

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

Filosofická fakulta

Ústav etnologie

Historické vědy – etnologie

Zuzana K o r e c k á

Tarahumarský obraz světa

The Tarahumara's Worldview

Disertační práce

Vedoucí práce – doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

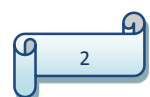
2014



Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně na základě vlastního terénního výzkumu a s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 28. 3. 2014

Zuzana Korecká



Poděkování

Tato práce je výsledkem bádání během mých dvou (krátkodobých) pobytů v Mexiku a několika studijních pobytů v berlínském *Ibero-Amerikanisches Institutu* a vznikla za podpory především japonského stipendia SASAKAWA, přiděleného prostřednictvím *Charles University SASAKAWA Comitee in Prague*. Dovolte mi touto cestou poděkovat za přidělení z *The Tokyo Foundation, Scholarship Division* letech 1999/2000 a 2004/2005, ze kterých mohly být financovány moje výzkumné a studijní cesty do Mexika, jmenovitě studijní pobyt na Universidad Nacional Autónoma de México, kde jsem pobývala v knihovně *Instituto de Investigaciones Antropológicas* a v knihovně *Instituto de Investigaciones Históricas*, jmenovitě zde bych ráda poděkovala prof. Miguelu Leónu-Portillovi, který mne na institut přijal, ale byl mi také poradcem při směřování tématu, ale také všem knihovnicím a knihovníkům obou knihoven, v knihovně *Escuela Nacional de Antropología e Historia en Chihuahua* a v knihovně *Instituto Nacional de Antropología e Historia* sídlící v hlavním městě México D.F. za jejich neutuchající snahu vyhovět neodbytné cizince s tak „obskurním“ zájmem.

Jmenovitě pak součástí mého mexického pobytu však nebylo pouze studium v knihovnách. Součástí pobytu nebylo jen bádání v knihovnách. Snahou bylo především strávit několik týdnů /dva měsíce během prvního pobytu, měsíc během pobytu druhého/ mezi Tarahumary. Již během prvního pobytu jsem se zapojila do práce chihuahuaské organizace pracující s indiány Tarahumara, Tepehuan, Guarohio a Papago, což mi umožnilo návrat a tak mé díky patří především Paulině, která mě přijala v pueblu Tomochic a Chepemu, který mě provázel po záludnostech tarahumarské kultury. Během mého druhého pobytu jsem měla možnost ověřovat informace v širším horizontu a tak náleží můj díky za trpělivost indiánskému průvodci Arturovi, kterého jsem při svém posledním třetím pobytu našla již jako narkomana. Avšak v roce v roce 2005 mi pomohl s otázkami týkajícími se postavení indiánských komunit v Mexiku a s trpělivostí sobě vlastní mi vysvětloval nejrůznější soudobé kulturní fenomény, a který mě provázel

soudobou kulturou dnešního složitého hlavního města Mexika. Ráda bych ještě vzpomněla na politologa Josého (vyučoval na *Facultad de Politología, UNAM*), jehož informace z oblasti sociální stratifikace dnešního Mexika byly pro mě cenným základem pro zkoumání této problematiky.

Další významnou finanční podporou bylo přidělení účelového stipendia z fakultních prostředků *Stipendijní komisi Filosofické fakulty UK v Praze*, které sloužilo ke studijní v knihovně v berlínském Ibero-Amerikanisches Institutu. Také pracovníkům tohoto německého institutu děkuji za pomoc při orientování se v jejich knihovnických fondech a za poskytnutí cenných rad a informací, zvláště pak doktoru Masonovi.

Snad největší dík patří však mému školiteli a vedoucímu mé disertační práce doc. PhDr. Františku Vrhelovi, CSc., který s neutuchající trpělivostí byl nápomocen v tématickém směřování, nejen této práce, ale, a to především, celého mého tématického směřování v oblasti nativních kultur Ameriky, a rovině obecné, ať se jednalo o vysvětlování pojmosloví, zvláště lingvistických pojmů, opravování mých nedůsledností a nedostatečností, nebo o hlídání daných termínů. Jeho podpora bylo opravdu velkomyslná a velkolepá. Spěchám s poděkováním PhDr. Janu Pargačovi, CSc. za cenné rady po přečtení, byť fragmentu, práce.

Také bych ráda poděkovala svému synovi, neboť v době mých prvních výzkumů v Mexiku trávil jako jinoch nezletilý celý čas pouze v péči otce, vřelé díky mu náleží také za dlouholetou podporu. Přidávám také díky celé své rodině za toleranci při mých výjezdech do knihoven a mezi indiány a při tvorbě této mé práce. Ráda bych také poděkoval všem ostatní za jejich cenné rady a trpělivost zvláště při dokončování této práce, zvláštní poděkování za morální podporu náleží paní Romaně Jensenové.

Zuzana Korecká

OBSAH

Prohlášení	2
Poděkování.....	3
Obsah.....	6
Seznam tabulek.....	8
Seznam vyobrazení.....	8
Předmluva.....	10
1. Úvod.....	15
1.1. Dnešní Tarahumarové.....	16
1.1.1. Problematika Severozápadní oblasti Mexika.....	16
1.1.2. Tarahumarové v kulturně-geografickém prostředí.....	18
1.1.3. Dialektická členitost.....	22
1.2. Mytologický kontext Mesoameriky.....	25
1.2.1. Prostor, čas a kauzalita v toltécko-chichimécké historii.....	29
1.2.2. Koncept duše jako základní „motiv“ náboženství.....	31
1.3. <i>Obraz světa</i> , jazyk, mýtus: obecná pojednání.....	40
1.3.1. Parametry obrazu světa.....	40
2. Primární systémy a <i>obraz světa</i>	50
2.1. Tarahumarština.....	51
2.1.1. Číselné systémy.....	52
2.1.2. Fonetika.....	54
2.1.3. Morfologie.....	56
2.1.3.1. Afixy /prefixy a sufixy/.....	57
2.1.3.2. Slovní druhy.....	58
2.1.3.2.1. Osobní zájmena.....	58
2.1.3.2.2. Posesivní zájmena.....	66
2.1.3.2.3. Sloveso existence „být“.....	66

2.1.3.2.4. Pojmenování prostoru.....	67
2.1.3.2.5. Toponyma.....	71
2.1.3.2.6. Pojmenování času.....	76
2.1.4. Syntax.....	77
2.1.4.1. Skutečný a neskutečný svět.....	78
2.1.4.1.1. Prominence jako časo-prostor.....	80
2.2. Tarahumarské mýty.....	82
Mýtus o stvoření (M1).....	82
Mýtus o Slunci (M2).....	82
Mytičtí lidé Cocoyome (M3).....	82
Ztráta předků (M4).....	83
2.2.1. Časo-prostor v tarahumarských mýtech.....	84
2.2.2. Kauzalita v tarahumarských mýtech.....	86
3. Druhotné systémy a <i>obraz světa</i>	87
3.1. Příbuzenská terminologie jako příklad druhotného systému	88
3.1.1. Rámec generačního rastru.....	90
3.1.2. Konkrétní termíny: kognátní příbuzní.....	91
3.1.3. Konkrétní termíny: afinní příbuzní.....	94
3.1.4. Generační umístění.....	96
3.1.5. Prostor a čas v příbuzenské terminologii.....	99
3.1.6. Kauzalita v příbuzenské terminologii.....	102
Závěr.....	106
Bibliografie.....	112

Předmluva

Disertační práce nazvaná *Tarahuarský obraz světa* je pokusem naznačit a případně objasnit vztah jazyka a kultury. Práce vychází z mytického uspořádání přirozeného světa Tarahumarů žijících v Severozápadní oblasti Mexika, z popisu a analýzy některých jazykových rysů a hledání těchto jazykových rysů v kultuře. Dlouhodobý zájem o Tarahumary mne vedly k několika otázkám: jaké je postavení mýtu v *obrazu světa* – je-li nějaké; jaký je vztah tarahumarštiny a tarahumarské kultury?; je možné vyústění dvou „složek“ jedné kultury jako je jazykový a mytický systém v to, co antropologie přijímá jako *obraz světa*; zobrazuje mýtus a jazyk nějakým způsobem uspořádání jejich přirozeného světa, jejich myšlení; vypovídá mýtu o kulturním zrodu a jak, a i když je tato otázka složitá díky evropským kulturním vlivům, přesto se pokoušíme ptát po původu kultury, tarahumarské kultury v mýtu; jakou roli hraje mýtus a jakou jazyk v *obrazu světa*. V zásadě se stále ptám po vztazích jazyka, mýtu a kulturních rysů, jaká je míra dosahu vztahu jazyka a kultury: hrají důležitou úlohu, jsou marginální, ale do jisté míry existují, nebo nelze hovořit o komponování obrazu světa na základě vztahu jazykových a kulturních rysů, ba co více, nelze hovořit o *obrazu světa* vůbec.

Na jedné straně vycházím ze studia pramenů zaměřených na hledání jazykových a kulturních souvislostí v obecné i konkrétní rovině, na straně druhé pro ověřování dat a také jako prvotní impulz z terénního výzkumu u *Tarahumarů*. Důležitou se stala v obecné rovině literatura související s hledáním kontur *obrazu světa*, a svoji prvotní inspiraci v německé filosofii u Immanuela Kanta doplňuji antropologickými vizemi osobností, jako byli Michael Kearney, William L. Merrill, nebo B. L. Whorf, ale snad v první řadě německý filosof Ernst Cassirer, který mě uchvátil svou vizí zakódování kultury ve vývojových stupních jazyka. Klíčovými se stávají ti (lze například jmenovat Robert Redfield a Wilhelm von Humboldt), kteří mne utvrdili v myšlence, že hledání vztahů mezi jazykovými a kulturními prvky, které by utvářely *obraz světa* Tarahumarů je možný, ať již plně, nebo do dnešních dnů zachované jisté zbytky počáteční struktury universa v jazyce, přičemž je důležité vycházet z nejstarších dochovaných písemných dokumentů /gramatika Thomase Guadalaxary z roku 1683 nebo slovník Josepha Neumanna z roku 1783/ jako materiál

pojednávající o kultuře doby kontaktu /bohužel ranější práce neexistují, neboť do příchodu Evropanů neznají Tarahumarové písmo/. Při porovnávání získaných informací z primárních pramenů se jeví důležité použít některé současné prameny antropologické. Důležitá se zdá také ověřování během přímo v dané kultuře. K tomu posloužil vlastní terénní výzkum /zvláště pobyty v letech 2000 a 2005/. Vybrány jsou pouze ty kulturní prvky, které se zdají souviset v rámci *obrazu světa* jako je prvotní strukturace universa, strukturace kulturního a geografického prostředí chapané jako přirozené prostředí indiánů, což přináší mýty o původu Tarahumarů, neboť právě ty vypovídají o prvotní strukturaci prostoru a času /nebo snad času a prostoru/ a prvotní kauzalitě a důležitou otázkou je, zda takto utvořená strukturace setrvává v kultuře dodnes.

Vše by takto mohlo být konečné a jistě by došlo k dostatečným závěrům, avšak v jazyce i kultuře prvotní strukturace postupují ještě dalšími, druhotnými systémy jako je příbuzenská terminologie, toponyma, koncept duše jako součást náboženství, jazykové vyjádření pravdivosti a původu sdělované informace, multiplicitní vyjádření bytí, konotace a záměny slov zdánlivě odlišného významu, „urputné“ používání některých morfémů, výrazný výskyt sufixu označujícího místo výskytu, číselný systém. A tak hledání *obrazu světa* nesestává z pouhého vztahu *jazyk – mýtus*. Jako druhotné komponenty se vnucují již zmíněné systémy prvků. Jinými slovy to, co hledáme v mýtech, zvláště v mýtech pojednávajících o stvoření je čas, prostor a kauzalita v primárně diferencovaném universu, jako výraz časového, prostorového a příčinného uspořádání. To, co hledáme v příbuzenské terminologii a v jejím systému je primární nebo sekundární aplikace časoprostorové projekce uspořádání. Sekundárně můžeme hledat podobnosti a odlišnosti a podobnosti sémantické, aplikované v mýtech a příbuzenské terminologii, či v morfémech těchto termínů. „Pouhá“ komponentová analýza jak mýtů, tak příbuzenské terminologie poukazuje na jednotlivé prvky, které lze brát v úvahu jako komponenty *obrazu světa* Tarahumarů. Byl to právě B. L. Whorf, jeho článkem „An American Indian Model of the Universe“ (Whorf 1956 : 57-64), který naznačuje nutnost určení primární prostorovosti a časovosti universa, v našem případě tarahumarského, určení ve smyslu „vystavění“ universa, nikoli universa v dimenzích našeho,

západního vidění, jak říká B. L. Whorf, ale universa jaký „vymodeluje“ tarahumarské myšlení, universa pozorovaného a popisovaného mýty, tedy to, co oni sami produkují jako legendy – mýty, co oni sami vyprávějí o stvoření jejich vlastního prostředí a vzniku jejich vlastní kultury: „Mýtus o stvoření“, „Mýtus o Slunci“, „Mýtičtí lidé Cocoyome“, Ztráta předků“. Právě společně s tím je pro nás nutná i existence termínů, tarahumarských příbuzenských termínů ve vztahu s termíny popisujícími světové strany, podobně jako číselný systém a některé radikální události vtělených v mýtech. V prvních dvou mýtech dominuje časovost, i když prostorová orientace není zanedbatelná, druhé dva mýty pak doplňují *obraz světa* o vztah subjekt-prostoru, subjekt-objekt-prostor. Pojednávají o dvou „součástech světa“: jsou to mýty spojené se vznikem dané kultury, se stvořením, /*Mýtus o Stvoření, Mýtus o Slunci*/ zároveň pojednávají, nebo lépe hledají afinitu k současným Tarahumarům. Problematické se zdá být samotné označení mýtus – legenda. Autor slovníku, ve kterém jsem našla mýty, hovoří o legendách, Stith Thompson, autor snad nejlepších sběrů ústní lidové slovesnosti indiánů Severní Ameriky hovoří o „tales“, tedy o pohádkách a „stories“ - o vyprávění (Thompson 1966 : ix), podobně John Bierhorst hovoří o legendách a mýtech (Bierhorst 1984 : x), a Dundes nazve indiánskou slovesnost prostě narací (Dundes 1978 : 25), objevuje se také spojení *folk-lore*. V souvislosti s výkladem pojmů je možné východisko v rámci evropského kontextu, přičemž by bylo možné označit vyprávěnky za mýty, neboť odpovídají tomu, co slovník vyznačí jako mýtus: *...Fabulovaný útvar vypovídající o historii bohů, vzniku a povaze světa, člověka i o jiných přírodních a sociálních reáliích. Svou stavbou představuje složitý celek, obsahující vedle prvků sakrálních i zárodky pozdějších věd, filozofie, etiky, umění, práva a ideologie v užším smyslu slova; je tak příznačný pro kulturu s ještě nedostatečnou diferenciací společenského vědomí. Základní funkcí mýtu je zprostředkovat sociálně závazný výklad světa uvnitř dané kultury, vytvořit v ní model chování pro různé oblasti lidské aktivity (práce, výživa, právo, sex, vědění, válka atd.) a tak zaručit stabilitu kultury, která mýtus produkuje. Mýtus má i značnou poznávací hodnotu, je shrnutím (ale i výběrem) zkušeností dané kultury, vždy nějakým způsobem odráží střetání poznávajícího subjektu s na něm nezávislými přírodními a společenskými*

silami, současně však představuje poznání ne jako proces, ale jako stav, jako soubor dosažených a kanonizovaných poznatků, a v tomto smyslu brzdí poznávací procesy, které by hrozily celistvost jeho výkladu světa narušit. Úsilím po universálnosti tak mýtus nepřipouští jiné nezávislé výklady světa jako stejně platné. Historickým vývojem proto jednotlivé mýty často různého původu splývaly ve větší celky – mytologie, v nichž se vzájemně přizpůsobovaly témuž organizačnímu řádu... (Vašín 1984 : 241).

