár*²⁰⁸ a keramické bubínky *harrázi*²⁰⁹ (o něco větší verze *ta‘rídži* užívané *‘ísáwou*), jež se při hře drží na rameni a bubnuje se na ně prsty.

Lila začíná opět za soumraku na ulici (vlastně v úzké uličce mezi starými dvoupatrovými domy historické čtvrti Raséf) úvodní fází *dachla*, kdy za hlasitého hraní *ghrét* a bubínků a zpěvu *dhikru*²¹⁰ celá společnost vstupuje do domu, vneseny jsou řádové prapory. Přítomen je kromě *tá‘ify* manželský pár, který si súfi je pozval, jejich dospívající dcery v džínách, pár přátel, děti a ženy ze sousedství. Byt, ve kterém se obřad odehrává je v prvním patře, tradičně zařízený, s pár islámskými dekoracemi. Jsem představen hostitelům, kteří sedí v boční místnosti s průchodem do centrální vstupní haly, kde zatím súfijové rozestaví do rohů prapory, připravují nástroje, ohřívadlo s uhlíky a kadi-delnici. Předávám Zelenému své datle, cukr a mléko - zkontroluje se zájmem kvalitu datlí a bez velkého nadšení mé dary schová za divan.

Recituje se *fátiha*²¹¹, súfijové, stojící v kruhu, otočí dlaně vzhůru do polohy "čtenáře Koránu" a *muqaddim* pronáší požehnání domácnosti i hostům, ostatní každou jeho frázi doplňují hlasitým "amín".²¹² Ženy mu do požehnání občas vstoupí hlasitým dodatkem, na závěr vydají společně hlasitý trylek *juju*. Následují zpěvné modlitby k Alláhovi a proroku Muhammadovi pouze za doprovodu *lútáru*, v dalších písních se přidávají bubínky, sólový zpěv sloky střídají skupinové party. Když zrychlující se rytmus dospívá do kadence kulometné palby, súfijové vykřiknou opět stokrát Boží jméno.

Následuje hostina - klasický *tadžín*²¹³, kuskus, kuře, poté ovoce, mátový čaj. Jím u stolu súfijů v

dialektika také nebyla na jejich úrovni.

²⁰⁷Srovnám-li jeho postoj s fanaticky nenávisným vztahem k duchařským bratrstvům - například u informátora Bylinkáře.

²⁰⁸Se svými třemi strunami ze střívek a ozvučnou koženou blanou má *lútár* zvuk podobný *gimbri*, užívanému bratrstvem *gnáwa*, tvar je však jiný (Crapanzano ale ve své práci píše o *gimbri*, užívaném jím zkoumanými *tá‘ifami*).

²⁰⁹Termín užívaný členy této *tá‘ify*, Crapanzano (a další) uvádí název *ghwál*, hráč na něj je pak *guwwál*.

²¹⁰Je stokrát voláno "Alláh", navazují další modlitby.

²¹¹Tj. "otevíratelka" - v závislosti na *taríce* a *tá‘ifě* může a nemusí jít o stejnojmennou koránskou *súru*.

²¹²Tj. "amen"

²¹³Obvyklé marocké jídlo - pokrm dušený v širokém keramickém kónusu s dýnkem - *tadžín* je vlastně názvem této nádoby.

centrální hale ze společného *tadžínu*, sousedé mi přistrkují nejlepší sousta. Po jídle, ještě před půlnocí, je má iluze autentického večera narušena příchodem šesti Američanů s marockým průvodcem - jde o skupinu "spirituálních cestovatelů", kteří do Fezu přijeli na krátkou zastávku mezi návštěvou Bali a mexických pyramid, aby viděli místní světoznámý Festival duchovní hudby. Festival byl ovšem chaoticky odložen a jejich průvodce jim narychlo sehnal alternativní spirituální vyžití. V čele zestárlých a zbohatlých hippies, oblečených vesměs v marockých *dželábách* či alespoň mačkané bavlně, je Greg se svou (o generaci mladší) balijskou snoubenkou v tyrkysovém sarongu. Američané byli deponováni do druhé boční místnosti, která do té chvíle sloužila jako odkládiště nástrojů. Usadili se na divan a v lotosovém sedu začali okamžitě meditovat.

Přichází rituální fáze *hadra*, během níž hráči na *ghéty* postupně za doprovodu perkusí hrají melodie *ríh* přitahující jednotlivé džiny. Největší důraz je na klíčovou démonku tohoto bratrstva, 'Ajšu Qandíšu. Během jejího *ríhu* se dostává do transu (*džedba*) rusovlasá stařena, o níž mi obchodník s nástroji říkal, že je na transu závislá a vyhledává každou příležitost, jak si ho navodit. Houpavým rytmickým krokem vtančí mezi hudebníky, vlasy má v tu chvíli ještě zakryté černomodrým šátkem. *Muqaddim* do hlučné hudby *ghét* začíná zpívat, jiný súfí přináší kadidelnici k ženě, ta v předklonu vdechuje dým, potom si nad kadidelnicí stoupne, dá nohy od sebe a nechá si kouř stoupat chvíli pod sukň, potom pokračuje v tanci. *Muqaddim* stojí proti ženě a vede rytmus hudebníků podle jejího stavu. Trans nebyl příliš silný, a žena se jde na konci *ríhu* vrávoravě posadit.

Po pauze súfijové utvoří půlkruh, bosí se drží za ruce a pohupují se synchronizovaně za zpěvu písní věnovaných opět Bohu a Prorokovi. Chodidla pleskají o chladnou dlažbu a nahrazují rytmus perkusí, hraje jen *lútár*. *Muqaddim* prstem diriguje, přiděluje střídavě sólové sloky *dhikru*, prokládané sborovou "odpovědí" (*radd*), píseň od písně jsou jeho pohyby divočejší - skáče rytmicky po místnosti, zvedá kolena do výše a silné dupání patou střídá s pleskavým staccatem. Vzniká rafinovaná rytmická kompozice, již ostatní súfijové, teď již také decentně hopsající ruku v ruce na místě, doplňují (konceptně) výkřiky, hekáním a sykáním.

Po chvíli oddechu začne hrát opět *lútár*, jedná se o fázi, jež je výpůjčkou²¹⁴ od bratrstva *gnáwa - hadra gnáwíja*. Tři súfijové stojící vedle dýmající kadidelnice hlasitým pleskáním a dupáním bosých nohou imitují charakteristický rytmus *gnáwou* užívaných těžkých železných kastanět - *qraqabů*. Když zazní melodie 'Ajši Qandíši, opět přitančí rusovlasá stařena a inhaluje. Z "americké" místnosti houpavě vstoupí Gregova balijská snoubenka a začne dým také vdechovat. Rytmus se zrychluje a pohyby žen jsou čím dál divočejší. Stařena strhává šátek, a hennou rezavé vlasy jí létají do všech stran. Jiná žena ji drží rukama zezadu kolem pasu, aby si v transu neublížila. *Muqaddim* Zelený změnami rytmu ženu vede, ta si klekne a v prudkých předklonech plácá rukama o dlažbu. Když v mdlobě padne na zem, ostatní ženy na ni dohlíží a křísí ji vonnou esencí. Démonka 'Ajša by měla být spokojená. Balijska se při tanci také v jakési polomdlobě složila ke stěně, Greg později hrdě konstatoval, že má na tyhle věci talent.

²¹⁴Před půl stoletím ji již zmiňoval Crapanzano.

8.2.2 Hamadša v zrcadle vědy

Jestliže mi za materiál pro "akademický rám" obrazu 'ísáwy posloužila deset let stará disertace Mehdi Nabtiho, pak materiál pro rám, jímž chci doplnit etnografický popis bratrstva *hamadša* je o čtyři desetiletí starší. Je jím nepřekonaná monografie Vincenta Crapanzana,²¹⁵ který ji postavil na svém terénním výzkumu tohoto bratrstva z let 1967-68 v Meknesu a jeho okolí. Crapanzano narozdíl od Nabtiho nechává víceméně stranou muzikologické detaily a zaměřuje se (z mého pohledu mnohem přínosněji) na antropologicky podstatné aspekty, jež ohledává strukturálně či psychoanalyticky - ať už se to týká řádové hagiografie či rituálu *lila*. Vliv moderní doby na *hamadšu*, který je samozřejmě podobný jako v případě 'ísáwy, ponechám v této kapitole zcela stranou a budu se (po stručné zmínce základní historie bratrstva) soustředit především na interpretaci rituálu *lila*, již Crapanzano nabízí.

Hamadša vznikla přibližně dvě století po 'ísáwě a v mnoha ohledech se jí podobá. Platí pro ni podobná návaznost na tradici súfismu²¹⁶ a má v podstatě i stejnou organizační strukturu, i když podle Crapanzana mnohem uvolněnější. Zakladatelem řádu byl také charizmatický světec šarífského původu, na místě jehož hrobu stojí svatyně a centrální řádová *záwija*, spravovaná jeho potomky v čele s *mizwárem*. Jednotlivé *tá'ify* vedou *muqaddimové* a bratrstvo pořádá noční posedlostní rituály *lila* s hudbou a tancem.

Světec, po němž se *tariqa* nazývá, byl 'Alí Bin Hamdúš (z. cca. 1720) neboli Sidi 'Alí, jenž studoval na Qarawíjínské univerzitě a navázal ve svém učení na doktrínu Ibn Mašíše a aš-Šádhilího. Jeho hrob je přibližně dvacet kilometrů severně od Meknesu ve vsi na svahu (svatými místy poseté) hory Zerhoun - původní název vesnice Beni Rachid byl dnes víceméně nahrazen toponymem odkazujícím na tohoto světce - Sidi Ali. Ke svatyni postavené nad jeho hrobem každoročně přicházejí desetitisíce poutníků v rámci *mawsimu*, který navazuje na již zmiňovaný *mawsim* Šajcha al-Kámila pořádaný 'ísáwou v Meknesu.

Tradičně se bratrstvo dělí na dvě větve - 'allálíjín (podle zakladatele) a *dghúghíjín*²¹⁷ (podle jeho žáka **Ahmada Dghúghího**, jehož hrob a svatyně jsou ve vedlejší vsi). Crapanzano obsáhle rozebírá finanční mechanismy, jimiž si potomci obou světců (tvoří 60, respektive 30% procent obyvatel obou vesnic) dělí příjmy plynoucí z návštěv poutníků, zmiňuje jejich vzájemné i vnitřní spory, oslovování z podvodů atp. Narozdíl od 'ísáwy se *hamadša* nerozšířila mimo Maroko.

K postavám obou světců je minimum historických informací, a tak je povědomí o nich založeno především na legendách. Sidi 'Alí se podle nich během svého působení na Qarawíjínu deset let jen ve dne postil a v noci se modlil bez pohnutí. Poté se přesunul do místa svého dnešního odpočinku, kde v kruhu žáků kromě učení prováděl rituál *hadra* a extatické tance - někdy se jeho extáze

²¹⁵Vincent Crapanzano, *The Ḥamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley: University of California Press, 1973.

²¹⁶Je také zasazena do genealogického stromu v kapitole 'Ísáwa.

²¹⁷Právě k této (vzácnější) větvi náleží *tá'ifa muqaddima* Zeleného.

(*džedba*) projevovala "lví zuřivostí" a on bil své žáky po hlavách holí či kameny.²¹⁸

Množství legend, jež Crapanzano nashromáždil, se většinou týká prováděných zázraků, jimiž Sidi 'Alí léčil (případně trestal zlovolné atp.). V jedné z legend dovršil svou *baraku* tím, že vypil zvratky jiného světce.²¹⁹ Významný je příběh o tom (ve zkratce), jak poslal Sidi Ahmeda do Súdánu, aby odtud přinesl extatický stav *hál* - když protestoval, že je to cesta na půl roku, přenesl ho mistr během okamžiku do paláce súdánského krále, odkud Sidi Ahmed (strážce i král mistrovým kouzlem spali) přinesl buben, rákosovou flétnu a démonku 'Ajšu Qandíšu²²⁰, jež je dodnes pro bratrstvo klíčovou džinkou (přinesl tedy jakési minimum pro pořádání *líly*, resp. extatické *hadry*). Sidi Ahmed (označovaný větví '*allálíjín* za pouhého mistrova otroka) po návratu našel mistra mrtvého, v zármutku se začal sekát do hlavy²²¹ a vytvořil tím vzor pro praktiky, jimiž je *hamadša* proslavená - tedy pro bití, bodání a sekání se do hlavy pomocí nožů, sekyrek (resp. krátkých halaparten) a dalšího arzenálu. Městské *tá'ify* mají podle Crapanzana tendenci ke komplexnějším obřadům, chudinské²²² a vesnické pak k redukci náboženského obsahu, divoké extázi a silnějšímu sebepoškozování.²²³ Sidi Ahmed v několika dalších legendách flegmaticky pojídá ostatné kaktusy.²²⁴

Pod svatyní Sidi 'Alího vyvěrá ze skály vydatný pramen (jehož posvátná voda je distribuována po celém Maroku) a jsou tam malé lázně, připomínající spíše tři nečisté koupelničky. Zvláště silné renomé má toto svaté místo ohledně léčby sterility (ta je tradičně přičítána ženám), impotence a dětských nemocí. Vesnici podrobněji popisují níže v kapitole *gnáwa*, během jejíž *líly* jsem ji navštívil. S bratrstvem je neoddělitelně spojena démonka 'Ajša Qandíša - pár desítek kroků od lázní je její jeskyně a obětiště. Velký fíkovník nad jeskyní (takové stromy zmiňuje Crapanzano i v mekneských *záwijích hamadši* - vždy zasvěcené 'Ajše)²²⁵ je ovázán hadříky a spodním prádlem, podobně jako keře v blízkosti posvátného pramene. Jedná se o '*ar*²²⁶ (stejný termín se užívá pro iniciační pakt s novým členem bratrstva)²²⁷, tedy stvrzení dohody mezi člověkem a světcem, případně džinem.