Práce sestává ze dvou částí: z části teoretické, pojednávající o *obrazu světa*, o komponentech jazykových i kulturních, o teoretickém vztahu subjekt-prostor, subjekt-subjekt-prostor. V části „praktické“ nalezne čtenář konkrétní kulturní a jazykové rysy, které ve větší míře hledají vzájemný vztah. Celé počínání uvádí tarahumarské mýty pojednávající o zrodu kultury, chápající se jako jakési otevření, zrod tarahumarského světa. Neopominuli jsme ani na zcela „banální“ kulturně-geografické souvislosti. Banální proto, že je čtenář do jisté míry nalezne i na internetu, i přesto si neodpustím přiblížení jejich kulturně geografického a jazykového prostředí, jejich dialektickou členitostí nalezené v době kontaktu. Cílem je nalézt soudobý *obraz světa* Tarahumarů, jestli něco takového existuje, hledat míru obrazu světa a do jaké míry je *obraz světa* zakomponován v tarahumaštině. Jde o vidění, nahlížení a strukturaci svého vlastního přirozeného prostředí Tarahumarů a zakódování strukturace přirozeného prostředí v jazyku. Do jaké míry se v jazyku uchovaly rysy nesoucí prvky strukturace přirozeného prostředí.

Axiomem práce je zakódování exponentů *obrazu světa* v prvotních a druhotných systémech, přičemž za prvotní systémy lze považovat pouze ty systémy, jež můžeme označit jako přirozené prostředí, zatímco druhotné systémy bychom mohli označit kulturní konstrukty a jako exponenety chápeme určování prostoru, času a roli subjektu v něm. V konkrétní rovině to znamená, že *obraz světa* je-li zakódován do prvotního systému jazyka a mýtu je připomínán zakódováním v druhotném systému, jako je příbuzenství. Práce je tak cestou, která by měla dospět k potvrzení či popření axiomu.

Úvod

1.1. Dnešní Tarahumarové

Tarahumarové žijí, a v minulosti žili, v dnešním mexickém státě Chihuahua. Počet dosahuje 60 000 mluvčích tvořících komunity o velikosti od několika desítek až po přibližně 2 000 Tarahumarů různých puebel, značný počet jich žije také na okraji hlavního města státu. Přibližně polovina Tarahumarů je bilingvních, druhá polovina populace, zvláště ženy a předškolní děti hovoří je tarahumarštinou. Školní výuka probíhá ve španělštině. Od konce minulého století se do škol zavádí výuka v tarahumarštině, nejen pro revitalizaci jazyka, ale také pro lepší porozumění výuky, především v nižších ročnících¹. Území, kde žijí Tarahumarové se rozkládá od severního okraje hlavního města Chihuahua podél západního a jihozápadního okraje až k jihu a rozkládá se prakticky na západ až jihozápad. Na opačných okrajích sdílejí puebla s jinými indiánskými skupinami. Etnicky pestrý je zvláště sever, kde sdílejí Tarahumarové puebla s Tepehuany, Pimy, Varohií. Část Tarahumarů žije také v mexickém státě Sonora, ale počet je oproti chihuahuaským Tarahumarům zanedbatelný. Z kulturně-geografického pohledu je území součástí Jihovýchodního kulturního areálu, ovšem novější klasifikace Mesoameriky klasifikují toto území jako součást širší Mesoameriky.

1.1.1. Problematika Severozápadní oblasti Mexika

Skutečnost, že se v Severozápadní oblasti Mexika objevují jazyky, které jsou příbuzné jazykům v Mesoamerice, jako je *nahuatl*, kulturně-geografickou klasifikaci této oblasti komplikuje, nehledě na to, že se objevují současně s kulturními prvky, které vedly v minulosti ke klasifikacím

¹ Dle sdělení informatorky, učitelky ve škole v pueble Tomochic v severozápadní části mexického státu Chihuahua během mého výzkumu v březnu 2000; dnes pomezí čtyř indiánských kultur: *Tarahumarů*, *Pimů Bajo*, *Varohiů* a *Tepehuanů*.

jako Jihozápadní kulturní areál. Je otázkou do jaké míry má Severozápadní oblast Mexika blízko k Jihozápadnímu kulturnímu areálu a do jaké míry je přiřaditelná k Mesoamerice, nebo chápána jako samostatný kulturně-geografický celek. K poslednímu tvrzení nemá dostatečné množství, jestli vůbec nějaké, svých vlastních klasifikačních kulturních elementů. A k tvrzení, že je součástí Mesoameriky, může být námitka, že opět není dostatečná sounáležitá kulturní vybavenosti. Pozbývá vysokých kultur, urbánních mesoamerických center s mohutnými sakrálními stavbami, složitým panteonem, s písmem, jazykově se přeci jen blíží střední oblasti Mexika, přesněji, jazyku *náhuatl* a stopově se objevující i některé kulturní rysy, jako je vigesimální početní systém, či existence zemědělství, které se podobá svým závlahovým systémem mesoamerickým kulturám, snad pod vlivem obchodních cest předklasických a klasických kultur Mesoameriky, které sem zanesli olméčtí a později i mayští obchodníci směřující do anasazijské kultury a do kultur předpueblanských. Obchod přináší také kaučuk a s ním spojené různé kulturní rysy, jako je používání kaučukového míče k míčovým hrám, a na Severozápadě Mexika dostávají také podobu soutěživých mužstev, na rozdíl od centra Mesoameriky, běží s míčem do cíle až několik desítek kilometrů mužstvo čtyř mužů z jedné komunity puebel, rancherií nebo etnických komunit. Velká část subsistenčního systému Severozápadní oblasti závisí na lovu a sběru. První misionáři zaznamenávají indiány jako zemědělce sezónních migrací doplňované rybolovem, lovem drobné zvěře a sběrem plodin s absencí závlahového systému, tolik rozšířeného v Mesoamerice na jihovýchod a na sever u Anasazijů. Svoji každodennost žijí v *rancheriích* (viz také Kehoe 1982 : 75-90), což byly vesnické komunity založené na příbuzenské organizaci podobné mesoamerickému calpulli, na rozdíl od něj nejsou patrilineární, ale ambilineární, což se podobá inidánům Jihozápadního kulturního areálu (Kroeber 1935 : 265). Nikoli celou měrou se Jihovýchodní areál dotýká sporného území Severozápadu Mexika, je to pouze jeho jižní sektor. Prakticky se jedná o indiánské skupiny hovořící aztéckými jazyky: *Opatové*, *Cahitové*, *Jovové* /skupiny dnes vymřelé/ *Pima Bajové* žijí příliš severně vysoko, než aby ji bylo možné považovat za přímý vliv/, zatímco vzájemné vlivy doplňují *Pima Papago*, a skupiny *tepehuanske*, zvláště *Severní Tepehuan* a *Pima-*

Tepehuanské kolonie, což jsou *Tepehuanci*, žijící uvnitř území *Pimů*. Druhým vlivem jsou nájezdy *apačských* a *komančských* skupin /*hohokaská* jazyková rodina/, jejichž vliv byl zaznamenán ještě v době španělské *conquisty* v sedmnáctém století. Ze západního okraje Jihozápadního areálu kulturně zasahují také *Yumové*, podotkněme, že podobnost *yumaské* distinkce relativního věku sourozenců rodičů v příbuzenské terminologii nacházíme také u tarahumarské příbuzenské terminologie, ale i u *Pimů*, *Pápagů* a u *Tepehuánců* (Spier 1925 : 85). Lze také dospět k závěru, že participující zástupci yuto-aztécké jazykové rodiny /*tarahumarština*, *coraština*, *tepehuanština*, *pimaština*, *varohíština* resp. jazyky afilované do severní části její jižní větve, požívající v Mesoamerice „domovská práva“, nacházejí se v oblasti z dob migrací v klasickém a především v poklasickém období/, což vede k myšlence koexistence této části Mexika s Mesoamerickým areálem. Nejednoznačná situace může naznačovat splynutí s vymezováním horní, severozápadní hranice Mesoameriky. Paul Kirchhoff, který Mesoameriku vymezil jako první v roce 1943, vidí severozápadní hranici Mesoameriky historicky proměnnou: jiná hranice je v předklasickém, jiná je v klasickém a jiná v poklasickém období (Kirchhoff 1943 : 92). V devadesátých letech dvacátého století dochází někteří mesoamerikanisté k závěru, že vzhledem k jazykovým afiliacím a některým kulturním rysům Severozápadní oblast Mexika je možné, klasifikovat tuto oblast jako součást Mesoameriky. Vidí ji jako Mesoameriku z širšího pohledu, a její severozápadní hranice je totožná s politicko-správní hranicí USA a Mexika.

1.1.2. *Tarahumarové v kulturně-geografickém prostředí*

Název *Tarahumara* vychází z jezuitského označení země, kterou si nárokovali *Tarahumarové* jako svou vlastní a Španělé ji nazývají také variantou *Tarahumarská země*, ovšem označení *tarahumarské misie* je již označení misijně správních oblastí, jejichž jména se odvíjejí od

nativních názvů místních, mnohdy pomíjených, často v kombinaci s nově vytvořenými názvy misí, jako výtvar jezuitských misionářů, kopírující především jména katolických svatých. Josef Neumann, český jezuitský misionář, v roce svého příchodu do Nové Biskaje, jmenuje první centra evropských misionářů Santa Bárbara a San Juan, avšak první misie se sídlem biskupa Nové Biskaje vznikla v Parralu v roce 1607, jako centrum misí s „katolickou správou“ kulturně diversifikované oblasti. Kromě *Tarahumarů* nachází značné množství malý i větších indiánských skupin. Západní hranice *Tarahumarskho území* obývali *Tubaré, Temorité, Huité, Guasaparé, Chinipové* a *Varohíové*, na severu žijí *Conchové*, jejichž zem se rozkládala od Río Grande del Norte, kde jejich území sahalo až k Valle de Santa Bárbara, se sousedy *Tepehuany*, po východní straně *Tarahumarského území* y sestupovalo *conchské* území k jihu po Río Concho až k velkým bažinám ležícím mezi Sierra Madre Occidental a oblastí dnešního města Chihuahua. Západní hranice území *Conchů* byly v 17. století na Río Concho, uloženy blízko puebel Boquillas, San Francisco de Concho, které bylo jejich nejdůležitějším centrem, od něj byla osada *Conchů*, ale sousední centrum Santa Isabel, jež považována za *tarahumarskou* osadu, kde žili společně s *Conchy* jako sousedy a spojence, jimž náleželo území až k severovýchodnímu okraji *Tarahumarského území* včetně osady Santiago Babonoyoba. *Conchům* patřila tři puebla: hlavní okrsky San Buenaventura a Namiquipa a staré rancherío ležící severozápadně od Laguna de Busillos, v blízkosti hranic s *Tarahumarským územím* a pueblem San Diego Monte. Důsledkem rozepřím mezi *Tarahumary* a *Conchy* v Valle Namiquipa koncem 17. století dochází roku 1697 k osídlení původně *tarahmarské* osady Loreto *Conchy* (Hodge 1907 : 63-64).

Jižní cíp *Tarahumary* s přilehlým jihovýchodem sousedí s *Tepehuány*, jejichž území, táhnoucí se od Sierra Mezquital dále jihozápadně k Parralu, nalézají jezuité především v dnešním státě Durango. Žijí na východních svazích Sierra Madre Occidental /také etnonymum *Tepehuan* vychází z jejich způsobu života: slovo *tepe-huan* je odvozeno z nahuatlu; volný předklad slova je „lidé hor, horalé, horský národ“; slovo tvoří dvě části: *tepetl* znamená v nahuatlu kopec, hora, a *huan* - lidé/. Společně s *Nebomy* žijí Tarahumarové v jejich vlastní osadě Tutuaca, dotýkající se

severní hranice *Tarahumary*. A i když bylo domovinou *Nebomů* území dnešního státu *Durango*, rozšířili se do jižních oblastí státu Chihuahua, na severovýchod dnešních států Sinaloa a Jalisco, zvláště jeho severovýchod, na sever státu Zacatecas a na jihozápad státu Coahuila. Ze svých skalnatých ranchů pořádají před příchodem Evropanů nájezdy na *Tarahumary* a sousední *Acaxe*.