K 'Ajše Qandíše doplním ještě několik detailů, jež o ní Crapanzano čerpal většinou právě z komu-

²¹⁸Svým svérázem tak připomíná postavy japonských zenových mistrů.

²¹⁹Ve své psychoanalytické interpretaci Crapanzano čte scénu jako inseminaci, případně sen o felaci...(s. 47-50). V dalších úvahách nad interpretací legend o předání baraky naráží na téma pasivní a aktivní role v homosexuálních (předmanželská homosexualita je do jisté míry východiskem z nouze pro heterosexuály) praktikách, což je ve společnosti (nejen marocké) silné tabu a zároveň zřejmě dosti významné téma (v beletrii viz Paul Bowles či Muhammad Šukrí).

²²⁰Crapanzano, ovlivněný později spíše Lacanem, se tu opírá o freudiánská kliše - v Qandíše vidí matku, v mistrovi otce, v *hálu* incest.

²²¹Crapanzano, *The Hamadsha*, s. 23-24. Dále čte Crapanzano tento moment jako symbolickou sebekastraci (s. 53).

²²²Míněny jsou *tá'ify* chudinských městských čtvrtí (*bidonvilles*).

²²³O často děsivě zjizvených hlavách obyvatel chudinské čtvrti Meknesu se zmiňují v úvodu etnografického popisu v kapitole Gnáwa.

²²⁴Podobně jako u '*ísáwy* je toto jednání spojeno se symbolickou proměnou ve velblouda, a je někdy následováno.

²²⁵Crapanzano, *The Hamadsha*, s. 80.

²²⁶Tématem se obšírně zabývá Westermarck, *Ritual and Belief*, vol. 1, s. 518. Význam slova překládá jako "podmíněná hanba, zavazující k dodržení paktu" či "podmíněná kletba...".

²²⁷Viz kapitola '*Ísáwa*.

nity *hamadši*:²²⁸ Často se zjeví jako kráska svobodnému muži (většinou se to netýká členů bratrstva), svede ho (pokud před ni nezabodne do země nůž), tím ho zotročí a v případě neposlušnosti uškrtní. Variantně mu nabídne sňatek (s tím, že mu nebude věrná, zatímco on jí ano) - pokud přijme, získá jisté materiální výhody, ale musí se oblékat podle jejích přání, již se neožení, mimo své "manželství" se stane sexuálně nefunkčním. Případem takového 'Ajšina manžela je Crapanzanův informátor Tuhámí v jeho stejnojmenné knize.²²⁹ Temný životní příběh společenského vydědence (nebyl ani členem *hamadši*) a v jistém smyslu trickstera, který pronásledován svými vizemi bloudí od svatyně ke svatyni a antropologovi víceméně mezi řádky odkrývá své stigma. "Manželství" však není typickou posedlostí, tou trpí stejně muži jako ženy. V rámci rituálu *lila* 'Ajša vyžaduje zhasnutí světél, vystupuje pak ze země mezi tanečníky a přidá se k nim, vylákána svým *rihem*, krví (většinou černé obětní slepice) a dýmem černého benzoe (*džawí*) - posedlé pak může nutit se sekat do hlavy či imitovat například prasata.

Dalšími džiny, jimiž posedlí často vyhledávají *líly hamadši*, jsou Sidi Hammú, Lalla Mira (útočí například na smějící se či plačící ženy) či Lalla Mimúna (spojována se ženami, jež mají konflikt s manželem). Jsou to většinou džinové sdílení s *'ísáwou* i *gnáwou*, jen jejich preferované barvy se někdy liší. V invokačních písních je většinou zmiňován Bůh či Prorok a ke jménu džina je často přidán přídomek *gnáwí*, tedy je přiznána "africká" inspirace.

Tá'ifu vede *muqaddim* a kromě tanečníků a hráčů na bubínky *ghwál* (či *harrází*) ji tvoří dva hráči na *ghéty* a jeden na *gimbri* (či *lútár*) - ti jsou narozdíl od řadových *faqírů* placeni.²³⁰ Crapanzano v době svého výzkumu zmiňuje v Meknesu činnost sedmi *tá'if hamadši*, z toho pěti chudinských.²³¹

Kromě každoročního *mawsimu* a společných řadových modliteb v pátek odpoledne v *záwiji*²³² je hlavní rituální aktivitou bratrstva obřad *lila* (či metonymicky *hadra* - jež je její extatickou fází), který se svým společenským kontextem²³³ podobá *líle 'ísáwy*, má i podobnou strukturu, avšak s posunutými akcenty. Tento posun nastíním níže podle Crapanzana, který rituál zároveň antropologicky ohledává a interpretuje.

Co se týče diagnózy, kromě již zmíněných *faqíhů*, *šuwwáf*, *tallá'ú*²³⁴ či vlastních snů, může identitu posedajícího džina odhalit *muqaddim* bratrstva - diagnóza probíhá (mimo obřad *lila*) částečně podobně jako u výše zmíněné *ruqji* (koránské citace, otázky atd.), ale *muqaddim* oběť

²²⁸Crapanzano, *The Hamadsha*, s. 143-146.

²²⁹Crapanzano, *Tuhámí*.

²³⁰Jak uvádí Crapanzano, narozdíl od hráčů na perkuse si nemohou *ghajjátové* kvůli náročnosti svých nástrojů dovolit upadnout do silného transu.

²³¹Pro srovnání - v kapitole 'Ísáwa jsem uvedl Boncourtův údaj - v 70. letech uváděl v Meknesu deset *tá'if 'ísáwy*.

²³²Podobně jako u *'ísáwy*, v Crapanzanem zkoumaných mekneských *záwijích* posedlostní obřady neprobíhají - podle jeho informací s ohledem na mrtvé, jejichž náhrobní kameny pokrývají nádvoří *záwije*. (s. 97)

²³³Platí tedy všechny již u *'ísáwy* zmíněné varianty obřadu přinášejícího *baraku* a ochranu proti džinům do rituálů typu svatby, obřizky... V rámci mé práce je opět pozornost zaměřena na léčebnou variantu *líly*.

²³⁴Podobná specializace jako *šuwwáfa*, ovšem spíše mužská (jakýsi vyvolavač, pravec, zřec...), pojmosloví je nicméně podle Crapanzana do jisté míry fluidní. Metody jsou různé, Crapanzano zmiňuje věštění z rozhozených lasturek *kauri* spojené s fumigací a transem - je zde tak i překryv s profesí *muqaddimy* v *gnáwě*, ta již ovšem při své vazbě na konkrétní bratrstvo nefunguje jako nestranný specialista.

často tahá za uši, nakuřuje ji, či naráží čelem do jejího - díky sekání (v minulosti) je jeho čelo obdařeno silnou *barakou* a mocí nad džiny. Hrou různých *rihů* pak může zkoušet odezvu džina. Případně jdou s obětí na místo, kde ji džin poprvé "udeřil", tam obětují slepici - džin při pohledu na krev začne ústy oběti hovořit.²³⁵ Cílem diagnózy je také zjistit požadavky určeného džina - ten ústy oběti, případně jejími tělesnými reakcemi na otázky, dává najevo, jestli si přeje uspořádat *lilu* (*hadru*), jaká má být obětina, případně si vyžádá návštěvu svatých či démonických míst atd.

Podstatné je, že cílem terapie není totální vypuzení džina, ale jeho usmíření a odstranění či zmírnění nežádoucích symptomů - džin (v ideálním případě) opouští podmíněně tělo oběti, ale ponechává si nad ním moc. Takový model zacházení s džiny označuje Crapanzano za symbiotickou léčbu, v současném diskurzu je obvyklý de Heuschův termín *adorcismus*.²³⁶

Crapanzano rozebírá nejednoznačnost emického pohledu na fungování této terapie.²³⁷ Za léčbu je podle jedněch jako Boží prostředník aktivně svou mocí nad džiny zodpovědný světec Sidi 'Alí (případně Sidi Ahmed), jiní přičítají účinek *barace* svatyně, pramene či potomků světce - v tomto kontextu je rituální léčba spojena se *zjárami* či *mawsimem*.²³⁸ Nejkomplexnější vysvětlení mu nabízejí sami členové bratrstva - *baraka* světců umožní prostřednictvím rituálu *lila* (*hadra*) uspokojit světce i posedající džiny. Akt sekání se do čel a manipulace s krví potenci ještě zvyšují - takto prolitá krev je nosičem baraky (může být vmasírována jiným "pacientům" atp.). Účastníci dosáhnou stavu *hál*, umožňujícího proudění *baraky*, jež je vposledku léčivým faktorem - k léčbě posedlosti však sama o sobě nepostačuje, jen poskytuje potenci. *Rih* hraný na *ghétu* (či *gimbri*), kadidlo a roucho v jeho oblíbené barvě pak umožní džinovi naplno vstoupit do těla oběti (trans *džedba*), uspokojit se a (dočasně) odejít.

Jako komplexnější vnímá Crapanzano rituál *lila* u městských *tá'if* - ty provozované "chudinskými" *tá'ifami* velmi omezují či vynechávají úvodní část *dhikr* a mají tendenci k jisté teatralitě a násilí. U těch prvně zmíněných je důraz na vztah ke světcům, dosažení *hálu* a zisk *baraky*, u těch druhých převažuje kult 'Ajši Qandíši a dalších džinů, primární účel rituálu vidí v léčbě (přinášející jim zisk). Překvapivě však Crapanzano tvrdí, že obě skupiny by označení *hálu* za snahu o mystické sjednocení s Bohem označily za rouhání.²³⁹ Chudinské *tá'ify* zdůrazňují (projevují se méně zdrženlivě a tajnůstkářsky), že potenci konat *hadru* mají od světců, ale je to 'Ajša, kdo jim dává trans a nutí je sekat se do čela ("...a je to přeci ona, koho Sidi Ahmed přinesl ze Súdánu, když měl za úkol přinést *hál*.").²⁴⁰ Zatímco městské *tá'ify* mají tradičně úctu veřejnosti, na ty "chudinské" je často nahlíženo jako na šarlatány.

²³⁵Crapanzano, *The Ḥamadsha*, s. 161-162.

²³⁶Ten v sobě pak nese i aspekt typický pro *gnáwu*, džin při správném zacházení nejen uleví od postižení, ale může v rámci paktu přinášet výhody a užitek. Takový vztah pak není strukturálně nepodobný faustovské smlouvě s ďáblem.

²³⁷Crapanzano, *The Ḥamadsha*, s. 166-168.

²³⁸Jak Crapanzano zmiňuje, *zjára* či *mawsim* spojené se Sidi 'Alím jsou atypické právě (vyjadřuje se, jako kdyby to bylo automatické) kombinací s návštěvou jeskyně démonky.

²³⁹Vzpomeňme v této souvislosti na Nabtiho interpretaci *hálu* u 'ísáwy.

²⁴⁰Crapanzano, *The Ḥamadsha*, s. 186.

Samotný rituál²⁴¹ popisuje a člení Crapanzano (dále C.) následovně:²⁴² Ráno většinou proběhne oběť,²⁴³ samotný rituál začíná za soumraku.²⁴⁴ Úvodní fáze **dhikr** s tancem a hudbou probíhá částečně na ulici (C. tuto část nenazývá *dachlou*). Po vstupu do domu pronáší *muqaddim fátiha*.²⁴⁵ *Muqaddim* či *šaríf* může na pacienta plivnout, chodit po něm či ho masírovat (*baraka*). Muži a ženy jsou v oddělených místnostech, podávají se datle a mléko. Probíhá recitace **hizbu**²⁴⁶, následovaná recitací **dhikru**²⁴⁷, jemně doprovázenou tleskáním, perkusemi, případně *gimbri*, tempo i hlasitost se zvyšují, ženy trylkují. *Faqíři* v závěru vstanou a spolu s dechem vyrážejí jméno Boží.

Poté začíná očekávaná fáze **hadra**, skládající se ze tří částí - **schun** (horká), **barid** (studená) a **gnáwíja** (převzatá od gnáwy).

Horká *hadra* je nejhlasitější - hrají *ghéty* a perkuse. Súfijové tančí a skáčou v řadě na patách, a hyperventilací usilují o *hál*, *muqaddim* provádí gymnastické výskoky, pohybem naznačuje, že se bodá. Některé ženy (přivábeny *ghétami*) už přicházejí před hráče a v transu se kývou, postupně přecházejí do nadlidského tempa, házejíce hlavou s rozpuštěnými vlasy. Pacient²⁴⁸ je v této chvíli povzbuzován k tanci, případně roztančen *muqaddimem*.

Následuje studená *hadra*. Teprve tehdy se hrají *ríhy* konkrétních džinů²⁴⁹ - při 'Ajšině *ríhu* vzrušení vrcholí, světla se zhasínají, ozývají se výkřiky hrůzy... Všichni, zvláště tanečníci, musí být bosí, aby chodidla měla kontakt se zemí z níž démonka vyjde. Tato fáze je hudebně tišší - hrají perkuse a *ghéty*, ale některé *ríhy* flétna *níra* či *gimbri*. Tanec už neprobíhá v řadě, ale individuálně. Dochází k extrémnějším projevům sebepoškozování - sekání, pití vařící vody, sezení na řevavém uhlí, jedení střepů. Ti, kdo nedosáhli *džedby* v horké fázi, čekají na svůj *ríh* a poté tančí, dokud džin nebude nasycen - to se většinou projeví kolapsem.

Studená *hadra* přechází do (převzaté) fáze *hadra gnáwíja*, hrané "pro ženy". Je spojená s *ríhy* dalších džinek, zvláště *Miry* a *Mimúny*, jejich barevnými šátky a kadidly.