Na protějším cípu, který je etnický a jazykový mnohem diferencovanější než jeho protějšek, na severní hranice *Tarahumarského území*, od kterého se *conchské* území rozkládá, dokládají dobové prameny (Hodge 1907 : 65-66) kontaktní hranici navazující na multietnické pueblo *Yepomera* s *Tarahumary*, *Temosachi*, *Nehuevachi* a *Sirupy* a sousedními horskými indiány *Jovy* a *Pimy Bajy*. Hranice táhnoucí se opačným směrem podél západu až k samotnému jih, na kterém žili *Opatové* s centry především na území dnešního státu Sonora. Právě *Opaty* jsou malá rančeria *Jovů* žijících v roklích kolem Río Yaqui (tok později přejmenován na Río Aros) v době příchodu jezuitů pohlcena. V roce 1690 popisuje Neumann v této oblasti spiknutí indiánů ...*mezi nimi i několik Conchů nad jiné loupeživých...napadli v dubnu 1690...Yepomerskou misii v nejsevernější části Tarahumary...která se skládá ze čtyř vesnic Yepómera, Temosachi, Nahuevachi a Sirupy...kde v jejich sousedství sídlí horský kmen Jovové...* (Roedl 1972 : 65). V případě jazykových, či dialektických podobností se misijní záznamy liší: někteří vidí *jovaštinu* odlišitelnou od *opatštiny* a jazyk *eudeve*, jak nastiňuje Hodge (Hodge 1907 : 68), jiní, ze kterých čerpá Thomas (Thomas 1911 : 69) dodává ještě odlišení od *opatštiny*, avšak měla se podobat jazyku *eudeve*. *Jovaština* byla, mimo jiné také vedle *eudeve* považována za jeden z dialektů *opatštiny*, již se mluvilo v jihovýchodní části území *Opatů*, jehož jihovýchodní okraj sousedil s *Tarahumary* a na jihu s *Pimy Bajy*. Vlastní osada *Jovů* Santo Tomas je však jezuiti také popisována jako multietnická. Misijní záznamy, týkající se jazyků však na druhé straně uvádějí *jovaštinu* za dialekt odlišný od *opatštiny* i od jazyka *eudeve*.

A v 17. století se území *Jovů* (také uváděni jako skupina *Ova*) rozkládá především na březích toku Río Papigochic, jejich rozšíření východním směrem je od míst nazvaných Sahuaripa

k Xiripa nebo Sirupy (dnes pueblo Sirupy) a dále směrem k osadě Mátachic na Río Papigochic, odtud po řece na sever k osadě Temósachic a zpět k západu, dotýkající se nejsevernější část území *Tarahumarů*. Kromě *tarahumarštiny* se v osadách mluvilo také *jovaštinou* (Thomas 1911 : 70), zvláště ve vzniklých misiích Tosonachic a Yepachic, které byly na *tarahumarském* území považovány za dialekticky západní, sousedící s územím indiánů *Pima Bajo*. Z Neumannova (Roedel 1972 : 71) popisování povstání je patrné, že území kolem Río Papigochi bylo v době jeho působení zahrnuto do tarhumarské provincie s příměsí indiánů Jovů: *...neboť vyslal několik spřátelených indiánů do údolí Sírupy, aby prozkoumal i s okolními až k pomezí Jovů, ...kde byl objeven samotnými Jovy...nedlouho potom bylo zajato více než dvacet Pimů a několik Jovů a osm rodin Tarahumarů...* (Roedel 1972 : 72). A z pozdějších Neumannových záznamů vyplývá, že *Jovové* asimilací s *Eudevyy-Opaty* jsou kulturně i jazykové podřízeni *Opatům* a v oblasti severní, Hory Cajurichi, kolem osady Teséchi (dnešní pueblo Tosonachi) žijí ve vesnicích tři národy: *Tarahumarové*, *Pimové*, *Jovové*, a kolem osad Mátachic a Yapómera, původně *tarahumarské*, sousedí *Pimové*, *Tarahumarové*, *Jovové* a *Janové* (Roedel : 1972 : 72-75). Avšak hlavní domovinou *Pimů* byla jižní Arizona, žije zde divize označovaná jako *Pima Alto* s podskupinou *Pima Pápago*, ale její jižní divize *Pima Bajo*, zahrnující podskupinu *Nebome /Nevome/* sahala až k severním hranicím *Tarahumarské země*, společně s *Tepehuanskými* koloniemi rozestými mezi *Pimy Bajy* (Hodge 1911 : 76), tvořící součást severozápadní hranice *Tarahumary*, s hlavním pueblem Tutuaca. Jestliže se etnická a jazyková situace severozápadní hranici diferencuje, neboť pomezí sdílejí *Tarahumarové* s *Pimy Bajy*, *Nebomy* a s *Tepehuanskými koloniemi*, jejichž jazyk byl považován za odlišný od samotné *tepehuanštiny*, tvořící jih *tarahumarštiny*, pak samotný západ *Tarahumary* je nepřehlednou etnickou a jazykovou směsí.

Podle Sauerse (Sauers 1933 : 78) bylo území západu po toku Río Yaqui a Río Sonora a roklích toku Río Ures rozdělena do tří skupin: Varohíské, Nebomeské a Tarahumarské, avšak koncem 17. století byla osídlena osada Tutuaca *Tepehuany*, *Pimy* a *Tarahumary*, a v jižním směru také *Guasapary* a *Yhioy* (prameny uvádějí další název *Hio*) a vzhledem k osídlení *Pimy* osadu

Bamoa ležící na toku Río Sonaloa, s pravděpodobně odlišným jazykem nebo dialektem, získávají její obyvatelé jméno *Pima Bamoa*. Jako izolovaná skupina odlišená dialekticky od *Pimů* (Sauers 1933 : 82). Etnicky a jazykové/dialekticky pestrý západ zahrnoval populace *Nedomů*, *Tarahumarů* a *Tepehuanů* (Hodge 1907 : 85), Neuman je mnohem pestřejší a společně s velkými skupinami zmiňuje populace *Xhínipů /Chinipa/*, *Tenoru a Tubar*, *Temoris*, *Huite*, *Varohío* a *Guasapar*, Všechny žijící především v Tutuackých horách, zahrnující velkou škálu osad a puebel, mezi nimi i Cocomórachi či Guadalupe y Calvo, jen *nebomských* vesnic bylo kolem devadesáti, mezi nimi například osady nazvané Teséchi, Tutuaca, Yapachic. Yapachic, Maicoba. Moris, mnohdy odvozeny od názvů populací (Sauers 1935 : 82-84, Hodge 1907 : 85, Roedl 1972 : 86-87). Etnickou a jazykovou pestrost z velké části asimilovanou dotvářejí další indiánské skupiny a jazyky západu *Coripas*, *Hoisuave* a *Ashaque*, a jazyk *Huite*, *Baciroa*, *Conicari*, *Mayoahi* a *Tepahu*.

Snad vlivem asimilace zaznamenala poslední dekáda 17. století pohyb západní hranice více k jihu až k jihozápadu, na straně jedné, na straně druhé ubývání hranice od východu až severovýchodu a *Tarahumara* tímto ztrácí některá území v západní oblasti, jako byly osady *Pimů Bajů*, *Varohiů*. Pravděpodobně exogamními sňatky mezi jednotlivými etniky získává území s osadami *Chínipů*, *Guasaparů*, *Tenorů*, *Huitů* a *Tubarů*. V 18. století se tedy hranice od Tutuacy rozšiřuje natolik, že se dotýká Sonorské provincie (Roedl 1972 : 98) a stává se pomezím dvou provincií Tarahumarské a Sonorské, jihem sousedí téměř s provincií Sinaloa s jazykově i kulturně podobnými *Cahitům /Cahota/*, ale rozhraní severu a severovýchodu ztrácí (Sauers 1935 : 89-90). *Huité* byli považováni snad za podskupinou *Cáhitů*, a v polovině 17. Století žilo ještě šest „zhrocení“ na jihu Tarhaumary, z nichž *Coripas*, *Hoisuave* a *Ashaque*, a jazyk *huite* byl od nich zcela odlišný, skupiny *Baciroa*, *Conicari*, *Mayoahi* a *Tepahu* byly postupně pohlceny jazykem *mayo*, kromě *huitštiny* nebyly od sebe odlišeny jazykově. Všechny se zdají být sonorskou větví. V lokalitě Yacarome žili též lidé jako *Huité*, kteří byli etnicky podřízeni *Cáhotům*, i když název byl pravděpodobně jejich vlastní (Hodge 1907 : 98). Příbuznost *tubarština* je mnohem komplikovanější: Sauers (Sauers 1935 : 98) ji uvádí jako variantu *cahitštiny*, Hodge (Hodge 1910 :

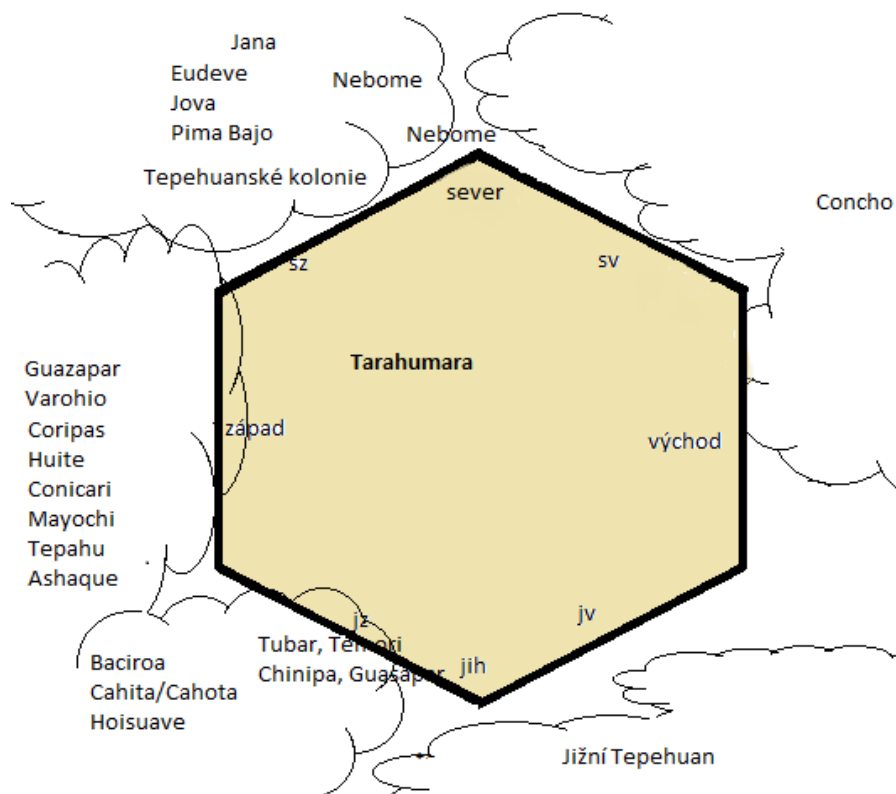
999) ji považuje za *pimaský* dialekt, každopádně s odlišným geografickým umístěním. Dnes je její jazyková afiliace, díky nedostatečným záznamům, nedohledatelné. Nicméně, ještě počátkem 20. Století žijí *Tubaré* v osadách kolem San André, a jsou považováni za dialekt úzce vzhánnutelný k *guasaparštině*. V posledních letech koloniálního období byly tak zřejmě *Guasaparé* a *Tenoré* považováni za *Tarahumary*.

Při jihozápadní hranici se v 18. století rozpadá etnická a kulturní diversita, neboť *Tarahumarům* jazykové i kulturně příbuzní horalé *Varohíové* pohlcují částečně *Guasapary*, *Tubary*, *Tenory* a *Ihiy*, ale společně také *Chinipy*, zvláště kolem toků Río Fuerte a Río Urique, Río Chínipa. *Cahitové* se částečně stávají součástí *Tarahumarů*, částečně vymírají, (Sauers 1935 : 92). Pravděpodobnou asimilací jsou opět exogamní sňatky, uzavírané mezi jednotlivými indiánskými skupinami, vzhledem k jazykové i geografické blízkosti mohlo docházet k průchodu od jednoho etnika ke druhému, a za identický jazyk s *varohíštinou* jsou později považovány jazyky, jimiž mluvili menší skupiny, jako byly *Hopara*, *Cosora*, *Tzayeu*, *Tepoze*, *Baciové* a již zmínění *Guasaparé* a *Chínipové*, jejichž jazyková blízkost, přesto, že je zmiňovaná nebyla nikdy prokázána. Thomas uvádí, že část indiánů žila na Santa Inés de Chínipa, jež leží pouhých 25 leguyí východně od San André de Conicari na hlavním toku Río Fuerte, nebo případ osady Guadalupe, ležící v blízkosti Río Barodios (*Varohíos*), což byl zřejmě jazyk tohoto puebla a Santa Inés (*Chínipa*) je tak *Varohío* a je udáván jako „*Taura*“, tedy *Tarahumara*, poněkud odlišný v gramatice... (Thomas 1911 : 93). Nalezené pueblo *Chínipa* v teritoriu *Varohío* je tak možno zahrnout pod *Varohío* jako hovořící týmž jazykem. *Chínipaština* byla zmiňována jako dialekt *tarhumarského* jazyka, kterým se mluvilo v *Dolní Tarahumaře* (Thomas 1911 : 94). *Tarahumarština* se tak nacházela v horní části *chínipaského* území. I když k jazyku dodává Sauers, ...že *Španělé* měli k pohybu mezi *Chíbipa* tlumočníky kmene *Ocorochi*, kteří byli schopni hovořit volně s *Chínipy*. Není však prokázáno, že *Ocoromi* a *Chínipa* hovořili týmž jazykem. *Ocoromi* byli pokládáni za blízké příbuzné *Cáhota*. *Varohío* byli považováni vedle *Seri* za nejprimitivnější. *Chínipa* je pohlcena *misiemi Sinaloy*.

V začátku 17. století žila Varohío manželská „seskupení“ v Tarahumaře, a překrývali i jejich jazyk...
(Sauers 1935 : 95).