Celý obřad trvá většinou přes čtyři hodiny, na závěr je pronášena *fátiha* a podává se jídlo. Muži a ženy jedí odděleně. Hostitel během obřadu nijak nevybočuje - je středem pozornosti jen když se za něj říká *fátiha*.

Crapanzano nabízí také velmi dobrý emický popis pocitů během *líly* z úst zkušeného *hamdúšího*

²⁴¹Řeč je opět o domácím formátu, konkrétně jeho "městské" variantě, pohybuje se tedy na podobném poli jako já ve svém etnografickém popisu.

²⁴²Crapanzano, *The Hamadsha*, s. 185-211.

²⁴³Crapanzano zmiňuje, že (zvláště u "chudinských" *tá'if*) *muqaddim* někdy nechá pacienta chytat vytékající krev zvířete do dlaní a pít, případně mu jí alespoň označuje krk.

²⁴⁴Informace, která by zbytečně duplikovaly ty z kapitoly 'Ísáwa či mého popisu, vynechám či zkrátím na minimum. Jsou zde však významné odlišnosti a postřehy, které bych nerad nechal zapadnout.

²⁴⁵V tomto kontextu požehnání jednotlivým účastníkům za finanční dar *tá'ifě*, případně hostiteli za poskytnutí prostoru.

²⁴⁶Často se mezi jednotlivými *tá'ifami* liší.

²⁴⁷Délka fází je proměnlivá, většinou C. uvádí cca. hodinu.

²⁴⁸Míněn je pacient, jehož rodina si obřad objednala a platí.

²⁴⁹U horké hadry jsou *ríhy* vágně připisovány 'Ajše, ale ve skutečnosti nenáleží konkrétním džinům.

(příznivec či vyznavač kultu, nikoli tedy člen bratrstva):²⁵⁰ "Nástupu horké hadry se říká 'facka hadry' - začíná to svěděním či brněním těla, které stoupá do hlavy jako v opilosti. Přestávám cítit tělo, motá se mi hlava, ale vím, kde jsem. Potom nastupuje *džedba*, jsou v ní i *ghajjátové*,²⁵¹ kývu se s nimi, v hlavě mi hučí, necítím tělo - můžu se sekat do hlavy a nic necítím. Vidím jen tančící 'Ajšu s vlasy všude kolem. Závěru horké *hadry* se říká *chamr* (víno),²⁵² je to ještě silnější *džedba* a více sekání. Nevím, kde jsem, vím jen, že je přede mnou 'Ajša a podrápé mě, když přestanu tančit. Horká hadra končí náhle - *fátihou muqaddima*. Při studené *hadře*, která nenechá nikoho sedět, přijde opět stav podobný *chamru*, potom *hál* slábne, je to jen zbytek *džedby*. Ještě si neuvědomuji zranění, která jsem si způsobil - až dotančí 'Ajša, skončím i já."

Je to tedy fáze *hadra*, kdy dochází ke změněnému stavu vědomí - i *hamadša*²⁵³ rozlišuje mezi stavem *hál* (doslova "stav"- nenásilný, spíše hypnotický trans, do jisté míry ovšem genericky zastřešující obě kategorie) a prudce nastupujícím²⁵⁴ transem *džedba* (doslova "přitahování"- C. ji přirovnává k extrémní vášni či zuřivosti se sníženou schopností kontroly). Ta vrcholí často sebepoškozováním, mdlobou a následuje po ní (ne nutně) amnézie. Je připisována 'Ajše a dalším džinům. *Džedba* může začít i náhlou ztrátou vědomí - C. to pozoroval spíše u mladších žen a dívek (první zkušenost s transem tak údajně vypadá často), a teprve při jeho návratu přeroste v tanec, ke kterému se posedlá vždy přesune před hráče na *ghétu*, zdroji stimulu - C. zdůrazňuje, že jde o pohyb nesmírně elegantní a pлавný. K průvodním znakům patří skelný pohled, vyřeštěné oči, disociace, případně lehký třas, často je zmíněn pocit svědění. Někdy žena vypadne z rytmu (opět *džedba* vyvolaná *ríhem* jejího džina) a dostane se do frenetického transu - křičí, pobíhá, poškrábe se či si pořezá zápěstí (C. zmiňuje, že byl svědkem toho, jak si žena pokoušela odříznout prs) atp. Některé ženy začnou kvičet, chrochtat a hrabat jako prasata, k čemuž C. uvádí pozoruhodné konotace a exkurz do intimního partnerského života Maročanů. Muž může vypadnout z rytmu a začít také pobíhat, křičet, sekat se do hlavy či řezat do předloktí, někdy si dráždí genitál²⁵⁵ či sexuálně útočí na jiné tanečnický. Sexuální chování je okolím ignorováno, je za něj zodpovědný džin.²⁵⁶

C. zmiňuje případ muže s vícečetnou posedlostí (v prostředí posedlostních bratrstev jev spíše výjimečný) - čtyři *ríhy* v něm vyvolávají čtyři různé džiny se specifickými projevy - první tančí jako *muqaddim*, druhý je zasněně zpomalený, třetí pobíhá a hledá sklenici, kterou pak rozkouše a spolyká, čtvrtý ho nutí se sekat do čela.²⁵⁷

Svou interpretaci rituální terapie *hamadši* nabízí Crapanzano v závěru knihy. Opírá se metodolo-

²⁵⁰Crapanzano, *The Ĥamadsha*, s. 206-207 (výrazně zkráceno, doplněno několik Crapanzanových detailů, umožňujících souvislost).

²⁵¹Tedy hráči na *ghétu*.

²⁵²Vzpomeňme na slavnou středověkou súfijskou poezii opěvující víno.

²⁵³Stejně jako 'ísáwa - která ovšem, připomeňme si, dělí posedlostní část rituálu jinak - na *mlúk* (pro džiny) a *hadru* (spojení s Bohem).

²⁵⁴Tuto prudkost však má C. za "nesrovnatelnou se silnými záchvaty transu na Bali". Štěstí přálo tomu, že na *líle muqaddima* Zeleného jsem měl možnost porovnat společný trans Maročanky a Balijky v tyrkysovém sarongu.

²⁵⁵C. zmiňuje, že bez ejakulace - jeho informátoři se podle jeho slov této otázky podivovali jako nesmyslné.

²⁵⁶Informátorka C. popsala "povedenou *džedbu*" jako silný sexuální zážitek.

²⁵⁷Crapanzano, *The Ĥamadsha*, s. 204.

gicky (kromě již zmíněného Freuda) o jména jako Lévi-Strauss, Leinhardt či Bettelheim.²⁵⁸ Jeho analýza a interpretace po téměř padesáti letech²⁵⁹ nijak výrazně nezastarala (v tomto ohledu je snad jen trochu přehnaný jeho sklon k freudiánskému čtení legend). Jelikož se jedná z mého pohledu o nejzdařilejší aplikaci antropologických metod na marocké posedlostní rituály vůbec (s jistou tolerancí se do ní dobře vejdou i rituály *ísáwy* a *gnáwy*), pokusím se ji níže v kostce shrnout.

Terapie *hamadši* je zakořeněna v sociokulturní zkušenosti (alespoň části) Maročanů a odráží tenze v ní přítomné (město - vesnice - chudinské čtvrti, muž - žena, otec - syn). Silné napětí v sobě nese právě mužská role, ovlivněná segregací pohlaví a absolutní autoritou otce rodiny ve spojení s důrazem na patrilinearitu. Žena je považována za podřadnou, zrádnou a sexuálně neukojitelnou - to v mužích produkuje nevědomý a neartikulovaný strach z ní, kompenzovaný důrazem na virilitu. Tenze obsažené v legendách (tedy mýtu) pak zrcadlí ty, jež jedinec zažívá sociálně a kulturně - a které reálně zavinily jeho nemoc. Svátí, baraka a džinové tak tvoří metaforické symboly (*image*), zakotvené v sociokulturní i psychické zkušenosti. Časté je přeformulování příčin problému (zanedbání péče o dítě například na opomenutí návštěvy hrobu světce, oběti atp.) - pocit hanby a viny je tak odkloněn.

V rámci rituálu pacient vychází z izolace a stává se předmětem zájmu skupiny. Už její mobilizace (investice času a peněz) může vést ke snížení napětí a zároveň ho zavazuje, aby nezklamal. Díky tomu, že za své chování v transu není zodpovědný (jeho tělo ovládá džin), může se pacient svobodně projevat tak, jak by bylo v normálním kontextu společensky nepřijatelné (sebepoškozování, sexuální a homosexuální chování či autoerotika). Skupina se aktivně podílí na léčbě - říká za pacienta *fátihu*, část z jejích členů také tančí a přichází do transu. Efekt katarze má obřad i na netančící publikum, které spoluprožívá - často to, čím část z něj někdy prošla. Pacient nadále není tím, kým byl před léčbou, jeho další životní zkušenosti budou interpretovány prostřednictvím symbolů světce a džina. Musí dodržovat džinovy požadavky, kromě jiného se alespoň jednou ročně účastnit *hadry*. Nestává se členem bratrstva, ale členem kultu. Rozšiřuje si svou sociální síť, v níž má respekt (mimo ni spíše pohrdání).

Vztah pacient - léčitel (*muqaddim*) není (narozdíl od šamanismu či psychoanalýzy) podstatný. Náhled do psychiky není třeba - pacient rovnou dostává interpretaci a dynamické vysvětlení svých potíží. Členové bratrstva nepovažují (narozdíl od C.) trans za klíčový léčebný faktor. Na konci obřadu by nikdo neměl být v transu či kolapsu, většina se zotaví ještě před odchodem a panuje obnovená vitalita a pohoda. Moment procitnutí je naprosto zásadní - pacient je extrémně poddajný a dochází u něj k částečnému smazání vzorců chování a víry. Následně mohou vzniknout vzorce

²⁵⁸Crapanzano, *The Hamadsha*, s. 212-236. Ve stručnosti uvedu jen Crapanzanovu syntézu, pro pořádek zde zmíním, že od Lévi-Strausse přebírá strukturalistickou metodu, od Leinhardta koncept *imagí*, Bettelheim mu nabízí určité klíče k chápání sebepoškozujících praktik...

²⁵⁹Zároveň je toto půlstoletí obdobím, během kterého dolehl na marockou společnost vážněji tlak salafistické ideologie, který (vedle přirozeného vývoje) heterodoxní prvky rituálu do jisté míry otupil, či alespoň přinutil jeho aktéry je "zakrýt závojem". Možnost provádět terénní výzkum v době, kdy Clifford Geertz nazýval Maroko "divokým západem antropologie", lze Crapanzanovi jen závidět.

nové, případně ty staré ("neurotické") mohou být obnoveny a posíleny.

Hál je tedy momentem zvýšené senzitivity, v *džedbě* pak dochází ke strukturovanému, společensky přijatelnému bouřlivému vybití emocí (kořenících v traumatech a konfliktech), snížení napětí a zmírnění symptomů. Terapeutická teorie (neoddělitelná od praxe) *hamadši* "výbuch" *džedby* vysvětluje a strukturuje jeho vyjádření. Usmířený džin (tělo) svého hostitele nejen opouští, ale do budoucna ho i podporuje. Došlo tak k symbolické transformaci, která může vést k restrukturování psychické reality. Postižení, za která je zodpovědná 'Ajša (paralýzy, reprodukční problémy atp.), brání aktivnímu plnění společenských rolí. Ve společnosti s důrazem na patrilinearitu je tak u mužů narušena mužská role, postižený nabývá ženské atributy, není schopen dostat vzoru otce. Otec poskytuje synovi ideál, ale vyžaduje od něj chování opačného ideálu - ženy (většina džinů je u *hamadši* ženského pohlaví).

V dichotomickém symbolickém světě (zjednodušeně: muž, světec = apollinský princip x žena, démonka = dionýský princip) je tak *baraka* světce rovna spermatu a mužnosti - umožňuje uzdravení a návrat patrilineárního řádu. 'Ajša prochází rovněž transformací - stává se z narušitelky řádu jeho oporou. To je ovšem podmíněno transformací vztahu pacienta k ní - musí si ji usmířit a plnit její přání - což obnáší často symbolickou sebekastraci (akt sekání se do hlavy) - aby byl muž vyléčen, musí se stát ženou. Díky *barace* světce je potom schopen stát se znovu mužem. 'Ajša funguje jako externalizované superego - pokud jí poslušností vázaný muž nedokáže plnit její přání, udělá z něj ženu.

Toto Crapanzanovo strukturalistické intelektuální cvičení může ve své dotaženosti (i pro Lévi-Strausse charakteristické) působit místy až úsměvně, nicméně (jak je právě u strukturalismu běžné) velmi zdařile nachází a akcentuje neuralgické body zkoumané společnosti. Genderové (manželské) a sociální (především mezigenerační) napětí je jistě hlavním generátorem většiny džinům připisovaných symptomů. Transgenderové transformace (jakkoli symbolické) nejsou podle mě nutnou (i kdyby nevědomou) součástí práce se self v posedlostním rituálu (už jen řezání do předloktí se interpretuje jako sebekastrace obtížněji) - ovšem množství pacientů posedlých džinem opačného pohlaví napovídá, že ani v tomto směru nehraje Crapanzano na nesprávnou strunu. Transformaci džina ze škůdce v pomocníka (Crapanzanovými slovy "podporu řádu") prostřednictvím rituálu, ať už ho nazýváme adorcionem či symbiotickou léčbou, pak opravdu považuji za klíčovou pro všechna tři zkoumaná bratrstva (a oslabené vnímání této skutečnosti Diestem v minulé kapitole za úspěšné "spuštění závoje" ze strany jeho informátorů).

8.3. Gnáwa

8.3.1 Gnáwa jako fenomén

Své seznámení s *mu'allimem* (mistrem) fezské skupiny tohoto bratrstva, Lunou, jsem popsal v úvodu kapitoly *Ísáwa*. Tento postavou drobný čtyřicátník se narodil jako druhý nejmladší ze sedmi dětí negramotného cyklistického kurýra žijícího ve Fás al-Džadíd, čtvrti Fezu mezi hradbami starého města, královským palácem se zahradami a židovskou čtvrtí *mellah*, již po odchodu zdejší židovské komunity do Izraele v 70. letech obydleli arabo-berberští Maročané. Všichni sourozenci chodili do školy, doma se hodně zpívalo a Luna měl od dětství hudební talent. Když byl malý, pod okny jim na ulici hrávaly *gnáwa* skupiny, lidé jim dávali mléko, cukr a mouku. V pubertě se Luna poflakoval a hrál kulečnick, on i jeho otec pili alkohol.

V jejich ulici žil *mu'allim*, pro nějž použiji pseudonym Slavný, patří totiž dnes mezi tři či čtyři celosvětově nejznámější *gnáwa* hudebníky. V devatenácti letech s ním začal hrát Luna na *qraqaby*, postupně se vypracoval na pozici prvního *kuja*, učil se hrát na *gimbri*, memoroval veškeré písně a ve dvaceti šesti letech se stal *mu'allimem* a osamostatnil se. Sám sebe hodnotí vedle svého učitele jako nejlepšího hráče ve Fezu²⁶⁰. Jako jeden z mála zná repertoár a hraje pro široké spektrum židovských duchů, z nichž má prý většina ostatních *mu'allimů* strach.²⁶¹ Podobně jako jeho přítel Svatoúšek (oba jsou svobodní a bezdětní), má i Luna vřelý vztah k alkoholu, pokud zrovna nekouří hašiš, kouří cigaretu. Je však pečlivě dodržována čistota rituálního prostoru, a v místnosti, kde probíhá *lila* se nikdy nekouří - částečně i proto, aby nebyl znečištěn dým kadidel.

V době, kdy jsem se s Lunou setkával, byla v jeho společnosti často Ella, velmi tmavá černoška z jižních oáz (nesnáší Fez, jelikož se jí tam neustále někdo ptá, jestli pochází z Ghany²⁶²), jejíž prarodiče pocházeli z Mali. Jako dívka sloužila u sestry krále Hassana II., její bratr je dnes jedním z hudebníků královské *tá'ify* *Ísáwy*. Dvacet let žila a zpívala v USA se zpěvákem latinskoamerické hudby, mají dva dospělé syny, po rozvodu (mimočodem, příčinou rozvodu byla magie ze strany její sokyně) pobývá ve Fezu, kde řeší jakousi záležitost s nemovitostí. Poskytovala mi zajímavý pohled člověka rozkročeného mezi dvěma kulturami. Jako jediná z okruhu lidí kolem Luny se nikdy nedotkla alkoholu ani hašiše.

Na jedno naše ranní setkání přišli oba zcela vyčerpaní, přijeli přímo z Ville Nouvelle, kde v noci Luna se dvěma *kuji* pro okultistickou rodinu hrál na *lila* zaměřené na židovské duchy²⁶³. Tento rituál

²⁶⁰Není zvykem šetřit superlativy.

²⁶¹To mi ostatně potvrdil marrákešský *mu'allim* Boss (pseudonym) - pro židovské duchy hrával, ale ihned po *lile*, již na přání klienta zaměřil právě na židovské duchy, na tři měsíce vážně onemocněl a podobné zakázky od té doby odmítá.

²⁶²Je-li do jisté míry *gnáwa* synonymem černošství, Ghana je jeden z častých etymologických výkladů tohoto slova.

²⁶³Akce byla zorganizována narychlo, žena, která si u Luny obřad objednala mu volala během jazz fusion koncertu, na němž účinkoval, aby hned přijel. Luna mi telefonoval, aby mě pozval, ale byl jsem zrovna ve vlaku z Meknesu, kde jsem se účastnil modliteb ve svatyni zakladatele *Ísáwy*, Šajcha al-Kámila. Telefon jsem neslyšel, zpět jsem mu omylem nezavola a promarnil jsem tak výjimečnou příležitost.

nazývali *hajlúla* či *tabla* (stůl, tabule), vyvolávání byli *džudúd* ("dědové", tj. praotcové) - Abrahám (nikoli tedy koránská forma Ibráhím), Dávíd, Ishák - a dále pro mne nerozklíčovatelní Cháchám, Buríma, Dúda (f.) aj. Prostřena byla zvláštní tabule pro židovské džiny, víno, různé ryby, kozí nožky s kopýtky. Dopoledne proběhla oběť kozlů, účastníci (osm osob) si na čelo udělali značky krví. Paní domu ve stavu posedlosti pomocí magických tabulek (sg. *džadwal*) věštila hostům budoucnost, což Ella odmítla.

Luna měl to ráno nejspíš horečku, lil se z něj pot, třásl se a po asi šestnácti hodinách hry na *gimbri* měl na bříškách prstů podlité puchýře. Po chvíli se svalil na divan a usnul, večer ho čekalo další hraní. Jak později říkal, židovští džinové jsou silnější, nebezpečnější, ale přinášejí o to větší štěstí, bohatství a moc.

Líla bratrstva *gnáwa*, 26. 10. 2016, pronajatý prostor poblíž svatyně Sidi 'Alího, ve vsi Sidi Ali

Luna mě pozval na privátní *lílu* v Casablance, přesunul jsem se tedy o den dřív z Fezu do Mohammadíje, příměstí "Casy", abych navštívil přítele Lachdara s rodinou a přespal u nich. Poznal jsem Lachdara při cestě (tehdy se mnou ještě byly má žena a dcerka) po saharských oázách, zaujal mě krkem *gimbri* trčícím mu z batohu. Tento pětatřicetiletý skladník IKEA v Casablance s vlasy staženými do culíku *gnáwu* miluje, ale bere ji jen jako hudební styl. Hudba *gnáwy* se pro mladé Maročany stala fenoménem srovnatelným s blues či jazzem v meziválečné Americe. V čajovnách často posedávají skupinky mladíků s *qraqaby* a *gimbri* a zcela mimo rituální kontext si hrají a zpívají duchařské písně.

Lachdarova žena mě vzorně pohostila a pak jsem s Lachdarem dlouho do noci probíral (to je ostatně důvod, proč ho zmiňuji) jeho pohled na vztah kultu džinů (sám na skutečné *líle* nikdy nebyl) a náboženství. Lachdar, přestože je spíše vlažný muslim, si přiznává, že jeho nestřídmá konzumace hašiše je hřích - ale kult džinů považuje jednoznačně za *širk* a tedy za hřích nesrovnatelně těžší - *gnáwa* je pro něj jen pěkná hudba.

Luna mi dal ráno vědět, že majitelé bytu v Casablance si mou přítomnost na *líle* nepřejí, mnoha-hodinová anabáze byla tedy zbytečná. Nicméně si u něj čtveřice jiných klientek objednala *lílu* v Sidi Ali hned na následující den, zamířil jsem tedy přes Meknes tam. Odpoledne a následující dopoledne jsem strávil v Meknesu psaním u čaje v okolí městské brány Báb il-Džadíd a svatyně (a centrální *záwije 'ísáwy*) Šajcha al-Kámila. V tomto neturistickém místě (vně *medíny*) polorozpadlých skladů, plném neuvěřitelných chudáků a otrhanců, chce-li člověk navštívit toaletu, je jedinou možností prodrat se nahými těly mužů v *hammámu*. Snad většina těch, kteří okolo prodlévají či procházejí měla na hlavě patrné velké jizvy prosvítající mezi vlasy, část nejspíš ze rvaček a úrazů, ale část jizev byla evidentně způsobena sebepoškozením během posedlostních rituálů. Se dvěma takto zjizvenými, asi padesátiletými muži jsem hovořil, potvrdili, že jde o práci džinů - konkrétně z *líly* bratrstva *gnáwa*. Nechtěli si nechat fotografovat hlavu, ale i fotografie předloktí jednoho z nich je dobrou ilustrací.²⁶⁴

²⁶⁴Viz. obrazová příloha.

Do Sidi Ali jsem přijel odpoledne. Je to malá ves asi 20 km severně od Meknesu. Nachází se tam hrob a svatyně zakladatele *hamadši*, Sidiho 'Alí bin Hamdúše - kousek z kopce dolů, pár kroků od posvátného pramene, je i jeskyně démonky 'Ajši Qandíši, jež je se světce hagiograficky spojena. Dal jsem si na návsi čaj a zavolal Lunovi, že jsem na místě. Přišel pro mě jeho *kujo*, nevtíravě milý a usměvavý Slunce. Je mu šedesát, má čtyři děti. Dřív jsem mu mezi řečí občas nabídl cigaretu (všichni v kapele neustále kouří - hašiš z dýmky *sebsi* či balený, mezi tím cigarety). U stánku jsem si dal pečené sardinky v housce, prodavač neměl nazpátek a Slunce za mě zaplatil. Vede mě vesnicí, která je celá zázemím pro *mawsim* v období Prorokových narozenin, kdy se sem sjedou desítky tisíc lidí z celého Maroka. *Mawsim* probíhá nejprve v Meknesu, poté se přesune do Sidi 'Ali. V tom období vyšplhá cena (jinak většinou prázdného) ubytování neskutečně vysoko. Noční rituály *hamadši*, 'ísáwy i *gnáwy* se tu ale konají celoročně, kromě měsíce ramadánu²⁶⁵.

Podél hlavní cesty ke svatyni jsou kotce pro různobarevná obětní zvířata - kozy, ovce, slepice. Všude jsou stánky s posvátnými potravinami a rituálními potřebami - místní svatá voda, fíky, datle, sladkůstky, ale i svíčky, železné podkovy s jedním hřebem (ochrana proti 'Ajše), olovo na věštebné odlévání a desítky živočišných i rostlinných ingrediencí do *buchúr* (kadidlových směsí) - různé pryskyřice, nerosty, byliny, semena, kůry, sušení chameleóni (dominují), ježčí a hadí kůže, želví krunýře, sépiové kosti, gazelí rohy a srst atp. Kupuji si podkovu s jedním hřebem a balíček fíků, prodavač ani zde nemá nazpět, Slunce za mě opět zaplatí, když mu chci večer peníze vrátit a nabízím fíky, dvojnásobně mě dojme: "Nech to být, jsme přece jedna parta! A fíky jíst nemůžu, vždyť nemám zuby.", a bezzubě se usměje - opravdu nemá ani jeden.

Kapela - *mu'allim* Luna a pět *kujů* - pospávají (mají za sebou *lílu* v Casablance a pár set kilometrů ve vlaku) v přízemí jakéhosi holobytu na matracích, špinavá betonová místnost připomínající garáž, z níž vedou holé stavební otvory do čtyř menších místností, ložnic - sezónní ubytovna pro poutníky, jakých jsou po vsi desítky. Toaleta chybí, je tam jen malé umyvadélko.

Slunce mě později zavedl ke svatyni Sidi 'Alího se zelenou kupolí *qubba* na střeše - byl tam správce, ale to, jestli jsem muslim, neřešil. Jinak tam nikdo nebyl. Hrob světce (kvádr cca. 2x3x2 m) je celý pokryt černým sametovým pláštěm se zlatem vyšitými kaligrafiemi. Slunce z něj čerpá dotykem dlaní trochu *baraky*, tak se přidám - i když s rozpaky, jak píše Westermarck, dotyk, i pouhá přítomnost nemuslima může *baraku* kazit. Ve vedlejší rozlehlé modlitebně stojí v rohu různobarevné řádové prapory bratrstva *hamadša* - bílý, černý, fialový, zelený a červený. Potom jdeme po krkolomných schodech cestičkou z kopce dolů k posvátnému prameni, u něhož se poutníci v maličkých lázních omývají. Podél cesty je opět množství stánků s posvátným a rituálním zbožím. Kromě nás tam téměř nikdo není. Je den, hlavní ruch začne až večer. Jakmile vytáhnu fotoaparát, všichni obchodníci mi v dokumentaci dost agresivně brání - a to mám ještě za zády Slunce. Nechtějí ani, abych fotografoval zboží - učiním tak tam, kde není prodavač. Nahlédnu do lázně velikosti záchodku dřív, než mě Slunce zadrží, vyplaším nějakou svlečenou paní, je z toho křik.

²⁶⁵Kdy, jak již bylo zmíněno, jsou džinové uvěznění.

Z lázní vytéká svatá voda pod terasou - z té po rituální koupeli odhazují poutníci jako formu smlouvy se světcem či démonkou 'Ajšou kus oděvu - v potoce a na okolních stromech a rákosí jsou tak stovky podprsenek a kalhotek, kromě spousty PET lahví a jiných odpadků. Pár kroků odtud je nenápadná jeskyňka démonky - celá začazená od zápalných obětí, teď v ní hoří svíčky. Pro toho, kdo si u stánku nechce nechat míchat magickou zápalnou kompozici vlastní, jsou už na listu nového papíru připravené za pár desítek dirhamů standardizované kopičky směsi koření a pryskyřic, se sušeným chameleonem na vrchu. Je tu jateční plácek, místo pro obětování velkých zvířat - na stěnách otisky rukou namočených v krvi či henně.

...příslušná (zde vypuštěná) pasáž byla využita v úvodní kapitole "Entrée"...