1.1.3. Dialektická členitost

Tarahumarština je klasifikován jako *uto-aztécký*. Téměř všechny, nebo všechny klasifikace, které *tarahumarštinu* zahrnují do klasifikace, nepochybují o její afiliaci v rámci této jazykové rodiny. Poněkud se různí její užší klasifikace. Ranné klasifikace ji řadí mezi jazyky skupiny *cahita*, Kroeber řadí *tarahumarštinu* do *šošonských* jazyků. Pro současnou americkou lingvistku Mary Tait, opírající se o Wikka R. Millera (Tait 1994 : 11) je *tarahumarština* klasicky součástí *jižní větve*, které součinně s *numickou*, *tubatulabalskou*, *takickou* a *hopiskou* tvoří celek uto-aztécké jazykové rodiny a hlavními rozlišujícími rysy jsou verbální zakončení věty tzv. finální verbum, a druho-
poziční užívání pomocných sloves. Poslední vlastnost ovšem *tarahumarštině* chybí, podobně jako *hopištině* (Tait 1994 : 11).



Obrázek č. 4: Schéma etnické a jazykové diversity okolí *Tarahumarého území*.

Tarahumarština, klasifikována také Kaufmanem patří do sonorské divize *uto-aztécké* jazykové rodiny, resp. její jižní větve, a přesněji do subdivize *taracahita*, jež zahrnuje tři další subsubdivize: *tarahumara* s vlastní *tarahumarštinou* a jazyk *varohío* (*náhorní varohío*, *nížinné varohío*); subdivizi *opata* a *cahita* (Kaufman 1994 : 91). Jazyky *tepehuanské* a *pimaské* náleží do divize *tepima* nebo také nazývané *pimic* společně s jazyky *pimaština* (*pima-pápago* a *nevome*), jazyky *dolní pimaština*, *severní* a *jižní tepehuanština*, dnes žijí na pomezí mexických států Sonora a Chihuahua (srovněj také Campbell 1979 : 134).

Jazyky sousedící s *tarhumarštinou* jako byl jazyk *eudeve*, jež je znám pouze z koloniálního období, dnes vymřelý, jazyky *jova* (*joba*, také *ova*) jsou afiliovány do *opatské* subdivize (Campbell 1979 : 134). Podobně se mají s klasifikací další, mnohdy vymřelé jazyky jako byla subdivize *sonorských* jazyků zvaná *tubar*, jazyk *zoe*, *guasapar*, který dle Wikka Millera z roku 1983 je

součástí *guasaparského* komplexu, se samotnou *guasaparštinou* a jazykem *temori* a *chínipa*. Dva poslední jazyky byly pravděpodobně větví *varohíštiny* dnes jsou dnes součástí dialektického vybavení *tarhumarštiny*.

Území, jazyk, vlivy okolních indiánských skupin, ať již jako jazyky, nebo dialekty, ať již jako součást přímá, asimilovaná, nebo jako sousedské vlivy okolních indiánských skupin jsou dnes součástí *tarahumarštiny*. Dialekticky poměrně komplikovaný jazyk pohltil ať jako celé jazyky/dialekt, jejich části, nebo se jen jazykové dotkly v průběhu století přibližně dvacet osm jazyků či dialektů: *chínipa, concho, tubar, nebome, opata, jova, jana, eudeve, pima, tepehuan, seri, huite, varohío, temori, guasapar, hopara, cosopa, tzayeu, tepoze, baciroa, coripas, hoisuave, ashaque, conicari, macoyahi, tepahu, ocoráni, cáhita*. V některých případech se mohlo jednat o klanová jména, ale identifikovat rozdíl nebyli misionáři schopni, a tak jazyková příbuznost kolísá: *varohíštinu* misionáři jednou zahrnou jako podskupinu *chínipaštiny* /dialekt nebo jazyk???,/ a *guasaparštinu* označí jako příbuzný jazyk, mezi údajnými etnickými skupinami, snad s jazyky identických názvů *hopora* a *cosora baciroa* existovala údajně pokrevní příbuznost s *Chínipy*. Thomas nachází v pramenech souvislosti *varohískou* a *tarahumarskou* kulturou v názvu puebla v oblasti skupiny *Varohío „Taura“*, pravděpodobně znamenající Tarahumara, který misionáři vidí jako odlišný v gramatice (Thomas 1911 : 93). Pueblo zvané *Chínipa* v teritoriu *Varohiů* s obyvateli hovořícími tímž jazykem. *Chínipa* je zmiňována jako dialekt *tarahumarštiny*, kterou se hovořilo v Dolní Tarahumaře, a naopak, *tarahumarštinou* se hovořilo v horní části *chínipaského* území. *Guasaparštinou* se hovořilo v hraniční oblast Tarahumary společně s jazykem *temori*, jejichž vztah však není doložený, a misionáři jej nebyli schopni přiřadit k žádnému z místních jazyků. Poměrně složitou afiliaci viděli misionáři u *tubarštiny*, kterou řadí do jazykového komplexu *cáhita*, jindy jako samostatnou pimaskou indiánskou skupinu. Zmatek je o to větší, že členové *tubarské* kultury – a to potvrzuje také Sauers na základě studia dobových misionářských pramenů - uzavíraly manželství s jazykově blízkými *Guasapary* a *Varohií*. Pouze jazyky kolem Río Fuerte byl odlišné, i když se jednalo o příbuzné, a dle dalšího pramene zmiňovaného Sauersem mohla být *tubarština*

součástí série *opata-chínipa-ocoroni*. Zcela odlišný osud líčí u jazyka *huité*, kterému nenacházejí zpříznění, podobně jako jsou zcela odlišné jazyky *baciroa*, *canicari*, *mayoachi*, *tepehuy*, později zcela pohlceni jazykem *mayo*. Poměrně složitou afiliaci viděli misionáři právě u *tubarštiny*, kterou viděli jako variantu *tarahumarštiny*.

Formálně zahrnuje tarahumarština dialekty *varohuio* (dnes mnohými klasifikován jako jazyk), *guazapar*, *tubar* a *tutuaca* (v 16. a snad ještě v 17. století samostatné skupiny). Na západě doznává tarahumarština vlivu skupinou dialektů jazyka *yaqui*, sever je charakteristický vlivem *pimaských* jazyků, především jazyky *eudeve*, *jova* (vymřelé) a *pima bajo*. Ještě v koloniálním období žijící jazyky splynuly s *tarahumarštinou* a z celé „jazykové kopulace“ vznikl tzv. horní dialekt *tarahumarštiny*. Tak zvaný horní dialekt byl nazýván *chínipa*, i když se původně jednalo o jazyk malého národa splynuvšího s *Tarahumary*. Klasifikace naznačující i značnou členitost *tarahumarštiny* uvnitř vlastního území. K nejméně frekventovaněji uváděným *pachero*, dialekt charakteristický pro střední oblast; podle je tato část oblasti charakteristická také dialektem *samachigue*. Současné statistické práce (Burgess [n. d.], Coalla [n. d.]) naznačují dvě zóny dialektické, koexistující se dvěma zónami geografickými: *Tarahumara Alta* (Horní Tarahumara) a *Tarahumara Baja* (Dolní Tarahumara); a dále připouští existenci tří transičních oblastí – severozápadní s dialektickými variantami kolem puebla *San Luis de Majinachi*; středo západní s variantami *hormigueros*; středo-jih s variantami *buhuechi* a *tecochi*. Území je tak členěno do pěti dialektických oblastí: 1. Tarahumara Alta, 2. Tarahumara Baja, 3. dialektická oblast kolem puebla *San Luis de Majinach*, 4. středo západní oblast s dialektem *hormigueros*, 5. Středo-jihní oblast s dialekty *buhuechi* a *tecochi*.

1.2. Mytologie a náboženství

Snad největší podobnosti tarahumarské kultury a kultur mesoamerických nacházíme v mýtech a náboženství. Snad jako důsledek migrací nahuaských skupin ze severu do střední oblasti Mexika, nebo vliv dominantní poklasické aztécké kultury za severozápadní hranici klasicky vymezené Mesoameriky.

1.2.1. Mytologický kontext Mesoamerika

Indiánské myšlení nezná psanou – snad žádnou – historii. I když může čtenář namítnout: co třeba pocorstesiánská historie, doba conquisty, kolonialismus. Do jisté míry bude mít pravdu, ale pouze do jisté míry, neboť to, co má čtenář na mysli, komponuje jakousi historii indiánů, ale nemá nic společného s historií vycházející z nativního myšlení, není systematicky psaná historie nativní Ameriky. Indiánskou historií je spíše mýtus, legenda, vyprávění, které „uvězní“ realitu a ve kterém je svět zaplněn různými druhy subjektů – lidskými i ne-lidskými. Většina legend a mýtů různých indiánů Mesoameriky se pokouší objasnit stvoření světa a tvoření kultury až k té době, kterou můžeme označit za současnost. Tarahumarské mýty se nápadně podobají svými rysy mýtům mesoamerickým s jednoznačným opakováním vzniku a zániku světů, s opětovným obydlováním a ničením subjektů světa obývajících Lewis Spence, čerpaje z mixtéckého rukopisu použil ve své knize *The Myths of Mexico and Peru* Garciovu myšlenku zmiňující původ indiánů: *...před každými roky nebo dny leží svět ve tmě...* (Spence 1913 : 88) - obvyklá situace téměř u všech indiánských příběhů o stvoření - *...zázemím je zde bláto, rozkládající se primárně na vodní hladině...* (Spence 1913 : 95). Jiný mixtécký mýtus o stvoření vypráví *...o zemi rozkvetlé z prvních vod v den nazvaný Jelen-Bůh, který přijímá jméno Puma-Had, společně s půvabnou bohyní nazvanou Jelen-Bohyně přijímající jméno Jaguár-Had...* obě bytosti mají podobu a jejich znalost magie a šamanských technik *...vzvedne vysoký útes nad hladinu vody, na jehož vrcholu položí mředěnou sekyrku a o jejíž hranu se zastaví nebesa...* (Spence 1913 : 95).

Dualitu, téměř banální prvek ztvrdzuje v mesoamerické mytologie nahuaský mýtus, ve kterém za stvoření zodpovídá bisexuální bytost pojmenovaná *Ometecutli-Omeciuatl* (Pán a Paní Duality), ze které se zrodí počátek světa, kde *Tonacatecutli* je Pán Našeho Těla a *Tonacaciuatl* je Paní Našeho Těla. Mužský princip stvoření *Tonacatecutli*, nebo také princip světa-pokolení je často identifikován se Sluncem, bohem-ohněm, kosmický princip v kontrastu k ženskému atributu, k zemi, tedy principu ženské personifikace počátku v postavě, nebo „půlpostavě“ vzhledem k dualitě jako celku - *Tonacaciuatl*. Kosmos-nebe a vše, co nebe produkuje jako je déšť oplodňující zemi, kde je nebe život-dávající mužský symbol – semeno, snášející se v podobě deště na zemi (ženský symbol), která je jím sycena, aby plodila obilí: analogie vegetačního růstu s původem lidstva. Tradiční mesoamerická duální bytost zároveň oplodňuje a je oplodňována. Podobně se vypráví o postavě jednoho stvořitele v zapotéckém mýtu o stvoření. *Coazaana*, jehož spojují se Sluncem jako mužským stvořitelem veškerého tempa, s paralelní ženskou částí duality „prastvořitelkou“ /zapotécký slovník Juana Córdoby/. Mužský prvek je spojován s božstvem *Huichaana* a zodpovídá za stvoření lidí a ryb, a ženská část v podobě elementu „vody“ zodpovídá za zrození (Spence 1913 : 96).

Tarahumarové žijí za okrajem tradičně konstruovaného Mesoamerického areálu, jejich mýty pojednávající o stvoření světa do jisté míry odpovídají svou strukturou i obsahem kontextu mesoamerických mýtů a legend. Obnova, nebo lépe, „nasedání“ světů na sebe se přímo vztahují k mýtu o stvoření světa, podobají se toltécko-aztéckému mýtu nazvanému nejčastěji „Páté Slunce“, v němž existují čtyři Slunce-Světy, každý z nich je zničen přírodní katastrofou, teprve páté Slunce-Svět je světem, který žijeme, tedy Svět Aztécký. Vývoj světa podle Tarahumarů rovněž existuje v několika Sluncích-Světech oddělených katastrofami. Je ničen jeden svět po druhém zemskými hady (*gawi nokerure*) a velkými jiskrami ohně (*waru naichinake*). Podobně jako toltécko-aztécký mýtus, pojednává také tarahumarská varianta o čtyřech odlišných Sluncích-Světech existujících před naším, současným světem. Stvoření jako takové, tedy „prostorové“ stvoření světa je v mýtech Tarahumarů dovršeno. Tarahumarská varianta začíná a počítá s tím, že prakticky

všechny součásti, důležité součásti světa existují, ba dokonce mají své vlastnosti, které se v různých Světech proměňují, až dospívají k současné podobě.