Hraje se zatím pro "malé" africké džiny, teď už i na *gimbri* (což je, podobně jako *ghéta* v *hamadše*, nástroj přivolávající duchy), po boku Lunovi sedí čtyři *kujové*, hrající na *qraqaby*, střídají se rytmy, tleskání, zpěv. Dívky si pro fázi vzývání červených džinů ("řezník" Hammú aj.) oblékly červené šaty, houpají se do rytmu, nasávají "červený" kouř z *mibchary*, podřezává se rezavá slepice. Hodiny běží. V pauzách koluje káva, čaj, sladkosti. V jednu chvíli uprostřed noci a rituálu pomalu vejde stále otevřenými železnými dveřmi uniformovaný policista. Obutý v kožených holínkách se ostentativně projde mezi účastníky po rohožích v posvátném prostoru, do kterého ostatní vstupují bez bot, rozhlédne se a beze slova odejde. Občas je pauza na cigaretu. Dívky se převlékají do černé, je obětována černá slepice. Mění se buchúr, hudba. Dívky se kývají intenzivněji, občas se některá postaví před *mu'allima*, hrajícího na *gimbri*, nejprve se při tanci zmítá vpřed-vzad, v transu pak padá na kolena a hlava jí létá na všechny strany, občas některá omdlí. Potom je přivedena zpět k vědomí vonnou esencí. Luna, zbrocený potem, je hodiny vede pomocí hry na *gimbri*, napojeného kvůli síle zvuku na zesilovač, každou z nich hudbou kontroluje tak, aby dosáhla transu a spojení s konkrétním džinem co nejlépe. Dívky se navzájem zezadu přidržují šátkem podvazaným pod prsy, aby si tanečnice v transu neublížila. Jedna z nich, ta nejhezčí, si stejně o ohřívadlo udělá velkou rudou bouli na čele. Hvězda se stovkami copánků hází hlavou, jako by ji měla vykloubenou z páteře. Stará *muqaddima* se uvede do transu natolik silného, že ji musejí odvést do postele a její funkci přebírá její mírně bezprizorní, asi patnáctiletá vnučka.

Jeden z Lunových přátel, *mu'allim ze Sallé*, mě v jedné přestávce zve o pár ulic vedle, podívat se na *lílu*, na které hraje jeho známý. Muzikanti mi půjčili svou béžovou vlněnou dželábu, aby mi nebylo chladno, takže v její kapuci ani není vidět, že nejsem Maročan. Inkognito tak vstupují do větší čtvercové místnosti - je tam asi padesát lidí, uprostřed zrovna nad dýmající *mibcharou* tančí plnější černoška v azurových šatech pro mořského džina Músu (tj. Mojžíše) - na hlavě má azurovou glazovanou misku s vodou, která jí při tanci stéká po vlasech a obličejí na tělo a vzniká tak efekt "miss mokré tričko". Kdosi vodu dolévá. Žena klesá k zemi a válí se rytmicky po zemi - hlavu má přitom stále téměř ve vertikální poloze a miska jí nespadne. Stejnou scénu jsem viděl později i v

Marrákeši - ani tehdy miska nepadla.

Vracím se na Lunovu *lílu*, abych ho nějak neurazil, ztrácím však cestu a při návratu obloukem mímím policistu opřeného o auto a kouřícího, nakonec po troše bloudění trefím zpět. Cítím se trochu nesvůj, Lachdar i další mě varovali, že Sidi Ali je dost nebezpečné místo. Odkudsi zní hoboje *ghéta*, koná se tam tedy *líla* bratrstva *hamadša* či *ísáwa*.

V pauzách v kuřáckém pokojíku (v posvátném prostoru se nekouří), kde se svázanýma nohama leží obětní slepice, se kondenzuje dým z hašiše a spolu s kadidly působí značně omamně. Nad ránem ze tmy přichází *mu'allim* z Tangeru, který nejspíš ve vsi také hrál. Tančí *gnáwa* tanec se zeleným šátkem přehozeným kolem krku pro Moulay Idríse (jehož svatyně je ve stejnojmenné obci za kopcem - ještě před pár lety byla celá obec jako jedno ze svatých míst nemuslimům zcela nepřístupná), pronáší požehnání každému, kdo mu podá 20 dirhamů.

Na Ellu, která tančit nechtěla, po chvíli zaúčinkuje jedno z kadidel a melodií - nejprve vstojí, pak vkleče se před hudebníky zmítá, až se dostane do silného transu. Jde si pak sednout vedle mě, má "postorgastický" výraz a říká, že nemohla odolat, ale že musela přestat, jelikož jí prsa vylétla z podprsenky.

Úplně poslední je píseň pro 'Ajšu Qandíšu, nejoblíbenější a nejnebezpečnější sexuální démonku. Když se za svítání dohraje, v pokoji muzikantů je opulentní hostina (obří *tadžíny* s kuskusem a kuřaty), jedno zbyde, Luna si ho bere do tašky. Ella s Lunou šli spát k ní do pokoje. Vedle v ženské místnosti stoluje čtveřice klientek a vdova v leopardím. Volají mě dovnitř jménem a mají dost uvolněnou náladu. Žertem mi (nepříliš starou) vdovu dohazují, ona to asi bere dost vážně. Chvíli si sednu a klábosíme, hlavně se od Hvězdy snažím získat kontakty na *gnáwa* hudebníky z Marrákeše a Essaouiry, kam mám namířeno. Ospalý a zmalátnělý celonoční inhalací buchúr a hašiše jsem ovšem poněkud promarnil šanci klást jim v uvolněné atmosféře smysluplné antropologické otázky na tělo. Nikdy potom už žádné ženy tak otevřené nebyly. Odpotácel jsem se do místnosti hudebníků a usnul na zemi přikrytý vlněnou dželábou. Vedle neúčasti na *líle* židovských duchů jde o mou největší výzkumnou ztrátu - motivace dívek i jejich úhel pohledu na rituál pro mě zůstaly tajemstvím. Ella, když jsme druhý den dopoledne odjížděli, říkala, že šly dívky ještě nad ránem k prameni do lázní. Věděla od Luny, že celkem za *lílu* platily 10.000 Dh (1 Dh = cca. 2,50 Kč).²⁶⁶ Když jsme spolu probírali jejich pohnutky (trávila s nimi nějaký čas o samotě, a v jejím případě neexistovala genderová bariéra, na kterou mužští výzkumníci silně narážejí²⁶⁷) pro uspořádání takto drahého rituálu, zhodnotila to lakonicky: "As a matter of fact, they are all praying for a dick."

Společně jedeme s Lunou, jeho kapelou a Ellou taxíkem do Meknesu, já odjíždím vlakem směrem na Marrákeš, oni do Fezu. Peníze za taxi Luna odmítá, přitom mě neustále hostili a pomáhali mi. S pocitem dluhu dám tajně Elle alespoň odmítnuté peníze, aby jim koupila víno (později mi do telefonu řekla, že se pánové shodli, že vodka bude lepší). Na nástupišti proběhne velké objímání a

²⁶⁶Příjem a kupní síla Maročana oproti Čechovi je zhruba poloviční (2016).

²⁶⁷Nemožnost otevřeného rozhovoru s ženskou informátorkou na téma zdraví či posedlosti popisuje na několika místech například Dieste.

líbání na tváře se všemi muži (součást habitu) - do Fezu už se během svého marockého pobytu nevrátím.

8.3.2 Gnáwa v zrcadle vědy

Abych dodržel nastavenou strukturu práce, poskytnu zde i etnografickému obrazu bratrstva *gnáwa* akademické zarámování. Můj etnografický materiál shromážděný ke *gnáwě* je oproti *ísáwě* a *hamadše* bohatší²⁶⁸ - kromě výše popsané *líly* Lunovy fezské *tá'ify* jsem se zúčastnil dvou *líl* v Marrákeši a vedl jsem (kromě jiných) zajímavý rozhovor se správkyní Essaouirské *záwije* - *muqad-dimou* ze slavné rodiny Gania (resp. Guinia). V zájmu zachování symetrie práce však tento materiál budu prezentovat pouze dílčím způsobem formou příležitostných vsuvek níže.

Narozdíl od dvou již traktovaných súfijských bratrstev jsem se ovšem nebyl schopen rozhodnout pro jednu (ze svého pohledu klíčovou) monografii, jež by nabídla celistvé "zrcadlo vědy". Jediná k tématu vydaná monografie v angličtině²⁶⁹ akcentuje zpoloviny hlavně průnik *gnáwy* na zahraniční hudební scénu, nicméně zbytek nabízí vcelku zajímavý syntetický antropologický pohled. Zásadní publikací k tématu (podobně jako je tomu u Crapanzana v případě *hamadši*) je pak stále práce Viviany Pâques, *La religion des esclaves*²⁷⁰ - na její dílo navazují všichni pozdější badatelé, ale je poměrně známé i v komunitě *gnáwy* samotné, což má svá pro i proti - obávám se, že do jisté míry kontaminuje povědomí členů bratrstva o vlastní kultuře. Mám také jisté subjektivní podezření, že tato afrikanistka, specializovaná původně na "černou" Afriku a žačka francouzského antropologa Marcela Griaula (kritizovaného za svévolně kreativní nakládání s etnografickými daty - jako v případě Dogonů a "jejich" kosmologických představ) využila při práci na tématu *gnáwy* své znalosti afrických kosmologií (např. Bambarů)²⁷¹ více, než bylo nutné. Za určitou vědeckou zvůli a neko-rektnost ji ostatně v případě její další knihy na téma kosmologie *gnáwy* ve své recenzi dost ostře kritizoval Ernest Gellner.²⁷²

Německý psychoanalytik Frank Welte, s nímž jsem v kontaktu, se v 80. letech během několika měsíčního výzkumu v Maroku opakovaně při rituálu *líla* sám dostal do transu a své zkušenosti kromě jiného zpracoval v po všech stránkách cenné disertaci *Der Gnāwa-Kult*²⁷³. Současný vývoj *gnáwa* komunity zkoumají ve svých primárně muzikoterapeutických, resp. muzikologických diser-

²⁶⁸Následující část věnovaná "akademické reflexi *gnáwy*" pak bude naopak zestručněna - z důvodu udržení limitu maximálního rozsahu práce i z toho důvodu, že téma *gnáwy* v širším africkém kontextu je zvažovaným tématem mé disertace.

²⁶⁹Deborah Kapchan, *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*, Middletown, Conn: Wesleyan University Press, 2007.

²⁷⁰Pâques, Viviana, *La religion des esclaves: recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bergamo: Moretti & Vitali, 1991.

²⁷¹Viviana Pâques, *Les Bambara*, Paris: L'Harmattan, 2005.

²⁷²Ernest Gellner (rev.), "Paques, Viviana, *L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain*." *The Journal of African History*, 7.2 (1966): s. 358.

²⁷³Frank M. Welte, *Der Gnāwa-Kult: Trancespiele, Geisterbeschwörung Und Besessenheit in Marokko*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990. Welte kromě jiného nahrál a přepsal celý průběh rituálu.

tacích Christopher Witulski²⁷⁴ a Maisie Sum.²⁷⁵ Do jisté míry emický pohled nabízejí pak ve svých knihách Maročané 'Abd al-Karím al-'Asírí²⁷⁶ a Abdelhafid Chlyeh.²⁷⁷ Historické kořeny *gnáwy* v jedné z kapitol své knihy *Black Morocco* mapuje (nakolik mu to minimum existujících pramenů dovoluje) dobře Chouki El Hamel.²⁷⁸

Gnáwa se od výše zkoumaných súfijských řádů *'ísáwa* a *hamadša* odlišuje převážně subsaharským původem svých členů (dnes je část z nich i arabo-berberského původu), výrazně rozvolněnou (víceméně chybějící) organizační strukturou a především tím, že nijak nenavazuje na tradice súfismu (za súfi je neoznačuje jejich okolí a nevnímají se tak ani oni sami). Společným rysem s těmito *taríqami* je noční posedlostní rituál *líla*, při kterém dochází za doprovodu hudby tradičních nástrojů, pálení omamných kadidel, tance a spirituálního zpěvu k navození transu pacientů (jedná se opět hlavně o ženy s psychickými, reprodukčními či vztahovými problémy, klasifikovanými jako posedlost džiny), během něhož dochází k harmonizaci vztahu s konkrétním "posedajícím" džinem, k jeho usmíření.²⁷⁹ Strukturálně podobné léčebné praktiky se vyskytují i v jiných částech Afriky - známé jsou například antropologické studie súdánského rituálu *zar* (přítomného i v Egyptě, Somálsku či Etiopii) od Janice Boddy²⁸⁰ či I. M. Lewise, ale k této etnopsychiatrické kategorii lze přiřadit i rituály tuniského bratrstva *stambulí*, libyjského *sambaní*, alžírského *bilálí* či hauského kultu *bori* v Nigeru či Nigérii.²⁸¹

Termín *gnáwa*²⁸² je v Maroku označením (El Hamel uvádí, že již od 12. stol.) pro etnickou subkulturu černochoů, jejichž předkové byli jako otroci přivlečeni z různých afrických zemí - přibližně od Senegalu po Čad a od Mali po Nigérii. Zároveň je tímto termínem označován i jejich kulturní systém a hudba. Zástupci různých subsaharských etnik a jazykových skupin tak vytvořili novou kolektivní identitu, hovoří arabsky, a k jejich kořenům a zkušenosti otroctví odkazuje především jejich móda, symbolika a texty jejich spirituálních písní, v nichž se místy objevují slova afrických jazyků,

²⁷⁴Christopher Witulski, *Defining and Revising the Gnawa and Their Music Through Commodification in Local, National, and Global Contexts*, Gainesville, Fla.: University of Florida, 2009.

²⁷⁵Maisie Sum, *Music of the Gnawa of Morocco: Evolving Spaces and Times*. Vancouver: The University of British Columbia, 2012.

²⁷⁶'Abd al-Karím al-'Asírí, *'Álam at-tuqús wa l-alwán dáchil al-lajla al-gnawíja*, Essaouira: Manšúráť as-Safríwí, 1999.

²⁷⁷Abdelhafid Chlyeh, *Les Gnaoua du Maroc itinéraires initiatiques, transe et possession*, Casablanca: Editions Le Fennec, 2017.

²⁷⁸Chouki El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*, New York: Cambridge University Press, 2014.