Poslední mýtus, který se může nějakým způsobem vypovídat o časové, prostorové a kauzální situaci v kultuře Tarahumarů, je uveden v Bierhorstově knize *The Mythology of Mexico and Central America* a nazývá se *Ztráta předků* (Bierhorst 2002 : 80-82). V mesoamerické mytologii jsou často „pra-rasami“ giganti, trpaslíci, příliš chytří, nebo příliš ďábelští, nebo naopak zcela nedokonalí, aby se uchovali až do současného světa. Někdy jsou řízeni podsvětím, a jejich moc může být pocíťována dosud. Co do počtu se hovoří – podobně jako u Světů - o dvou, třech i čtyřech předchozích rasách, zničených zcela odlišnými způsoby. Nejčastěji je to záplava, horké slunce, útok jaguárů. Tarahumarský mýtus *Ztráta předků* zahrnuje prvky křesťanské, i při absenci jednoho zachránce. Opačnou situaci líčí mixtécký mýtus vyprávějící o záplavě, zvláště jeho moderní varianta z Oaxacy, z období 16. Století, ve kterém je zachráncem člověk. Mýtus přibližuje hrdinnou postavu *Noa* zachraňujícího na své arše svět bytostí. V některých variantách je *Noe* transformován do psa, který přežije a ze kterého se nakonec stává žena, se kterou se *Noe* ožení, aby „vyrobil“ novou rasu lidí (Bierhorst 2002 : 82). Dualita *Noe-pes-žena* v podstatě stojící u zrodu kultury tedy setrvává i po silném vlivu křesťanství – *Noe* je zároveň hrdinným zachráncem i ženou. Žena se rodí z muže prostřednictvím psa. Nápadná nativní transformace, s nápadným křesťanským zrozením ženy z muže, pro zmírnění křesťanského vlivu je prostředníkem pes. V postavě starce se objevuje šaman předpovídající zkázu světa, zároveň s jeho obnovou. Ta bude zapříčiněna novým cedrovým stromem, novou kánoí s víkem, a za nutnosti tabuizace ohně a lovu ryb. Neuposlechnutí tabu trestá proměnou v opici – vřešťana a mužovy děti v krkavce. Země je zničena záplavou. Když voda ustoupí a objeví se opět země, žijí na ní noví lidé (Bierhorst 2002 : 82). Jiný mýtus, tentokrát z provincie Guaynín /stále mixtécký kulturní okruh ze státu Oaxaca/ nazvaný „Semena lidí“ zaznamenaný misionářem na počátku 16. století přináší verzi o současné rase, která vyrostla ze semen rostlin božstva. Jedna verze říká, že ...*semena jsou vyloučená z těla božstva samotného. Zničení tohoto světa zapříčiní voda. Záplavu přinese rozzlobenost nejvyššího božstva Nyncomala,*

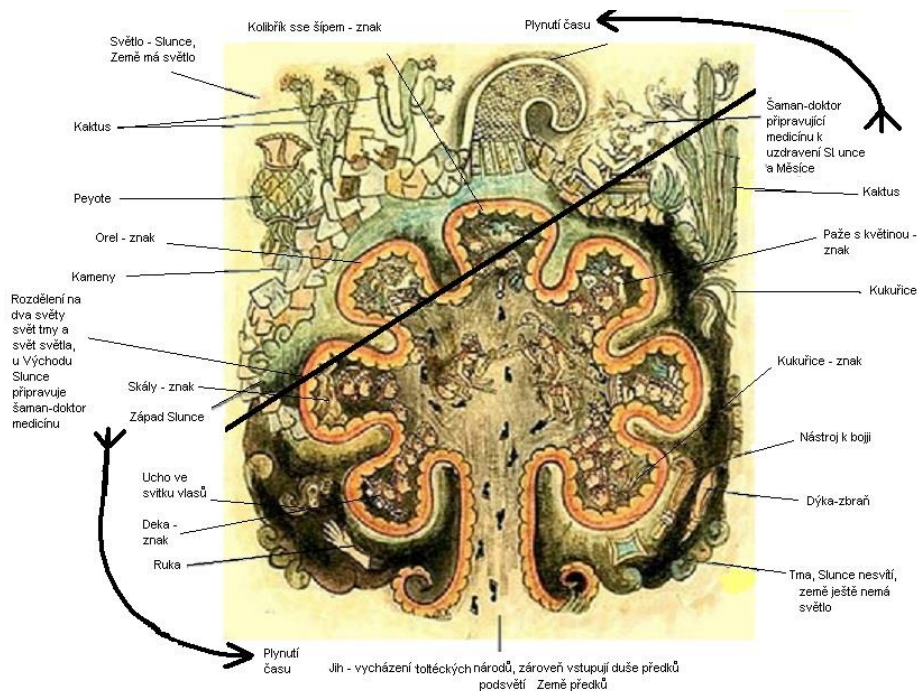
který utopí celou provincii, ale bůh Nubu zadrží semeno člověka /muže/, kterého vyhnal během snů a zaseje je a z něho se zrodí muži a ženy a z části semene, které bylo zkažené také opice... (Birhosrt 2002 : 84). Přibližně takto znějí základní momenty modelu pojednávající o vzniku různých mesoamerických „národů“. Nápadná dualita nutná pro nebo při jejich vzniku je žena/muž, v níž muž souvisí s nebem a žena se zemí. Duality protichůdné zkáza/zrod, člověk/zvíře, člověk/nečlověk, člověk/božstvo, zánik/vznik, nahoře/dole, lidství/božskost spojuje transformace člověk-zvíře, zvíře-člověk, člověk-zvíře-člověk, člověk-zvíře-člověk-nečlověk, opakované začátky související s cykličností, prostorová mnohost, kosmická topografie. Jakoby dualita a transformace naznačovaly jistou restauraci duší, nutnou k přežití kultury.

V aztéckém mýtu zapsaném v Oaxace v roce 1528 neznámým misionářem lidé vycházejí z místa nazvaného *Colhuacan* (Místo předků), v centrální oblasti je takové místo pojmenováno *Chicomoztoc*, „Místo sedmi jeskyní“. Zobrazení stop v obou směrech, dovnitř i ven, v ústí otevřené jeskyně naznačuje smrt a narození lidí, cyklický čas kultury, zobrazený v Toltecko-Chichimecké historii. Svět je rozdělen do sedmi jeskyní - světů, které můžeme označit za urbánní v podobě *barios* – *calpulli*, začnou vycházet v určitý den, který je stanoven na první den prvního roku. Jsou oblečeni, mají kabáty, sandále, šípy a luky, jedí hady, králíky, jeleny, živí se také sběrem rostlin. *Chicomoztoc* jako místo cyklického počátku, prostor diferencovaný /viz *calpulli* – otevřena jedna jeskyně pro možný vstup a výstup/. A i když číslovka sedm /sedm jeskyní/ odpovídá evropské tradici, svou strukturou se blíží indiánskému charakteru mýtu. Synkrese je pochopitelná, neboť mýtus o toltecko-chichimeckém původu vzniká až v 16. století jako součást tzv. Toltécko-Chichimecké historie některým z písařů či, troufnu si říci, některým z misionářských „historiků“ žijícím v době conquisty a jako pocortesiánský kodex napsaný kolem roku 1550 (Kirchhoff 1953 : 108) jej pojal synkreticky. Jeskyně lze rozdělit na dvě skupiny, podle toho, kdo je obývá, neboť klany v nich znázorněné patří do dvou časových období: klany předhispánského s jednou jeskyní, ve které je již nežijící klan a klany doby conquisty.

Chicomoztoc je jméno mytického místa původu lidí Aztéků-Mexiků, Tepaneků, Acolhuů a dalších nahuasky mluvících skupin Mexického údolí, důležitého regionu Mesoameriky zvláště postklasického období. Mytické předhispánské místo původu kultur v Mexickém údolí bylo uznáno za jedno z nejranějších a nejeminentnějších sídel v údolí. *Culhuacan* „Místo předků“ je v klasickém nahuatlu jeho pojmenování a místo bylo považováno za prestižní místo Aztéků, kteří sami sebe nazývali také „Culhua-Mexica“. V aztéckých kodexech existuje symbol nebo piktograf reprezentující toponymum *Culhuacan* znamenající přibližně „chatrč“ nebo „jeskyní kopec“ (hra s toponymem: *col* v nahuatlu znamená „spirálovitá chatrč“ ze staré doby, tak by název bylo možné přeložit jako „Starobylá spirálová chatrč“). Kirchhoff se pokusil identifikovat specifickou geografickou lokalitou *Chicomoztoc*, ležící přibližně mezi 60-180 mil od dnešního hlavního města, v severovýchodní oblasti ve Mexickém údolí u dnešního města *San Isidro Culhuacan* (Kirchhoff 1953 : 245).

1.2.1. Prostor, čas, a kauzalita v toltécké-chichimecké historii

Toltécko-Chichimécká historie, znázorněna místem zvaném *Chicomoztoc*, odpovídá svým tvarem kruhu v cyklickém pojetí času i prostoru; kauzalitu zastupuje zobrazení šamana. Je to právě šaman a jeho počínání, které je příčinou vzniku světla-dne. Svět nazvaný *Chicomoztoc* zahrnuje tři světy, tři prostory, tři časové úseky, přičemž dva světy: tmavý prostor-svět znázorněný jako noc a podsvětí jako svět nadpřirozený, symbolický; světlý prostor-svět odpovídající dni a realitě; do obou prostorů-světů je včleněn prostor-svět třetí podpovrchový, mající podobné vlastnosti světelnosti-temnoty jako světy horní. Symbolicky uložené myšlenky, že se jedná o klanové symboly: 1. svět noční, symbolický a tmavý (prostor i čas), 2. svět osvětlený, denní, reálný (prostor i čas) a 3. svět vnitřní, podsvětí (prostor i čas). Podobně jako naznačují stopy cyklickou migraci duší, cyklicky proměnný prostor i čas naznačuje proměnu dne s vrcholným bodem toponyma místa s mušlí a noci s nejnižší položeným bodem na vrcholu noci, s půlnocí, spojenou s jihem a otevřenou migrační jeskyní.



Obrázek č. 5: Grafická úprava jeskyně Chicomoztoc, obrázek použit z Kirchhoff, Paul 1976 *Historia tolteca-chichimeca*, Mexico : CISINAH . Komentářem, grafickou úpravou opatřila autorka.

Obrázek dostupný online: http://en.wikipedia.org/wiki/File:ToltecaChichimeca_Chicomostoc.jpg.

Předělem mezi tmavým a osvětleným světem je místo šamana, který připravuje medicínu, aby snad „uzdravil“ Slunce, aby mohlo opět začít svítit, Konání šamana je příčinou světelnost Slunce a situace naznačuje východ slunce. Tmavý svět (prostor) „obydlen“ kaktusem, kukuřicí, nástroji, kultovní dýkou, zrcadlem; rukou, uchem se svítkem vlasů, počátkem kamenů se nacházejí v levé dolní části; dva světy jsou vedeny po obvodu podsvětí, znázorněného pomyslnou kružnicí světů Chicomoztoc, z pravé horní části klesá tmavý svět prostor od šamana k dolní otevřené jeskyni, až po okruhu stoupá do levé části, kde jej ukončují kameny vstupujícími do povrchu. Denní, osvětlený svět (prostor i čas) se rozvíjí za zády šamana, uprostřed s mušlí symbolizující toponymum pro *Culhuacatepec*, až k levé straně; za mušlí v levé části končí kameny-skály; kaktus, pravděpodobně peyote s květem a vodou vyvěrající z něj na počátku vystupujících kamenů-skal.

Vnitřní svět (prostor i čas) zahrnuje sedm jeskyní, osmou otevřenou pro vstup zpřístupňující ostatních sedm jeskyní, uprostřed se dvěma postavami Chichimeců, levá sedící je podle Kirchhoffa *Moquíuix*, napravo stojící se klanovým znakem odpovídá správci *Coatzinovi*.

Uspořádání jeskyní zleva: 1. první jeskyně zahrnuje skupinu hlav lidu *Malpantlaca* a příkrývku; 2. druhá jeskyně zahrnuje skupinu hlav lidu Texcalteca se svým vládcem Tecpatzin a skály; 3. třetí jeskyně zahrnuje hlavy lidu Quauhtinchantlaca se svým vládcem Teuhctlecozauhqui a orla; 4. čtvrtá jeskyně zahrnuje hlavy lidu Totomiuaque se svým vládcem Aquiauatl, a hlavu kolibříka se šípem; 5. pátá jeskyně zahrnuje hlavy lidu Acolchichimeca se svým vládcem Tzontecómatl s paží a rostlinou; 6. šestá jeskyně zahrnuje hlavy lidu Tzauhcteca; 7. sedmá jeskyně zahrnuje hlavy lidu Zacateca; 8. otevřená jeskyně – vchod pro staré duše, východ pro nové duše. Vně jeskyní nacházíme atributy Toltéků a Chichiméků a jejich klanové /rodové znaky/: atributy Toltéky *lyxióuatla* jsou ucho se svítkem vlasů, ruka, atributy Toltéckého vládce Quetzalteuécaca je kultovní nástroj-dýka, instrument- nástroj; indiánský kyj. Šaman (*zaquanmiztli* – *miztli* znamená v klasickém nahuatlu „horský lev“ /puma/, jméno, používané pro pojmenování dítěte v určitém věku, před iniciačním vstupem do kategorie rozlišující jedince podle pohlaví na chlapce a dívku; s výrazem pro šamana souvisí také výraz *Acolmiztli*, jenž je jméno božstva podsvětí ve volném překladu „Žáda pumy“, v klasickém nahuatlu nacházíme ještě výraz *Zaquanantotol* s volným překladem „Pták s bohatým žlutým peřím“). Čísla, která řídí svět toltécko-chichimecké historii, obsahují číslo čtyři, ve vyobrazení existují čtyři vládci, bytosti se rozdělují se na dvě skupiny; důležitá čísla jsou čtyři a dva, a čtyři jsou kmeny kolem *Cholallanu*, a jedenkrát se zmiňuje o skupině osmi *calpulli*, /klanech-barrios/. Rodové znaky jsou čtyři: kolibřík, orel, kameny (skály), paže s rostlinou.

Lze také velice dobře nahlédnout členění časo-prostoru Chicomoztoc na světové strany společně s časovou orientací, a umístění jednotlivých jeskyní právě v orientaci světových stran. Sever znázorněn toponymem, vrchol dne – poledne, je místem vrcholu dne,

nejsvětelnější/nejeminentněji místo kružnice, proti němuž se nachází *jih* s otevřenou jeskyní, jinými slovy, jestliže existuje nějaký pohyb, nějaký život, jestliže existuje putování duší, pak je to právě na jihu, které je místem časově vrcholného bodu noci, nejtemnější časový bod noc, při kterém se střídá život se smrtí, transformace života a smrti. Snad nadčasovým místem je *východ*, místo sídla a práce/činnosti šamana, místo předělu světla a temnoty, změny času nočního v čas denní, objevení se slunce se děje na východě, na pravé straně, proti pádu slunce na straně protější, jenž je místem kamenů, zabíhajících dovnitř země, místem, kam může vstoupit výhradně slunce, kde opravdu jedna jeskyně slunce pohltí, levá strana kružnice je *západ*.

1.2.3. Koncept duše jako základní „motiv“ náboženství

Náboženská synkrese je v Mesoamerice přímo založena na koncepci duší. Předkolumbovské kultury staví pyramidy zobrazující nadsvětí i podsvětí v patrech, jejich duše odcházejí do určitého patra podle svých životních „zásluh“. Na jedné straně stojí mytologie a nativní náboženství projevující se ještě dnes při fiestách – narození, smrt, na straně druhé jsou to projevy a víra křesťanská, koncept duše zdrženlivě zahrnuje jiné bytosti než lidské. Cílem zápisu jezuitského misionáře Matheuse Steffela nebylo pouhé přiblížení obrazu kultury Tarahumarů jako takového, jehož nositele „kontaktuje“ více než po sto padesáti letech evropského vlivu - první kontakt s Tarahumary učinili již Jezuité koncem 16. století, jako první zde působil Joan Font, který se přišel v letech 1603-04 (viz také Binková 1992 : 263) – jeho hlavním cílem byla interpretace pozorovaného či nepozorovaného v tehdejší indiánské kultuře, tedy otázka důvěryhodnosti a validity interpretace především nativního obrazu indiánské kultury jako celku. Avšak, jakou podobu měla tedy tarahumarská nativní kultura interpretovaná evropským knězem? Do jaké míry je jeho obraz vlastní, a do jaké míry odpovídá skutečným náboženským (i kulturním) představám indiánů se dnes ukazuje, kromě komparace s jinými historickými prameny, i analogicky se soudobými výzkumy z dané, konkrétní oblasti i oblastí přilehlých, či s teoretickým náhledem

například na náboženskou zkušenost. Tak je možné přiblížit jeho pozorovaný a interpretovaný náboženský model.

Rozdílné varianty dnešního synkretického náboženství Tarahumarů upřednostňují ve svém náboženském myšlení různé prvky, či jejich pojetí. Lidé, skupina nazývaná *Pagótame* – což je termín odvodní od slova *pagó*, *pagóma* a znamená podle Brambily křtít (Brambila 1980 : 576), *pagókiame* pak křest, se u Steffela nachází v podobě *pagóta* ve smyslu verba křtít, a *pauvolike* ve smyslu substantiva křest. Je však zajímavé, že první část posledního slova *pau-* je také součástí Steffelova výrazu pro onen svět – *pauguó*. V jejich víře tedy dominují a z názvu to také vyplývá, křesťanské prvky jako je křest, uctívání Boha všemohoucího. Tato skupina snad dnes výrazně disponuje výrazem pro Boha ve tvar *Tata riósi* (Brambila 1980 : 498, Kennedy 1996 : 142).¹ ovšem Steffel tarahumarskou variantu, která by odpovídala tomuto současnému ekvivalentu, neuvádí, naznačuje pouze ve výkladu německého slova *Gott* modifikovanou španělskou formu této osobnosti (Binková 1992 : 271).

Termíny užívané snad druhou skupinou *Gentiles*, což španělsky znamenají lidé, a v jejichž náboženských představách převažují předkřesťanské rysy (Kennedy 1996 : 140,141) vycházejí z příbuzenské terminologie. *Onorúame* tedy „jedinec, který je naším otcem“ (Kennedy 1996 : 139) je výraz pro Boha. Jeho základ tvoří kořen *onó*, který znamená F v příbuzenské terminologii. Ten má také svou manželku *lyérame* tedy „jedinec, který je naší matkou“ (Kennedy 1996 : 140, 141, Merrill 1988 : 77, 141). Steffel sice uvádí termín *nono* ve smyslu zploditel, ale také otec, ale výrazy implikující osobnost Boha se můžeme pouze domnívat v termínech *jumaguetsí gatíameke*, což znamená všudypřítomný, *jumametsígameke* – vševědoucí či *jumajumámeke* – všemocný. Existují však zde ještě dva výrazy. První je hispánský tvar znamenající zde děkování – *Diosiami*, druhý je výraz *nono*, který byl již zmiňován, je součástí novějšího výrazu pro Boha *Onorúame*, přičemž *ono-* znamená otec, *-rú-* je existenční infix a *-ame* je sufix formy, ale ve významu „ve jménu Boha“ uvádí Steffel ještě výraz *reguá* nebo *regueke* (Steffel 1791 : 332). Na druhém konci universa stojí

v podsvětí Ďábel, současně nazýván *Reré Batéame* (Kennedy 1996 : 141), ale neodpovídá Steffelově termínu pro satana *satagameke* či pro ďábla, čerta *altáruc* (Steffel 1791 : 332, 346).

Jistý kosmologický model pozorovaný dnes je jako celek založený na jistém nativním kosmologickém konceptu, do něhož byly křesťanské prvky inkorporovány. Podle Williama Merrilla se opírá o universum strukturované do tří hlavních, zřetelných úrovní s horní, nebeskou diferencovanou dále do sedmi pater, přičemž nejvyšší obývá Bůh. Dolní ďáblova úroveň je diferencovaná do dalších tří pater a uprostřed se nachází úroveň zemská s pozemským přítomným životem lidí. John G. Kennedy (Kennedy 1996 : 143) hovoří o „zrcadlovém efektu“ horní a dolní úrovně vůči zemské, tedy je-li na zemi noc, ostatní dvě úrovně zažívají den, spí-li pozemský jedinec, duše bytující ostatní dvě úrovně bdí, je-li na zemi léto, na horní a dolní úrovni je zima atd.

Potřeba uspořádat prostor kolem sebe sahá až k paleolitickým lovcům, kteří strukturovali vesmír nejprve ve vytčení centrálního bodu – zemi, vesnice, obřadního centra, kolem něhož rozprostřeli strany ve dvou směrech: jednou ve směru „nahoru-dolu“ podruhé ve směru horizontálním (Eliade 1995 : 17). Horní a dolní úrovně jsou obývány dušemi a jako jistý „koncept duše“ vycházející z povědomí posmrtného života vztahujícího se k člověku podobné tomu, co Eliade nazývá „mytickou sounáležitostí“ (Eliade 1995 : 71) mezi lovcem a jeho oběťmi jakožto jistý mytický rituál z něj vyplývající. Lov také rozhodl o diferenciaci společnosti podle pohlaví, v souvislosti se sexuálním dělením práce. Tylor v tomto směru hovoří o „světě duchů“ u náboženství „surových národů“, přičemž jej chápe jako jejich jistou filosofii, vnímající ji svými smysly, tedy jakousi „smyslovou filosofii“, k čemuž říká, že *...když jedinec spí a procitne ze sna, věří, že byl opravdu pryč aneb že jiní lidé k němu přišli...* (Tylor 1897 : 390). Oproti tělesné svázanosti se smrtí disponuje duše, podle Tylora, nesmrtelností, a jejím posmrtným putováním, posmrtným životem a následným převtělením se do jiné entity. „Divošský filosof“, jak jej Tylor označuje, vidí duši jako obláček, či dech. Model utváření světa je v Mesoamerice – podle různých badatelů, již od doby Kirchhoffa (Kirchhoff 1943 : 92-107) nepatří Tarahumarové do výčtu kultur

nukleární Mesoameriky (žijí za severní, resp. Severozápadní hranicí areálu), a pro svůj subsistenční systém, absencí chrámových sakrálních staveb, písma a kalendářních systémů jsou okrajovým etnikem Mesoameriky, se subsistencí sběru a pěstování plodin v zahrádkách, které jsou však sezóně měněny. V posledních letech je však toto území přičleňováno jako širší okruh Mesoamerického kulturního areálu – spjat s monumentální obřadní architekturou pyramid, paláců a hrobek a již v předklasickém období – takovým příkladem může být Cuicuilco z období 828-328 př. Kr., jako obřadní centrum s kruhovou platformou, či mayské pyramidy z klasického období, které měly devět horních pater, symbolizujících devět nebeských úrovní- se v těchto sakrálních prostorách konají rituální představení s rituálními tanci, s tanečníky oděnými jako bájná zvířata, na výraz posvátného vztahu mezi člověkem a zvířetem. Existovaly zde soukromé i veřejné obřady, i když se v tarahumarském náboženském myšlení i dnes vyskytují obřady s antropomorfními postavami, zmiňují se o nich odborníci spíše jako o projevech folklorních, a i když jezuita Josef Neumann hovoří v jednom ze svých dopisů (Neumann 1681 : 227) o pohřbení – zanechání zemřelého v jeho vlastním domě, a opuštění tohoto příbytku, Steffel pohřební rituály nijak zvláště nerozvádí pro hřích – *tfaní, tfaníjoliké* a pro pověru – *alli, arí, hallim, hari, zpověď – piguéliká, zpovídat, vyznávat – pigué, modlit se mamatsíki, ukázat nagueffa*. Je zajímavé, že výrazy pro zakopat, zahrabat – *tocó, tótuki* (zahrabat mě) mají podobný charakter jako výraz pohřbit – *tecá, tókuke*; výraz pro jeskyni, doupě, dutinu ve tvaru *teffo*. Identický význam pro ústa má i slovo *tschumíla*, který znamená jak ústa tak otvor (ústa může odcházet a přicházet duše během spánku a probuzení). Neumann ve své kronice naznačuje jistou „posvátnost“ jeskyně, při líčení útěku indiánů do jedné z nich, kde sídlí jejich předkové. Doklad o posvátnosti jeskyně nalzáme v Mesoamerice již v letech 7000-5000 př.Kr. v jeskyni Santa Marta Cave ve státě Chiapas, kde se našly zkameněl mušle, snad pohřební výbava, odkazují na život lovců a rybářů, či s podobnou tematikou nalezené malby v olméckém stylu v předklasickém období v jeskyni *Juxtlahuaco Cave* ve státě Guerrero.

*Prvním faktorem je vizuální představa duše, která odpovídá do jisté míry Tyllorovým i Eliadeho tvrzením. Je to nesmrtelná entita, s vnějšími projevy analogicky s Tyllorovým zbytněním duše. Jinými slovy to, co je schopno dechu, vůně, vypustit jakýsi obláček dýmu, je schopen jakéhosi „vzdušného“ projevu má duši. Steffel vidí duši jako život, odpovídá tomu i termín *halaguále* znamenající život i duše či slovo *haa*, a jeho deriváty pro označení živého ekvivalentem *haagámeke*, a *haágameke* pro již oživený. Také výraz pro činnost probudit se, nikoli vstát z mrtvých *haflaguáruje*. Soubor slov prakticky naznačuje souvislost život + duše. Vše co je živé má duši, sám Steffel hovoří takovéto analogii slov (Binková 1992 : 274). Podle Brambili (Brambila 1980 : 586) existuje dnes stejný výraz pro výraz žít ve smyslu přebývat *betérema*, či žít ve smyslu mít život *jákome nina*, a žít ve smyslu být *eyeraru*. Sémanticky v opozici jsou slova pro nepřítomnost duše-života: *mukiki* ve významu smrt, *mukilatámeke* smrtelný a *mukúku* ve smyslu zemřít, *mukúameke* neživý, bez života, ale také *cotschiné fini* znamenající usnout i skonat, což náleží také ke slovům pro spánek *cotichiti* a ospalý – *cotschiámeke*. Existuje zde i výraz pro vzbouření se smrti – *naloguá*, a pro výraz zabít, usmrtit *méa*.*

*Druhým faktorem je numerická diferencovanost podle pohlaví nositele: ženy se čtyřmi, zatímco muži s pouhými třemi a čtvrtá, ženská je duše lůna, dělohy, což je místem důležitým již v paleolitickém modelu náboženských představ. Diferenciace společnosti podle pohlaví interaktuje s diferenciací duší, založené na počtu největších duší, jež jedinec obvykle vlastní. Ženy vlastní čtyři největší duše, muži pouze tři. Čtvrtou duší navíc můžeme u žen přiřknout pohlavním orgánům - lůnu, které je považováno za důležité pro vznik nové bytosti. Termín pro ženské lůno v poněkud nepřesném překladu nacházíme již u Steffela: *Mutschi* znamená vagina, nelze hovořit o termínu místa určení na otázku kde, jak jsme viděli v u Brambily – („ve vagíně“), ale jako nominální označení. Zde je sufix *-chi* vedle termínu pro srdce *Sulatschi* - tentokrát u obou pohlaví chápáno stejně, také v podobě na srdci nebo v srdci. Duše je pravděpodobně soustředěna zde. Koncept duše se nachází v první etapě, kdy se zrození všech následných generací lidí chápe produkce sexuálního chování lidí. V matčině lůně se zrodí tělo poskytnutím nutných „součástek“*

dodaných rodiči, vniknutím mužova semene do menstruační krve ženy (za zmínku stojí termín *chi?wá*, znamenající jak mléko, tak semeno), kam Bůh vlastníma rukama umístí do koagulátu krve a semene jednu ze substancí duše. Lumholtz (Lumholtz 1894 : 299) pozoruje koncem 19. století počín plození u Tarahumarů, takovéto „tvoření lidské bytosti“ zaznamenal v příkládaném mužském spermatu, eakulovaném do nějakého kusu látky, přiloženého k vagíně v době ženiny menstruace. Tak slouží těla, podobně jako dům-domov člověku, i jako domy-domovy duše, nebo duší. Pak *riógachi*, Podobně jako termín pro kostru člověka, Tarahumary chápaného jako hlavní součást stavby lidského těla *ochí*, zahrnující také sufix *-chi*, (*rió*- člověk, *-ga*- posesivní morfém a disponující tímtež *-chi* nelze pak *riógachi*, jak naznačuje Burgess, vidět pouze jako lidské místo, zároveň významné v paralele s *ochí*, a naznačovat jeho funkci při vytváření eliadovsky pojatého Středu Světa duší-lidí. V rovině materiálové představuje *riógači* to, co v naší kultuře můžeme nazvat hospodářstvím: obytný dům, pole k pěstování plodin nutných k obživě, a dobytek. I termíny pro označení zdánlivě obecného geografického místa - jeskyně *resochí* disponuje sufixem *-chi*. Původní tarahumarská obydlí, především v horských oblastech byla, a dnes ještě mnohá, zejména přechodná, jsou právě v jeskyních. Dokladem jsou archeologické nálezy staveb obydlí v jeskyních nedaleko puebla Madera, nazvaného dnes *Cuarentas Casas*. Koexistenci stejného vztahu domova a těla pociťujeme i ve výkladu vztahu Boha a člověka, ale i člověka a domova: Bůh pečuje stejným způsobem o lidi jako oni pečují o své domovy. Výklad *resochí* může souviset i s výskytem duší, setrvávajících po smrti jedince v obydlí (i jeskyních) tato obydlí byla opouštěna, podobně jako tomu bylo u obydlí stavěných mimo ni. Josef Neumann, jiný tarahumarský misionář, ve svém dopise píše o zanechání zemřelého v obydlí, které opustili (Neumann 1678 : 277). Výrazy *resochí* a *riógachi*, nesoucí sufix *-chi*, mohou být interferenční v tom smyslu, že soustředěnost duší obydlující jistý prostor, vytváří řád diferencující chaos na „pravý svět“; tedy imago mundi zároveň s jistou intencí, vzájemně se odlišujících snad podle geografických podmínek. I Neumann dokládá jeskyni jako obydlí lidí, i duchů a démonů (Roedel 1972 : 28, 1994 : 123). Jinou interferenci, naznačující obydlí „pravého světa“, vypovídají slova *Banarachi* a *Carichi* výskyt více lidských

míst (Borges 1989 : 70); různost termínů je snad dialektická, ovšem může se jednat i o místa konstrukčně odlišných středisek.