²⁷⁹V případě *gnáwy* není narození od *'ísáwy* patrná snaha tento adorcistický princip skrývat.

²⁸⁰Zvláště Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

²⁸¹Více k tématu viz Chouki El Hamel, *Black Morocco*, s. 272.

²⁸²Nepanuje jednoznačná shoda o etymologickém výkladu slova, většina teorií se přiklání ke zkomolení berberských výrazů pro "tmavý, černý, černocho" či k souvislosti s Ghanou. Viz Chouki El Hamel, *Black Morocco*, s. 273-276.

či přímo odkazy na "domov" súdánský, fulbský, bambarský, hauský aj. K této historické směsi přibývali průběžně až do začátku 20. stol. nově zavlečení černí otroci.²⁸³

Členové bratrstva jsou muslimové, ale jedná se o islám kontaminovaný řadou heterodoxních rysů (relikty subsaharského animismu) a ve svém souhrnu tak vlastně tvoří ideální marocký protipól ortodoxního (skripturalistického) islámu (viz zmíněná "Gellnerova" škála). Hlavní pozornost při obřadu *líla* je upřena k pantheonu džinů - jedná se o směs historických postav, světců a démonů biblického, koránského, berberského či subsaharského původu, dělených do kategorií podle barev. V předešlých kapitolách byl naznačen vliv, který *gnáwa* měla na podobu posedlostních rituálů *‘ísáwy* (fáze *báb gnáwa*) a *hamadši* (fáze *hadra gnáwíja*).²⁸⁴

Gnáwa si absenci zakládajícího světce s šarífským rodokmenem (jaké mají súfijské *taríqy*), kompenzuje uctíváním prvního černošského konvertity a Muhammadova druha, prvního *muezzina* Bilála bin Rabáh (zemř. v Damašku cca. r. 641) jako svého (imaginárního) předka a svatého patrona. Bilál byl mučedníkem raného islámu a Muhammad ho pro jeho věrnost víře nechal vykoupit z otroctví - což byl zřejmě inspirující narativ pro komunitu propuštěných černých otroků.²⁸⁵ Bilálovi je také zasvěcena již zmíněná jediná²⁸⁶ marocká *záwíja gnáwy* v Essaouíře, která je také cílem každoročního řádového *mawsimu* i individuálních *zijár*. Vyznavači kultu *gnáwy* (použijí-li Crapanzanovu terminologii) navštěvují vedle toho samozřejmě i množství jiných světců.²⁸⁷

Jak El Hamel uvádí: "*arabští muslimští učenci se vyhýbali popisu...posedlosti džiny a mystického transu...*" - historické prameny o *gnáwě* jsou proto minimální.²⁸⁸ Poměrně podrobně však El Hamel zmiňuje dokumentovaný krok sultána Muláj Ismá‘íla, který nechal na přelomu 17. a 18. stol. shromáždit obrovské množství černošů z Maroka i dobytých území a vytvořil zvláštní černé jednotky. Ve svém sto dvacet let starém článku již Westermarck popisuje přátelský vztah *gnáwy* ("tajné černošské společnosti") k džinům, vyvolávaným během jejich rituálů a svátek v Tetuánu, kde jeden ze členů bratrstva (řezník) pil krev všech poražených obětí (černých).²⁸⁹

Jak jsem již zmínil, vyšší organizační struktura či hierarchie *gnáwy* víceméně chybí (ve srovnání například s *‘ísáwou*). *Záwíja* Sidiná Bilál v Essaouíře je dnes pouze místem (slábnoucího) setkávání

²⁸³To je i případ dědečka mé informátorky z Essaouiry, postarší *muqaddimy* a správkyně *záwije* Sidi Bilála, jejíž otec a bratři (žije již jen jeden z nich) patří k legendám *gnáwa* hudby.

²⁸⁴Tuto súfijskou inspiraci kultem džinů datuje El hamel již do 16., resp. 17. stol. El Hamel, *Black Morocco*, s. 282.

²⁸⁵El Hamel zmiňuje v tomto směru (poukazuje i na hudební inspiraci) vliv kultury malijských Mandingů, konkrétně jejich zpívajících vyprávěčů historie - *griotů*. El Hamel, *Black Morocco*, s. 279-280.

²⁸⁶Abdelhafid Chlyeh, jeden ze mnou citovaných autorů, se podle předmluvy (napsala ji Neila Tazi) své knihy zasloužil o obnovu "*záwije* otroků" v Taroudantu.

²⁸⁷Významný je například Muláj Ibrahim, jehož svatyně je poblíž Marrákeše.

²⁸⁸El Hamel, *Black Morocco*, s. 281.

²⁸⁹Edward Westermarck, "The Nature of the Arab Ginn", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 29 (3-4), 1899.

skupin *gnáwy* z jiných měst v rámci *mawsimu* a konání místních rituálů *líla*. *Muqaddima* a správkyně *záwije* z rodiny Gania, jež tvoří místní *gnáwa* elitu, vzpomíná²⁹⁰, jak v minulosti přicházely zástupy, probíhalo společné slavnostní jmenování *mu'allimů* atp. Toto hromadné setkávání skupin víceméně nahradil místní festival,²⁹¹ v rámci něž ovšem mizí rituální obsah.

Základní jednotkou *gnáwy* je tak skupina (spíše než *tá'ifa*, což je pojem používaný někdy pro celé bratrstvo *gnáwa*, je většinou nazývána *farqa*) soustředěná kolem ***mu'allima*** ("mistra"), hráče na strunné basové ***gimbri***, nositele tradice, hlavního znalce repertoáru a hudebního ceremoniáře rituálu *líla* v jedné osobě. Zbytek skupiny tvoří většinou sudý počet hráčů²⁹² na těžké železné kastaněty (***qraqaby***) - tito hráči se nazývají ***kujo*** ("dítě bambarů"). Zajištění hudební stránky rituálu je, stejně jako u súfijských *taríq*, čistě mužskou (až na moderní excesy) záležitostí.

Nehudební stránku rituálu zajišťuje ***muqaddima*** (zpravidla žena).²⁹³ Ta do jisté míry supluje diagnostickou funkci již zmíněných (teoreticky většinou nestranných) *tallá'ú* či *šuwwáf*. Ve stavu kontrolovaného posedlostního transu ženám, jež za ní přijdou se svými problémy, odhalí jméno posedajícího džina (výjimečně džinů) a doporučí terapii - již je logicky většinou *líla* skupiny *gnáwa*, s níž je spojena či spřátelena.²⁹⁴ K tomuto věštění je často využívána ošatka (*tbíqa*) s mušličkami *kauri* a barevnými kaménky. Během rituálu *líla* potom *muqaddima* zajišťuje pálení správných *buchúr*²⁹⁵ (kadidel), rozdává v úvodu svíce, datle a misky s mlékem. Nezbytná je pro ni také kolekce šatů, či alespoň šátků v sedmi barvách, vycházejících z barevnosti jednotlivých *mahall* (skupin či kohort) džinů, jež půjčuje svým klientkám, aby (podobně jako u súfijských rituálů) vytvořily džinovi (spolu s hudbou a kadidly) ideální podmínky k posednutí a uspokojení se. Z antropologického pohledu je významné, že díky funkci *muqaddimy* v rituálu *gnáwy* ženy narozdíl od súfijských bratrstev nefigurují jen jako pacientky.

Díky neexistující centrální autoritě je rituální forma, styl oblečení i repertoár jednotlivých skupin *gnáwy* velmi rozmanitý - předává se z učitele na žáka, dochází k inovacím a vzájemným inspiracím, dnes i díky moderním médiím a festivalům. Dříve byl v tomto směru významný regionální původ skupiny, což dnes platí jen částečně. Ve srovnání se spíše světlými či zemitými barvami *dželáb*

²⁹⁰Maisie Sum, *Music of the Gnawa of Morocco*, 360-366.

²⁹¹Viz <http://www.festival-gnaoua.net/en/accueil> (9. 8. 2019).

²⁹²Minimum jsou dva, optimální počet je šest - včetně *mu'allima* je pak výsledný počet hráčů sedm, což koresponduje se zmíněnými sedmi barvami džinnů, *buchúr* atd. Počet hráčů se také odvíjí od nasmlouvané ceny rituálu a od prostoru, ve kterém probíhá - dělení zisku probíhá většinou tak, že *mu'allim* si bere polovinu peněz a o zbytek se dělí ostatní rovným dílem.

²⁹³V jedné ze dvou *líl*, jež jsem navštívil v Marrákeši, funkci *muqaddima* zastával jeden ze členů skupiny (muž).

²⁹⁴Výjimkou nejsou manželské či sourozenecké tandemy *mu3allima* a *muqaddimy*, jako je tomu v případě essaouirské rodiny Gania.

²⁹⁵Nejnámějším kadidlem je *džáwí* (pryskyřice benzoe), dále se užívá myrha, santal, jantar, pižmo aj. Viz Deborah Kapchan, *Traveling Spirit Masters*.

súfijů jsou pláštiky a čapky ve stylu nízkého fezu (*šášija*) s třapcem u hudebníků *gnáwy* většinou poutově pestré, vyšívané a pošívané flitry a mušličkami *kauri* - nejexotičtější působí se svými dreadlocky (dnes ve formě paruky) některé essaouirské skupiny.²⁹⁶ Taneční formy se také výrazně liší. Lunova fezská *tá'ifa* byla v tomto směru dost uměřená, marrákešské skupiny mají naopak choreografii velmi bohatou - některými prvky hraničí až s akrobacií.

Jednotlivé základní fáze *líly* by měly mít v celém Maroku stejné pořadí - pro ně užívané názvy i jejich forma se dosti liší.²⁹⁷

Úvodem je vstupní část *dachla*²⁹⁸, nazývaná případně '*áda* (zvyk), kdy je bitím na velký vojenský buben *tbel* okolí oznámeno konání *líly*. Následují islámské invokace, doprovázené jen tleskáním - kromě Alláha a Muhammada jsou v nich zmiňováni 'Alí, Fátima, Bilál, pravověrní chalífové aj. Následující část se nazývá *Bambara*²⁹⁹ - během ní, už v domě a za použití *gimbri* a *qraqabů*, jsou invokováni "malí" afričtí džinové (Manamusí, Salaban aj.).³⁰⁰

Klíčovou, nejdelší a nejpopulárnější částí je samozřejmě fáze *mlúk* - což jsou (podobně jako ve výše popsaném rituálu '*ísáwy*, jež se *gnáwou* inspirovala) "velcí" posedající džinové. Pro srovnání se súfijskými pantheony džinů uvádím pantheon nejvýznamnějších džinů *mlúk*, pro něž hraje na své *gimbri* jednotlivé *ríhy* můj fezský informátor, *mu'allim* Luna. Je řazen takto:

1) bílí, dobří džinové - *šorfa* (*šarífové* z linie Proroka) - ctnostní, je jich vždy lichý počet - 3, 7, 11.

Jsou to např. Muláj Idrís, Muláj 'Alí, Muláj Háfiz, další maročtí i afričtí králové.

Patří sem také Muláj 'Abd al-Qádir (viz. *qádiríja*)

2) černý Sidi Mimún

3) světlemodrý Sidi Músa

4) červený Sidi Hammú - "řezník"

5) zelený Muláj Ibrahím a *faqíh* Sidi Šamharúš ("soudce", sultán džinů, bílý, ale nepatří k *šarífům*)

6) pestrobarevný Bú Hálí

7) hnědí duchové lesa

Následují džinky:

1) bílá či růžová Lalla Malika

2) citronově žlutá Lalla Mira (patří k berberské skupině Šilha)

²⁹⁶Nejde o vliv rastafariánů, ale o inspiraci západoafrickou.

²⁹⁷Viz např. Viviana Pâques, *La religion des esclaves*, či Maisie Sum, *Music of the Gnawa of Morocco* popisují členění dle marrákešského, resp. essaouirského ritu. Já užívám terminologii Lunovy fezské *tá'ify*.

²⁹⁸Podrobnější detaily viz můj etnografický popis (datle, mléko, svíčky aj.).

²⁹⁹Sum užívá termín *kujo*, což má jistou logiku - viz výše zmíněná etymologie tohoto slova. Zároveň se vyskytuje i termín *ftúh ar-rahba* ("otevření dvora"), ve smyslu zahájení hry pro džiny - zmiňuje ho již Viviana Pâques, *La religion des esclaves*.

³⁰⁰Informace od *mu'allima* Luny.

- 3) sytě žlutá Lalla Mira - arabská
- 4) sytě žlutá Lalla Raqíja
- 5) černá Lalla 'Ajša Qandíša

Posedlostní rituál *líla* v podání bratrstva *gnáwa* je přiznaným kultem džinů, který je spíše jen zarámován islámským úvodem (prezentovaným na veřejnosti) a prokládán občasnými vsuvkami. Již ani nepracuje s konceptem transu *hál* (orientovaným na Boha) a popsaným u súfijských bratrstev. Cílem je přímo trans *džedba*³⁰¹, tedy "vlákání" sužujícího džina do těla pacienta, ve kterém se pak podle svých potřeb uspokojí (tancem, křikem, sebepoškozováním) - což je princip,³⁰² popsaný detailně již u fáze *hadra* bratrstva *hamadša* na základě Crapanzanova rozboru a interpretace. V rámci rituálu všech tří zkoumaných bratrstev je džin uspokojen, usmířen, dočasně svého hostitele opouští, ale vyžaduje pravidelné (alespoň) každoroční opakování rituálu. Právě u *gnáwy* je nejsilnější důraz na prospěch, který *adorcismus* či (podle Crapanzana) symbiotická léčba (jejímž výsledkem je oboustranně příjemný a výhodný vztah džina a člověka) posedlému přináší.

³⁰¹*Gnáwa* také užívá termínu *derdeba* ("úder, zásah"), kterým je někdy přeneseně označován i celý posedlostní rituál - to platí například pro oblast Marrákeše.

³⁰²Tento princip vychází z původních súdanských (v Maroku pojem označuje celý pás Sahelu) rituálů zmiňovaných El Hamelem.

9. Král džinů - Sidi Šamharúš

Jestliže byly předchozí kapitoly zaměřeny na formy léčebných rituálů tří posedlostních bratrstev, pak tato doplňuje spektrum předkládaných fenoménů o jedno z nejvýznamnějších míst spojených s rituální léčbou posedlosti v Maroku (a to především posedlosti projevující se těžkými psychickými problémy), jímž je svatyně "krále džinů" Sidi Šamharúše, jež se nachází v nadmořské výšce 2350 m v pohoří Vysokého Atlasu, na horolezecké trase k vrcholu nejvyšší hory severní Afriky, Džabal Tubkalu. Prostřednictvím životního příběhu jednoho z místních horalů také nabídnu náhled do vnitřního světa člověka, který si prošel mnohaletou posedlostí.

Byl jsem v těchto místech o čtyři roky dříve při výstupu na Tubkal se svými syny, měl jsem tedy představu o jeho přístupnosti. Jedinou cestou ke svatyni je kamenitá horská stezka, vedoucí podél potoka, použitelná jen pro zdatnější pěší a nákladní muly - posedlí a poutníci, zvláště ženy se tak často vezou na jejich hřbetě. Tentokrát jsem šel sám, vrcholky Atlasu už byly pod sněhem, blížila se polovina listopadu. K vesnici, lze-li tak místo nazvat, jsem dorazil po několika hodinách - její dominantou je gigantický balvan nabílený vápnem a k němu přilepená drobná a jednoduchá svatyně s mešitou. Do přilehlých skalních svahů, jež se zvedají od potoka k hřebenům, je vestavěno několik kamenných, velmi nuzných domků, spíše cel. Oba břehy spojuje můstek s nápisem "jen pro muslimy", odrazující zvědavé horolezce od návštěvy svatyně. Na "přístupném" břehu, po němž vede cesta na vrchol, je pak pár míst, kde se mohou posadit a dát si čůrkem horské vody chlazenou limonádu - až o téměř tisíc výškových metrů dál v horách je pak velká horolezecká chata vedená Francouzi. Pronajal jsem si jednu celu pro poutníky - jen holé plesnivé zdi, betonová podlaha a na ní matrace, železné dveře. Majitel odjel potom na mule dolů do vsi, stejně jako pár ostatních prodavačů - deky mi měl poskytnout majitel místní malé čajovny. Pokud se ve vsi neodhodlá přespát nějaký obzvláště šetrivý horolezec, nocuje zde kromě posedlých poutníků jen asi pět lidí - čajovník, rituální řezník, pekař (ten ovšem posedlý je) a dva bratři, poskytující poutníkům rituální i nerituální servis. Neodolal jsem a došel jsem ostrým tempem k francouzské boudě a zpět - poněkud nevhodně vybaven letními botami i šaty - u boudy bylo už třicet centimetrů sněhu, naštěstí prošlapaných mulami dopravujícími každý den proviant pro horolezce.

Když jsem se vrátil do čajovny v Sidi Šamharúš, bylo už dávno po setmění, v malé místnosti se třemi stolky, osvětlené jen petrolejovou lampou, seděl starý berberský čajovník, hrající karty s přítelem a s nimi asi třicetiletý poutník z města, který si přišel do hor léčit posedlost démonem, jelikož psychiatrie mu nepomohla. Trochu bokem seděl mladý Berber v burnusu s tradičním vzorem, jaký dodnes ručně tkají místní ženy. Dal jsem si čaj a po krátké licitaci polévku *bisára*. Muži s jistým uznáním komentovali mou trochu riskantní noční túru do hor. Hovořili jsme u čaje a kouřili, a mladý Berber (použiji to slovo jako jeho pseudonym, Berbeři jsou v této oblasti samozřejmě všichni), který byl zpočátku zamlklý, když zjistil, že toho vím hodně o džinech, začal být sdílný. Došel si pro *gimbri* a zahrál několik písní. Řekl, že ve svatyni pro poutníky řídí posedlostní rituály,

není *gnáwí*, ale *gimbri* při nich používá. Jednou, když byl ve městě, přijel televizní tým, a ve svatyni natáčel ženy v transu - kdyby byl na místě, nikdy by to nepřipustil. Jelikož jsme v rozhovoru neustále kroužili kolem jeho vzpomínek, zeptal se, jestli chci slyšet celý jeho příběh. Tento příběh mi pak po zbytek pozdního večera a následující den dopoledne vyprávěl svým klidným hlasem (poměrně spisovnou arabštinou), kdy i za jeho občasným úsměvem byl vidět smutek a jistá disociace.

Čajovník mi přidělil čtyři hrubé, dosti špinavé deky, měl jsem lehký spací pytel, ale má cela byla natolik chladná, že jsem v podstatě nespal - do rána mi vedle lůžka zamrzla voda v lahvi. Dveře nešly zamknout, zablokoval jsem je raději svou matrací, abych nepřišel o věci. O dva roky později proběhla médii zpráva, že dvěma mladým skandinávským turistkám, stanujícím na plácku u potoka asi sto metrů pod místní svatyní, uřízla trojice Maročanů hlavy.³⁰³

Vyšel jsem s prvním sluncem a obalený dekami jsem si šel sednout k Berberovi, který má svůj domek hned vedle svatyně. Nechce na slunce, ve stínu přístřešku, kde sedíme, je pořád strašná zima. Oba jsme promodralí, kouříme, pijeme na lačno kávu a on vypráví. Jeho bratr s pážecím účesem (účes je natolik nezvyklý a pečlivě tvarovaný olejem, že jsem zapochyboval, jestli je to opravdu bratr) mi po několika hodinách udělá levnou omeletu, o kterou se podělíme.

Berber vypráví legendu, pojící se se vznikem svatyně Sidi Šamharúš. *Jeho dávný předek si v údolí při jakési lidové slavnosti uvázal koně ke stromu a když se pro něj vrátil, divil se, že je kuň zplavený. Opodál viděl psa. Vzdálil se a pes se změnil v bělovouseho starce, odvázal koně a divoce na něm jezdil. Muž k němu šel a ptal se ho, kdo je. Odpověděl mu, že je Šamharúš, král džinů, ať jde k velkému kameni v horách, že mnoho získá. Další den šel Berberův předek do hor k velkému kameni, seděl tam a přemýšlel, co získá. Později díky snům pochopil, že může pomáhat lidem posedlým džiny, jelikož Šamharúš předsedá tribunálu džinů, který řeší jejich problémy. Vybudoval svatyni, kámen natřel nabílo a asistencí posedlým skutečně nabyl jmění.*

Správce a rituální servis ve svatyni teď dělá Berber, denně přicházejí a přijíždějí na mulách posedlí z celého Maroka, přivázejí s sebou zvířecí obětiny. Přítel Lahdar mi později říkal, že tam jednou viděl vést z údolí i velblouda. Berber mě seznámí s řezníkem z Marrákeše v zelené *taqíji*. Ten je v Sidi Šamharúš vždy osm měsíců v roce, než napadne hodně sněhu. Je zřejmě jeden z nejvýznamnějších rituálních řezníků v Maroku - spolupracoval s většinou lidí, které znám - napříč různými bratrstvy. Někteří posedlí přijedou na den, někteří zůstanou i několik let. Pokud zůstanou déle než pět let, říká se jim *masdžúnín* ("uvěznění"). Teď je tam takových pět - tři muži a dvě ženy. Jedna z nich je tam už 24 let, podporuje ji rodina. Posedlí spí v maličkých kamenných celách ve skále hned vedle bílého balvanu, ráno si suší na sluníčku deky, perou si v potoce. Jeden z nich peče každý den chléb. Včetně *masdžúnín* zůstává nastálo ve vsi deset lidí, žádné děti. Azán vyvolává ze střechy modlitebny *muezzin*, sám posedlý - v hadrech, s holí a tornou vypadá jako postava z knih Karla Meye. Vedle je maličká lázeň zvlášť pro muže a ženy s ledovou vodou tekoucí ze zasněžených hor.

³⁰³Viz https://en.wikipedia.org/wiki/Murders_of_Louisa_Vesterager_Jespersen_and_Maren_Ueland (10. 8. 2019)

Berber sám byl léta posedlý, jak vyprávěl ve svém životním příběhu, který mi svým magickým realismem velmi připomněl vyprávění Crapanzana Tuhámího.

Bydlel s rodiči dole v údolí v nejbližší vsi, Aroundu. V deseti letech ho kopla mula a dala mu "pečeť své podkovy na srdce", jak řekl. Ztratil na tři hodiny vědomí, donesli ho domů k matce. Měl mnohočetně zlámaná žebra. Tehdy ještě nebyla do Asni (asi 20 km vzálené městečko) silnice a přístup k lékaři. Místní *džabbár* (rovnač kostí) mu dal vypít směs cibule a olivového oleje a ohýbal ho přes polštář, aby se žebra srovnala. Začal vycházet až po třech měsících. Půl roku nato ho spolu s ostatními dětmi honil na svátek *al- 'íd al-kabír*³⁰⁴ rohatý Bú džulúd³⁰⁵. On utíkal po střeše rozestavěného domu a spadl asi sedm metrů dolů, srdcem na patník, který mu znovu zlámal žebra na stejném místě. Opakovala se stejná procedura, močil krev. Uzdravil se, poté vedl normální život. Asi v osmnácti letech klátil muži z vesnice ořechy³⁰⁶ a na poslední větvi uviděl něco viset na provázku. Namotal to na klát a utrhl. Byl to balíček z černé izolační pásky. Uvnitř kouzelná tabulka na papíře - *džadwal*. Nevěděl co to je, ukázal to otci a ten imámovi. Ten *džadwal* zneškodnil.

Po nálezu se mu všechno zhnusilo. Po třech měsících opustil učení na automechanika. Začal kouřit hašíš - i za 100 dirhamů denně. Otec ho vyhnal. Měl sny, ve kterých zabíjel. Odešel do pobřežního města, pracoval u firmy pro vývoz rajčat. Vydržel to asi jedenáct dní, i když se snažil. Cítil tlak, nenávisť. Chodil na osamělá místa. Prodal šaty a neměl ani dirham. Jedl odpadky a dostal hroznou vyrážku. Nějaká žena mu dávala jídlo. Po čase se vrátil domů, otec ho strašně zbil.

Přestal kouřit hašíš. Byl v pokušení, ale jen se modlil. Potom měl sen, jak ho něco vyneslo z domu do Sidi Šamharúš. Odešel tam a tři roky žil jako *masdžún*, jen se modlil. Ve snech vídal lidi spoutané řetězy, bránili mu v cestě - řekl, že s nimi bude bojovat, že ho mohou zabít. Ovládali ho ve spánku. Byli bezejmenní a měli bezbarvé oblečení. Nutili ho k boji, měli pušky a nože. Chytil je za kotník a točil jimi až s nimi udeřil o zem a zabil je. Šel se ve snu udat policii džinů a plakal. Měl proces před tribunálem džinů. Sidi Šamharúš předsedá tribunálu sedmi džinů (*mlúk*) - ti se ptají posedajícího džina: "proč jsi vstoupil do člověka?". Nejhorší jsou černí džinové. Někdy předsedal Sidi Šamharúš, někdy jeho zástupce. Měl i obhájce. Hájil se, že se bránil. Ve snu bojoval s džinkami. Obklopily ho a chytaly. Chtěl utéct, ale nemohl. Spolkl jejich vlas a ucítil bolest - tu cítil i po probuzení. Berber ještě zmiňuje další černou magii kouzelníků (*maš'údhín*) - propichování fotek jehlou, která musí být nová, práci s chameleóny, žabím mozkiem a jazykem.³⁰⁷ Má dlouhý proslov o víře. "...Bůh stvořil lidi k bohoslužbě - ti kteří ji nečiní, jsou horší než zvířata. Než provozovat černou magii, je lepší se zabít..." On by to prý udělal.

Nedokázal jsem si představit další noc strávenou ve své vymrzlé cele, proto jsem se brzy

³⁰⁴Obětní svátek v čase pouti do Mekky.

³⁰⁵Již zmíněný "Pán kožek". Tato dnes už spíše folklórní postava připomíná našeho mikulášského čerta, v roce 2013 jsme ho se syny v Atlasu opravdu viděli prohánět s metlou dětí.

³⁰⁶Ve výšce kolem 2000 m se v Atlasu daří podobným druhům stromů jako v českých zahradách, díky zavlažování napájenému horskými potoky je pro místní Berbery významné zvláště pěstování jablek a vlašských ořechů.

³⁰⁷Takových magických praktik popisuje Westermarck stovky.

odpoledne s Berberem rozloučil a vyrazil směrem do údolí, bez toho, abych se alespoň pokusil ho požádat o možnost přihlížet rituálům ve svatyni. Slyšel jsem, že po vraždě skandinávských dívek nepouští policie cizince do této části hor, pokud nemají předem placený nocleh na oné francouzské chatě.

10. Závěr

V této práci jsem zkoumal fungování a sociokulturní kontext léčebných rituálů v Maroku. Hlavní pozornost byla zaměřena na noční posedlostní rituál *lila* tří mystických bratrstev - súfijských *taríq 'ísáwy* a *hamadši* a bratrstva *gnáwa*, jež je tvořeno především potomky bývalých otroků černé pleti, a ve své kultuře nese silné dědictví kultů "černé" Afriky - především specifickou "práci" s džiny.

Během svého terénního výzkumu v Maroku (2016) jsem nashromáždil etnografický materiál z rituálů zmíněných tří bratrstev, který ve své práci prezentuji a zároveň komparuji s klíčovou sekundární literaturou k jednotlivým bratrstvům. Vyznívá tak vzájemné ovlivňování těchto bratrstev, co se týče pantheonu vzývaných džinů či hudební a pohybové formy rituálu, zároveň jsou zdůrazněna jejich specifika.