Třetí faktor odpovídá životnosti a neživotnosti duší. Duše dělíme podle životnosti nositelů: lidské a jiné živé bytosti – zvířata, ale i rostliny – nesou odlišné duše, než jsou schopny svých projevů duší neživé entity jako je kámen či země, hlína, které ovšem také vlastní duše. *Faktor životnosti a neživotnosti entit:* Členění duší podle životnosti a neživotnosti nositelů duší na lidské bytosti a neživé entity je jedním ze základních faktorů konceptu duše. Lidské bytosti disponují dušemi, které jsou součástí pouze živých bytostí se schopností zemřít, neboť žili prostřednictvím svých duší. K nim se řadí i duše zvěře – pro místo zvěře existuje ve slovníku Steffela termín *Cerogatschi*, který je zároveň toponymem puebla, dnes ve tvaru *Cerogachi*, a rostlin. Např. pro místo rákosu termín *Boqueachi*, *Baqueachi*, disponují stejnými vnějšími projevy jako lidé, čímž je dýcháním; proto jsou jejich duše podobné těm lidským. Pro duši existují v jazyku dva termíny *ariwa* a *iwigá*, identicky znamenají duši i dech. Neživé entity, nemají žádné, nebo odlišné duše. Jejich život je chápán prostřednictvím „paralelních aspektů“, spočívajících na zvýraznění se neviditelných projevů, projevujících se jako viditelných ve formě aroma, par a kouře. Projevy jsou vedle duší, užívané jako výživa, poskytovaná Bohu. Během fiesty, uctívající zemřelého, Tarahumarové nabízejí potravu, předměty denního užití, suroviny, zbraně, pracovní nástroje aj. jako výživu, kterou Bůh přijímá v projevech „paralelních aspektů“. Steffel uvádí i v případě konání fiesty nebo pitky, což je velmi důležitá součást života společnosti, zvláště v souvislosti se sněním a cestováním duší - další výrazný rys v konceptu duše - termín zahrnující *-chi*, *Tehuerítschi* místo pitky, tedy místo, kam Bůh sestupuje, aby našel obživu nebo poskytl duši pro zrození nové živé bytosti.

Čtvrtým faktorem je putování. Cestu, putování duší u Tarahumarů mající základ opět v paleolitických náboženských představách, podobně jako ji chápe Tyllorův „divošský „filosof“ je cestování duše. Po opuštění těla zesnulého cestuje duše sedm let a během tohoto

období je uctívají a obdarovávají. Duše mohou znovu vstoupit do lidského těla nebo jiné entity právě v tomto sedmiletém období, ale nevstoupí-li během tohoto období, odlétají a již se nevrací.

Faktor cestování: Během spánku jedince duše z těla vystupují, aby se toulaly po zemi. Nestávají se jakousi pouhou substancí vzduchu ve smyslu neviditelného, duše Tarahumarů cestují jako bytosti s lidskou tváří, dýchající prostřednictvím země. Při probuzení se jedince však duše opět vstupují zpět do těla. Je zajímavé, že ve starém, prvním slovníku tarahumarštiny existuje poměrně důležitý výraz, zahrnující *-chi*, jež možno chápat v souvislosti s těmito aktivitami duše. Jeho sémantickou hodnotu Steffel multiplikuje – slovo *matschí* kromě svého původního významu označuje také pohyb ven, zevnitř, nahoru, sestoupit a vystoupit. Naznačuje tak pohyb duší při spánku a bdění. K cestování duší během spánku koexistují dvě teorie, odlišující se pouze v drobnostech, když odcházení duší z těla vnímají obě stejně v nominální hodnotě, jen modalitu odcházení modifikují. Snad nejdůležitější slovo, vypovídající o existenci duše a existenci vůbec, zahrnuje také nám známý sufix, *bitschí* existovat, být, naházet se v určité době, existovat v určité době a na určitém místě. Jinou lidskou činností, zahrnující *-chi*, označuje slovo *Tichitschí*, tedy sát, nasávat, jehož sémantika může vycházet primárně z výkladu sát, nasávat, umísťovat duši do „pravého světa“. *Cotschí* spánek, snění, jako stav jedince pro duše poměrně důležitý zahrnuje také *-chi* (-tschi), tedy ukrývat *Itschiná*, a slovo *Itschigua*, tedy vzít, odcizit také.

Poslední je faktor struktura. Klasifikace duší je další neoddělitelná součást konceptu duše. Sémantická odlišitelnost se zakládá na třech různých pohledech: první, paralelní ke stratifikaci společnosti, spočívá ve vztahu jedinců na základě společenských vrstev, jedinců patřících k vládnoucím úředníkům, jedincům participujícím aktivně na rituálech. Jejich duše jsou ve stejných třídách, jako jsou jejich těla ve stejných společenských vrstvách. Poněkud odlišná je situace u druhé a třetí třídy. Zde je faktorem ke strukturaci příbuzenský vztahu „těl“ jedinců. Vyplynávají ze vztahu sourozeneckého, nikoli rozlišitelného jejich pohlavím. Hlavní distinkcí je relativní věk. Starší sourozenci vlastní největší duše a jsou tak považováni za dospělé jedince. Malé duše, součásti těl mladších sourozenců, přebývají u osob považovaných za malé děti. Příbuzenská terminologie

reflektuje stratifikaci duší svých sourozenců. Termíny pro starší sourozence zahrnují sufix *-chi*: eB = *bachi* a eSi = *cochi*. Termíny mladších sourozenců tímto lokativem nedisponují. Podobná situace je u bratranců a sestřenic ega, vzhledem k fúzi termínů obou příbuzenských skupin. Poslední z nich se zakládá opět na příbuzenském vztahu, tentokrát dvou generací, rodič – potomek. Ani pro jednoho zúčastněného této skupiny ve vzájemném vztahu nemá tarahumarština uvedený, ani jiný lokativ. V generaci rodičů ega jej nalezneme v termínech starších sourozenců rodičů, resp. PeB, FeB = *richi* a MeB = *kurichi*, kteří podle všeho vlastní největší duše a jsou pro ego v nějakém ohledu důležité. Vzhledem ke konvergenci termínů kolaterálních příbuzných prvních generací se sufix *-chi* vyskytuje také u potomků starších sourozenců ega. Jiný případ je u termínu pro praotce ega, neboť zde se jedná o hispanismus, který přijal lokativ jako svou hlavní součásti a přijetím sufixu naplno adoptuje tarahumarština výpůjčku. I přesto může být termín označující FF významný právě přes jeho vlastnění největší duše, a tudíž také důležitý pro ego. Brambila v souvislosti s termínem pro FF zahrnuje *-chi*, aniž by užíval zmiňovaného hispanismu, FF je *ochi*, což jsme viděli jako termín pro kostru lidského těla, srovnatelného jako domov duše. I zde na základě reciprocity je termíny aplikovatelný na prasyna SoSo.

Tato jistá soustředěnost lokativů, převážně v mužské linii naznačuje, oproti tvrzení jiných, že se jedná o jasnou patrilinei, nebo alespoň se tak v minulosti jevila. Brala (Brala 1982 : 99-108) nezahrnuje do svého konceptu unilineárních společností tarahumarskou příbuzenskou terminologii; za pomoci klasifikace např. Romneye, Passina, nebo Bennetta lze hovořit o ambilineárním příbuzenském systému.

1.3. *Obraz světa, mýtus, jazyk: obecné pojednání*

Obraz světa bychom mohli velmi volně vidět jako výraz, snažící se o systematický způsob myšlení, jehož hlavním cílem je uchopit, popsat, normovat svět kolem sebe. Každá kultura normuje či koncipuje své prostředí, svůj přirozený svět, a prostřednictvím jistých systémů tento svůj přirozený svět, své přirozené prostředí utváří. Položíme-li však prostou otázku zda existuje *obraz světa*, zúčastněnému, například indiánu Navaho, odpoví, že nikoli /bude-li ovšem vědět co *obraz světa* je/, zeptáme-li se však Garyho Witherspoona, zda existuje *obraz světa*, pak jistě odpoví, že u Nahavů má svou jistou podobu. Pokouší se totiž v sedmdesátých letech jejich *obraz světa* objasnit (*The Central Concepts of Navaho World View*, Lisse 1975). *Obraz světa* je konstrukce těch, kteří studují nativní světy. Ptáme se po výkladu celého výrazu, inspirování Martinem Heideggerem také po výkladu každého z obou slov. Co je to „obraz“? Co je to „svět“? Co je „obraz světa“? Neztrácí separátně každé z obou slov na svém významu v celku?

1.3.1. *Parametry obrazu světa*

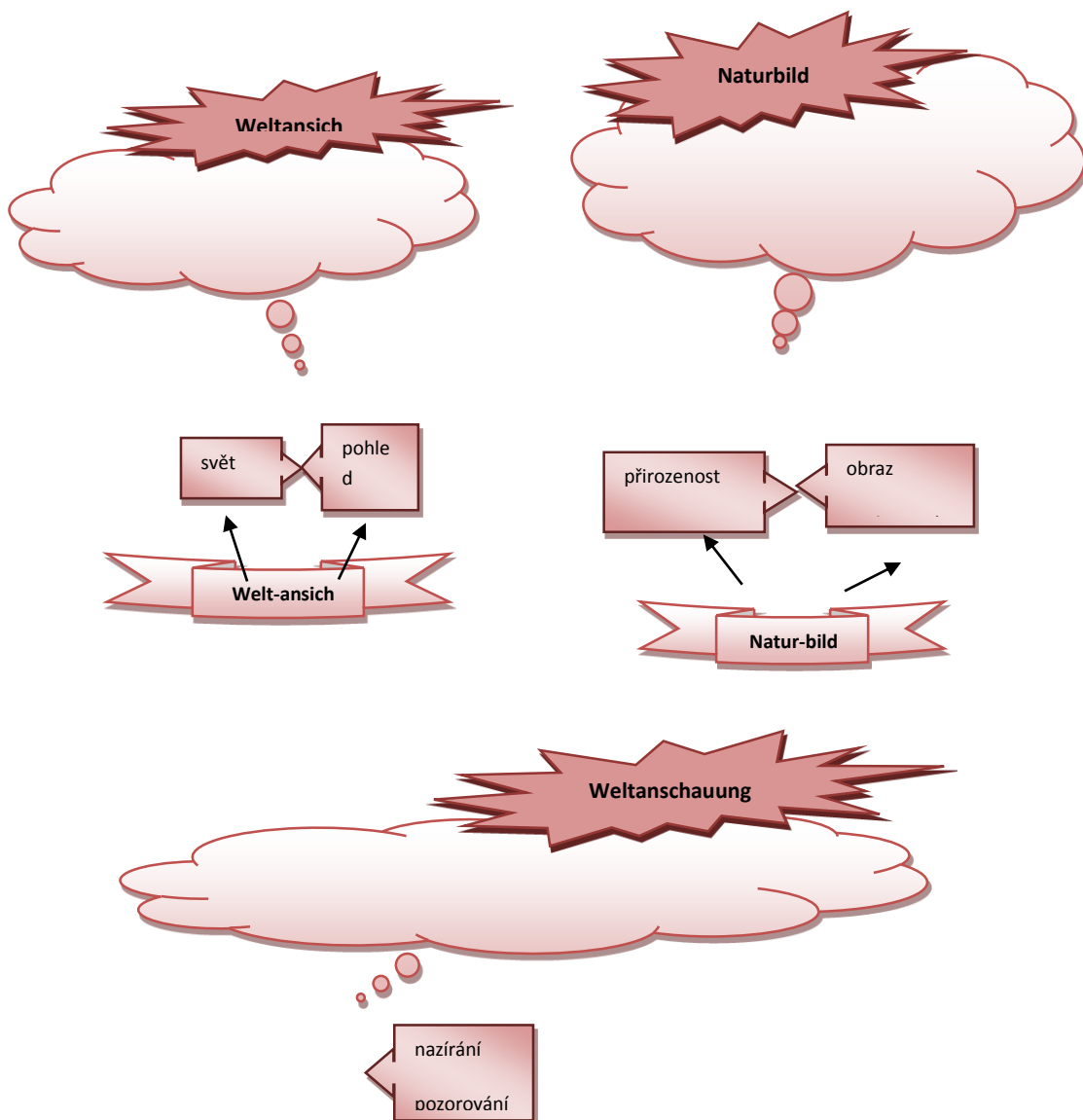
Je-li tedy obraz světa – světonázor/obraz světa jakýmsi nazíráním na svět, vnímáním a interpretací světa, ve kterém žije jedinec uprostřed své kultury, pak musíme v první řadě stanovit, co pod tímto pojmem v tak multilineární koncepci chápeme. Immanuel Kant prakticky položil základ dříve, než vyslovil tento termín, kde na samotný práh klade názor, že *poznání bez vnímání čili smyslového názoru není možné*. Ke smyslovému vnímání (k jeho rozčlenění) nutně dodává pojem *rozvažovací schopnosti* (Verstand) a tuto schopnost spojuje (ty schopnosti) se smyslovým vnímáním pomocí soudů a závěrů. Takový celek utváří podle Kanta *poznání*. Náplní poznání jsou pak smyslové vjemy (viz také Humboldt a Cassirer), podmíněné na jedné straně jako „vnější smysly“ (smyslové zkušenosti), možné pouze v prostoru a na straně druhé zkušenosti získané v čase, jako „vnitřní smysly“. Oba smysly, prostorový i časový, jsou receptivní, vnímají však působení věcí jako jevy čili fenomény, nikoli jako věci samy o sobě. Vícestupňová schémata jsou strukturující obecné pojmy týkající se vnímání, ale pocházející ze

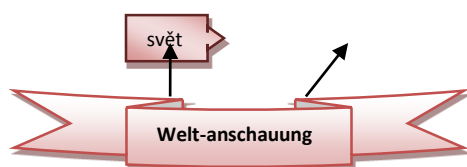
schopnosti rozvažovat/usuzovat/soudit. Jedinec tak vytváří pojmy podle jistých pravidel základních kategorií: v kategorii **kvantita** je usuzováno množství od jednotky po vše; v kategorii **kvalita** zohlední jedinec přítomnost v rozpětí skutečnost /jest/ přes omezení /jest s omezením/ až po negaci /není/; v kategorii **relace**, nebo-li **vztah** vytváří vzájemnost, jisté vzájemné působení/kauzalitu ve smyslu příčiny a následku, vzájemné působení; a konečně v poslední kategorii **modalita** usuzuje na základě dichotomie možnost versus nemožnost, existence versus neexistence a nutné versus nahodilé. Vedle těchto kategorií považované Kantem za základní vlastnosti rozvažovací schopnosti počítá s omezeností lidského rozumu v autonomních kategoriích, ve kterých proti sobě stojí protikladná, vzájemně provázaná tvrzení: svět je v prostoru a čase konečný versus nekonečný; vše je složeno z jednoduchých částic versus nic ve světě není jednoduché; všechno podléhá přírodním zákonům versus člověk je svobodný; *svět má* versus *nemá* nutnou příčinu mimo sebe.