Podstatou rituálu *lila* je (bratrstvy navenek ne vždy přiznávaná) harmonizace vztahu s posedajícím džinem. Ten je (zobecním-li) během rituálu pomocí hudby, kadidel a rekvizit vlákán do těla oběti, kterou sužoval. Následně je tancem na svou "oblíbenou" melodii, případně dalšími, mimo rituální rámec nepatřičnými, projevy jím ovládaného těla (jako sebepoškození či autoerotika), uspokojen - tělo pak dočasně opouští a nežádoucí symptomy jsou odstraněny či zmírněny. Tato posedlost je kulturní metaforou, označující množství psychických a psychosomatických potíží, jež pramení z tenzí, vytvářených sociokulturními vzorci islámské společnosti (především dominancí muže-otce v rodině). Z mého pohledu tento proces nejlépe interpretuje Vincent Crapanzano ve výše hojně citované monografii o bratrstvu Hamadša.

Rituální práce s džiny je navenek více skrývána u súfijských bratrstev s pevnější hierarchií - tedy u *'ísáwy* a *hamadši*. U bratrstva *gnáwa*, čerpajícího principy svých rituálů z tradic subsaharské Afriky, je naopak tento princip otevřeně přiznaný - navíc je v případě *gnáwy* nejsilněji kladen důraz na prospěch, který adoricismus či (podle Crapanzana) symbiotická léčba, jejímž výsledkem je oboustranně příjemný a výhodný vztah džina a člověka, posedlému přináší.

Celou prací se tak prolínají ilustrace toho, jakým způsobem fungují, jaké krycí a ospravedlňující mechanismy si vytvářejí a do jaké míry jsou v marocké (téměř bez výjimky muslimské) společnosti tolerovány praktiky, jež jsou z pohledu normativního islámu teoreticky neakceptovatelné - díky kultu džinů balancují totiž v liminální zóně mezi islámem a nejobdornějším hříchem v tomto náboženství - *širkem*.³⁰⁸

³⁰⁸Tj. "přidružováním" k jedinému Bohu, modloslužebnictvím.

Bibliografie

- Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge: Univ. Press, 1999. 455 s.
- Al-Nāǧī, Muḥammad. *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. New York, NY: Springer, 2010. 252 s.
- al-‘Asírí, ‘Abd al-Karím. *‘Álam at-tuqús wa l-alwán dáchil al-lajla al-gnáwija*. Essaouira: Manšúráat as-Safríwí, 1999. 120 s.
- Bekkaoui Khalid, Ricardo R. Larémont and Sadik Rddad. "Survey on Moroccan Youth: Perception and Participation in Sufi Orders/evaluation and Interpretation." *The Journal of the Middle East and Africa* 2 (2011): s. 47-63.
- Ben-Ami, Issachar. *Saint Veneration Among the Jews in Morocco*. Detroit: Wayne State University Press, 1998. 388 s.
- Bhatia, Tej K. *The Handbook of Bilingualism and Multilingualism*. Malden, MA: Blackwell, 2012. 964 s.
- Boddy, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989. 399 s.
- Boncourt, André, et Viviana Pâques. *Rituel et musique chez les Aissaoua citadins du Maroc*. Vols. 1-2. Strasbourg: Institut d'anthropologie et ethnologie, 1980. 408 + 225 s.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Přel. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 248 s.
- Brunel, René. *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aissôûa au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient, 1988. 285 s.
- Crapanzano, Vincent. *The Ḥamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973. 258 s.
- Crapanzano, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. 187 s.
- DellaPergola, Sergio. "World Jewish Population, 2012". *American Jewish Year Book 2012*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013. s. 213-283.
- DeWalt, Kathleen M., Billie R. DeWalt. *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Lanham, Md: Altamira Press/Rowman & Littlefield, Md, 2011. 278 s.
- El Hamel, Chouki. *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*. New York: Cambridge University Press, 2014. 354 s.
- Elgood, Cyril, Suyūṭī, and Chagmini. *Tibb-Ul-Nabbi, or Medicine of the Prophet: Being a Translation of Two Works of the Same Name*. Brugis: Ex officina "De Tempel", 1962. 192 s.

- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968. 136 s.
- Gellner Ernest (rev.). "Paques, Viviana, *L'Arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain*." *The Journal of African History* 7.2 (1966): s. 358.
- Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969. 317 s.
- Goffman, Erving. *Všichni hraje divadlo: sebezpřítání v každodenním životě*. Přel. Milada McGrathová. Praha: Portál, 2018. 294 s.
- Hoffman, Bernard G. *The Structure of Traditional Moroccan Rural Society*. Hague: Mouton, 1967. 223 s.
- Hrabalová, Lenka. Diplomová práce: *Marocká náboženská politika od roku 2003*. Praha: UK [online], 2015
- Chlyeh, Abdelhafid. *Les Gnaoua du Maroc itinéraires initiatiques, transe et possession*. Casablanca: Editions Le Fennec, 2017. 205. s
- Kapchan, Deborah A. *Gender on the Market: Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1996. 325 s.
- Kapchan, Deborah. *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*. Middletown, Conn: Wesleyan University Press, 2007. 325 s.
- Katz, Jonathan G. *Murder in Marrakesh: Émile Mauchamp and the French Colonial Adventure*. Bloomington, Ind: Indiana Univ. Press, 2006. 358 s.
- Kropáček, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2006. 292 s.
- Kropáček, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. 344 s.
- Mateo Dieste, Josep Lluís. *Health and Ritual in Morocco Conceptions of the Body and Healing Practices*. Přel. Martin Beagles. Leiden: Brill, 2013. 366 s.
- Mauss, Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Přel. Jiří Našinec. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. 201 s.
- Nabti, Mehdi. *La confrérie Aïssâwa du Maroc en milieu urbain: les pratiques rituelles et sociales du mysticisme contemporain*. Lille: Atelier national de Reproduction des Thèses, 2008. 613 s.
- Ostřanský, Bronislav. "Islám a prorocká medicína". *Dingir* 3, 2005. s. 94-95.
- Pâques, Viviana. *La religion des esclaves: recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*. Bergamo: Moretti & Vitali, 1991. 329 s.
- Pâques, Viviana. The Gnawa of Morocco: The Derdeba Ceremony. In: Wolfgang Weissleder, ed. *The nomadic alternative: modes and models of interaction in the African-Asian deserts and steppes*. The Hague: Mouton, 1978. s. 319–329.

- Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977. 164 s.
- Schroeter, Daniel J. *The Sultan's Jew: Morocco and the Sephardi World*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. 240 s.
- Smith, Robertson W. *Lectures on the Religion of the Semites: First Series, the Fundamental Institutions*. London: Adam and Charles Black, 1978. 507 s.
- Soukup, Martin. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum, 2014. 169 s.
- Spadola, Emilio. "The Scandal of Ecstasy: Communication, Sufi Rites, and Social Reform in 1930s Morocco". *Contemporary Islam*. 2008, 2, s. 119-138.
- Spadola, Emilio. *The Calls of Islam: Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*. Indianapolis: Indiana University Press, 2014. 173 s.
- Sum, Maisie. *Music of the Gnawa of Morocco: Evolving Spaces and Times*. Vancouver: The University of British Columbia, 2012. 365 s.
- Welte, Frank M. *Der Gnāwa-Kult: Trancespiele, Geisterbeschwörung Und Besessenheit in Marokko*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990. 379 s.
- Westermarck, Edward. "The Nature of the Arab Ginn", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 29 (3-4), 1899.
- Westermarck, Edward. *Ritual and Belief in Morocco*. Vols. 1-2. London: Macmillan and Co., 1926. 608 + 629 s.
- Witulski, Christopher. *Defining and Revising the Gnawa and Their Music Through Commodification in Local, National, and Global Contexts*. Gainesville: University of Florida, 2009. 115 s.
- Zárubová Monika. Bakalářská práce: *Marocká súfijská hudba Taríqy ajsáwa a hamadša*. Plzeň: ZČU, 2015. 59 s.
- Zárubová Monika. Bakalářská práce: *Rituál hadra v Maroku: Léčivé praktiky gnawy a hamadši*. Plzeň: ZČU, 2017. 93 s.

Slovník použitých pojmů

Pro snadnější orientaci v (podstatných či frekventovaných) odborných či arabských pojmech vyskytujících se v textu přikládám tento slovníček. Objevují se v něm jak pojmy ze spisovné arabštiny, tak z marockého dialektu. V závorce uveden název bratrstva, je-li pojem specifický.

adorcismus	kooperativní vztah s džinem	hadra²	u <i>hamadši</i> spíše adorcistická fáze <i>líly</i>
‘ahd¹	iniciace nového člena <i>taríqy</i>	hál	"stav", lehčí trans (ne nutně posedlostní)
‘ahd²	závazek mezi světcem (džinem) a člověkem votivní dar, často ale uvázaný hadřík	hamadša	název súfijského bratrstva
‘ajñ	zlé "oko", uhranutí	hammám	tradiční lázně
‘alam	řádivý "prapor"	handíra	těžká tunika bez rukávů (‘ <i>ísáwa</i>)
‘alláljín	větev <i>taríqy hamadša</i> (podle hl. světce)	harrází	bubínek (<i>hamadša</i>)
‘aššáb	bylinkář	hizb	náboženská píseň súfiů
awlád aš-šajch	potomci světce	hurm	posvátný prostor v rituálu <i>líla</i>
baraka	posvátná potence, požehnání	chaddám	řádivý hudebník bratrstva ‘ <i>ísáwa</i>
buchúr	kadidlo	‘ísáwa	název súfijského bratrstva
dabíha	zvířecí oběť v rituálu <i>líla</i>	juju	onomatopie pro trylek, jinak <i>zaghrít</i>
dachla	"vstup"- úvodní část <i>líly</i>	kujo	řádivý hudebník <i>gnáwy</i> "dítě Bambaru"
dárídža	marocký dialekt arabštiny	líla	noční posedlostní rituál
derdeba	posedlostní trans (zvl. u <i>gnáwy</i>)	lútár	třístrunná loutna (<i>hamadša</i>)
dghúghjín	větev <i>taríqy hamadša</i> (podle hl. světce)	madhab	směr islámského práva
dhikkár	sólový zpěvák litanií súfijských <i>taríq</i>	mahalla	skupina džinů (většinou stejné barvy)
džabbár	tradiční rovnač kostí	mawlid	oslava výročí narození Proroka či světce
džadwal	magická papírová tabulka	mawsim	lokální sezónní náboženská slavnost
džedba	"přitažení" (džina) - silný posedlostní trans	medína	historické centrum města obehnané zdí
dželába	tradiční marocký oděv, dlouhá tunika	mibchara	kadidelnice
džilála	název súfijské <i>taríqy</i>	mizwár	hlavní správce záwije
faqíh	islámský právník, zde i lidový léčitel	mlúk (pl.)	"vládci", hlavní posedající džinové
faqír	"nuzák", člen súfijské <i>taríqy</i>	mudžarrad	vrcholně mystický tanec (‘ <i>ísáwa</i>)
fátiha	koránská súra "Otevíratelka", zde jakákoli zahajovací i prosebná modlitba	muláj	"Pán", titul světce - užíván i pro džiny
frisa	"kořist" - rituál ‘ <i>ísáwy</i> , při kterém se obětina trhala za živa rukama	muqaddim	vedoucí <i>tá‘ify</i> (‘ <i>ísáwa a hamadša</i>)
ghéta	tradiční hoboj (‘ <i>ísáwa a hamadša</i>)	muqaddima	žena, jež vede nehudební složku <i>líly</i> (<i>gnáwa</i>)
gimbri	tradiční třístrunná basová kytara (<i>gnáwa</i>)	mušrik	"přidružovač" k Boží jedinství
gnáwa	bratrstvo černých propuštěných otroků	mu‘allim	"mistr", vedoucí hudební skupiny <i>gnáwa</i>
habitus	způsob chování (viz Bourdieu)	nfíra	dlouhá trubka (‘ <i>ísáwa</i>)
hadíth	záznam o výročí a činech Proroka	qasída	mystická litanie v súfijské <i>líle</i>
hadra¹	u ‘ <i>ísáwy</i> mystická fáze <i>líly</i>	qraqaby	těžké železné kastaněty (<i>gnáwa</i>)
		qubba	kupole svatyně
		rih	melodie lákající konkrétního džina

rijád	tradiční měšťanský dům	tabla	dvojice keramických bubnů, klíčový nástroj 'ísáwy
ruqja	islámský exorcismus	tadžín	tradiční forma pokrmu
sidi	"Pán", titul světce - užíván i pro džiny	tahajjur	kývavý mystický tanec ('ísáwa)
suhur	magie	tálíb	islámský student, zde i lidový léčitel
šajch	význ. duchovní autorita, hlava súfijského řádu	tallá'	věštec, diagnostik posedajícího džina
šarif	ctěný vzdálený potomek proroka Muhammada	taqija	muslimská čapka
šášija	nízký zdobený fez (<i>gnáwa</i>)	taríqa	súfijský řád
ša'wadha	šarlatánství	tawhíd	jednota, jedinnost Boží
širk	"přidružení" k jedinému Bohu, modloslužebnictví	tbel	velký, původně vojenský buben
šuwwáfa	věstkyně, diagnostička posedajícího džina	tbíqa	věštebná "ošatka" (<i>gnáwa</i>)
tá'ifa	lokální (především hudební) súfijská skupina	'ulamá	islámští učenci
ta'ródža	bubínek ('ísáwa)	wird	hlavní modlitba súfijského řádu
		záwija	řádový dům súfijské taríqy
		zijára	"návštěva" světce, náboženská pout'

Obrazová příloha

Viz příloha.