Obraz, jisté vyobrazení, vymalování. Obraz je utváření, formování neforemné masy v jakýsi výtvar, k čemuž potřebuje formu a tvar. Jde až tak daleko, že potřeba směrodatné formy a tvaru ke zpřítomnění onoho pravzoru jej odlišuje od pouhého napodobení, od pouhého souhrnu charakteristických rysů a zobrazuje skutečnost.

Svět v Heideggerově pojetí se blíží do jisté míry relativnímu výkladu. Důležitý je svět jako celek, nikoli v tuto chvíli ve vztahu k Bohu, ale jako celek, ve kterém kromě přírody a kosmu participuje také příčina světa v dějinné perspektivě, jež vzniká v předčasnosti (Heidegger 1969 : 64). Svět je vztah existující sám o sobě, je směrodatný, zákonitý s jítými pravidly a zákony, svět je systém, podobný systému „příroda“. Svět je vztah uvnitř jistého systému. Svět je celistvá mimo božská skutečnost, „bytí v sobě“ (Brugger 1994 : 426), jako samostatné v duchovním a svobodném chtění, světem se rozumí kosmologie jak ve smyslu filosofie přírody, tak ve smyslu vzniku světa a jeho dění. Ani systém, ani přírodu, ani svět by nebyl systémem, přírodou, světem, kdyby nebyl jako svět zkoumán. Teprve zkoumáním, říká Heidegger, existují ony půdorysy „příroda“ či „svět“,

„systém“ (Heidegger 1969 : 64). Podobnosti světa a přírody fungují na podobných/identických principech: mají jistý půdorys/projekt či rozvrh, jistou zákonitou strukturou, ve kterém jsou aktivity vázány na spirálovitě otevřený kruh, cyklizující oproti historické linearitě. Svět se tak stává stejně přirozený jako příroda. Můžeme hovořit o světě jako o přirozeném prostředí, jehož vlastností je vedle strukturace také jeho cykličnost, ještě lépe, přirozenou vlastností prostředí světa je cykličnost a strukturace. Další vlastností je vztahovost. Nikoli ve vztahu k sakralitě, máme na mysli vnitřní vztahovost. Uvnitř každého půdorysu – příroda i svět – existuje řada jsoucího/subjektů, jež jsou ve vzájemném vztahu a samozřejmě ve vztahu k půdorysu. Můžeme zkoumat *obraz světa*, aniž bychom porušili vypovídající hodnotu jednotlivých slov obraz a svět?



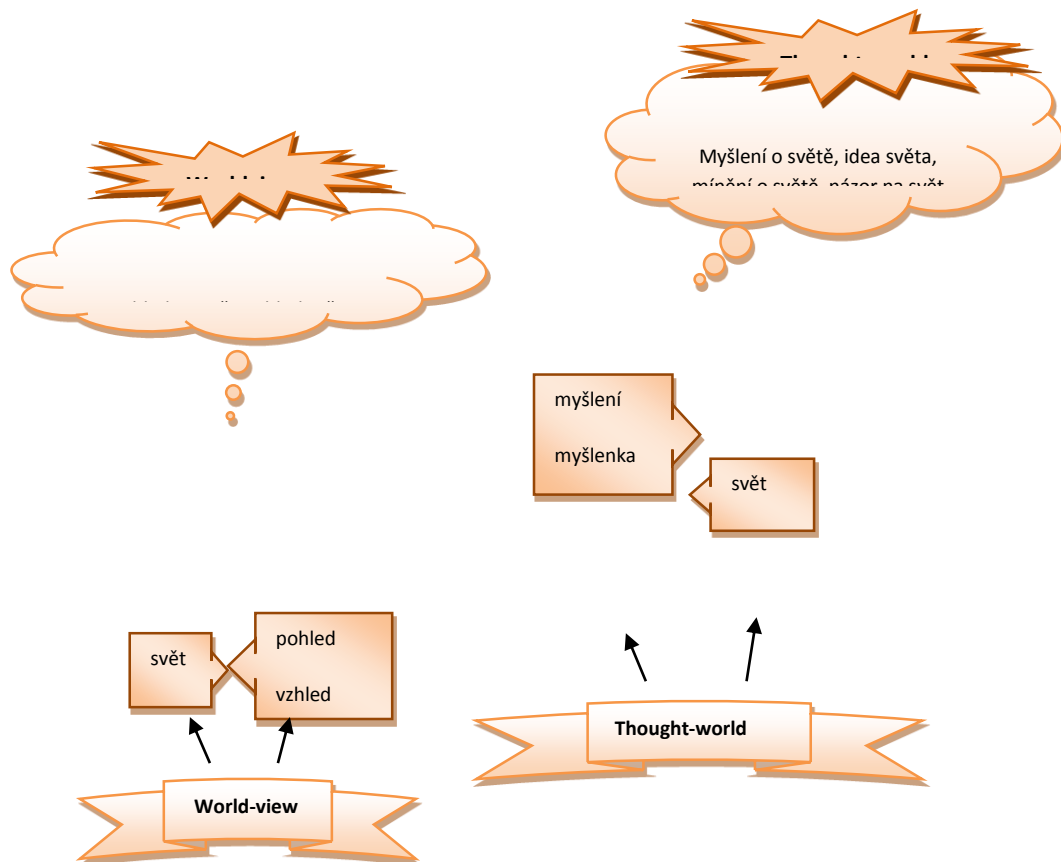


Obrázek č. 6: Schematické znázornění významu německých termínů pro *obraz světa*.

Přírodní versus historický, spočívá na různé exhibici jsoucích v každém z obou systémů, tedy na *...pojetí podstaty tělesa a místa...* – dodejme ještě čas - *...a vztahu...*, ve kterém každé z nich *...odpovídá odlišnému tázání se po existenci v těchto dvou systémech...* (Heidegger 1969 : 60). Heideggerův přírodní plán je totožný s přirozeným prostředím Lévi-Straussem označených „přírodních kultur“ jako studených kultur, kultur, jejichž jedním znakem je cyklické vnímání a měření času, kultury bez psané historie, zatímco podobnost heideggerovského historického systému s lévi-strausovskými historickými teplými kulturami s odčítání času historicky a tudíž lineárně. Přírodu lze tedy vymezit podobně jako přirozené prostředí nativních Amazonie stejně jako Tarahumarů. Vrací se otázka: můžeme zkoumat svět Tarahumarů, a jaké bude mít vzezření? Filozofie i antropologie přináší některé koncepty, ale i „pouhé“ pojmy vypovídají o jistých konceptech.

Svět je v německém *Weltansich* názorný symbolický, znakový, má formu, příčinu, tvar, ideu, má jistý *vzhled /Ansich/*, na který pohlížíme */Ansich/*. Zobrazování jako utváření a formování neformné masy zapříčiní vzniku *světa /Welt/*. Svět je zpřítomňován pozorovateli. *Weltanschauung* se více blíží tomu, co bychom mohli označit jako názor na svět, neboť ve slově *Anschauung* zahrnuje vedle nazírání a pozorování také názor */Anschauung/*. Snad nejbližší přírodnímu/přirozenému ve smyslu Heideggera i Redfielda je jiný německý termín *Naturbild* jako obraz přirozena, obraz přírody */Bild* znamená *obraz, vyobrazení/*, v němž se konečně objevuje *příroda, přirozené prostředí /Natur/* nativních, vyobrazením přirozeného prostředí kolem nás

zpřítomňuje jistý řád, podobný, nebo identický s přírodním cyklickým řádem žijícím v určitém vymezeném prostoru.



Obrázek č. 7: Schematické znázornění významu anglických termínů pro *obraz světa*.

Americký antropolog Robert Redfield definuje představu *obrazu světa* hledající nejen podobné kantovské vztahy subjekt-čas-prostor. Jejich ve vztahu k náboženství. V úvahu pro něj přichází „primitivní“ starobylé národy Východu, které nazírají na svět odlišně od tzv. Západních kultur. Jejich přirozené prostředí dostává nadpřirozený, božský rozměr, založený na vědomém egu. To představuje člověk, pomineme-li Heideggerovo dějinného pojetí *obrazu světa* a člověka v něm, žijícího v nativní kultury, bez pramenné základy svých dějin, utvářejícího prostor kolem sebe. Člověk se stává oním subjektem přirozeného prostředí, jež pozoruje a zároveň strukturuje. Parametricky se blíží Redfieldovu „primitivnímu“ světu a vztahovostí člověk-příroda, člověk-

příroda-Bůh/sakralita, lidské-ne-lidské. V Redfieldově primitivní kultury je člověk v harmonickém až závislém vztahu na přírodě, v souladu se sakralitou a s identickým chápáním lidského a ne-lidského. Cyklizace přirozeného světa člověka je jistým celistvým egocentrickým ekosystémem, který je do jisté míry také *obrazem světa*.

Jaké jsou vlastnosti *přirozeného prostředí*? Heidegger přiznává přirozenému prostředí rovnocennost všech prvků v půdorysu přirozeného světa ... *žádný pohyb a směr pohybu nemá přednost před jiným ... každé místo je rovnocenné s každým jiným místem ... žádný časový bod se ničím nevyznamenává před jiným...* a jistou dynamičnost ...*pohyb znamená změnu místa ... a jeho jasnost v projevech ...každý pohyb, přírodní pochod je viditelný...* (Heidegger 1969 : 61).

V mnoha případech je to hledání *obrazu světa* v kosmologických vizích daných kultur, nebo se *obraz světa* nachází jako jakýsi přirozený svět, ve kterém má své nezastupitelné místo kosmologie kombinovatelná až vztáhnutelná ke každodennímu životu dané kultury. Snad je to právě Redfield, který otevírá v antropologii zájem o *obraz světa*. Robert Redfield vidí *obraz světa* jako pokus charakterizovat tradiční způsob života člověka, což lze říci také, nebo především o kulturách, které vyčlení jako primitivní nebo starobylé národy Východu, na rozdíl od moderních civilizovaných národů Západu. A při zahrnutí kulturního vybavení národa, kde klíčovou roli hrají ideje, instituce a konvenční aktivity. Způsob, ve kterém vidí daná kultura a členové dané kultury sami sebe ve vztahu k prostředí je také součástí základní myšlenky vymezující *obraz světa*. Redfiel nachází podobnost *obrazu světa* v jevištní scéně, na které se zosobňuje vlastní charakter jedince – jedné kultury. Vlastním charakterem je myšleno JA neboli self, které pohlíží na další jedince na jevišti na další věci dané kultury a na kosmos žitého jako samostatné self. Součástí, hlavní součástí je vztah, nebo vztahy klasifikující „JÁ-self a toho druhého“, vymezující představu o „JÁ-self a druhém“, přičemž „druhý“, jako protipól k self, existuje podle Redfielda na základě různých hodnot vztahů vyplývajících z různých typů společností. V zásadě jde o vztah člověka a jeho prostředí, vztah živého s neživým, lidského s nelidským. Lidské, vše co jsme my, co zahrnuje něco

z nás, vše co má naši duši rovná se lidské; a nelidské existuje jako něco mimo nás, mimo naši kulturu: představu o prostoru, času a přirozenosti nebo nadpřirozenosti, představu o posvátném a profánním. Jako opozitum k self, a zahrnutí lidství; *obraz světa* musí obsahovat nejprve představu o „JÁ-self“ a o „druhém“, základní vztah *obrazu světa* založený nejprve na vymezení „JÁ-self“ ve vztahu ke svému prostoru a času jako „self prostor“ a „self čas“ na straně jedné, a „druhého“ ve vztahu k jeho prostoru a času vymezuje jako „prostor druhého“ a „čas druhého“. Pro Redfielda je důležitá vztahovost, kde je základem myšlenka vědomého ega jako osy *obrazu světa* a v rámci něho svět pozoruje a konstruuje.

komplexní západní společnost	vztah mezi	primitivní společnost
vztah neurčitý	člověk - příroda	harmonický až závislý vztah
vztah neurčitý	člověk - příroda - Bůh	entity jsou v souladu
neurčitý morální řád	lidské - non-lidské	identický morální řád, entity jsou na stejné úrovni

Tabulka č. 1: Tabulka vztahů podle Roberta Redfielda (Redfiel 1957 : 234).

V osmdesátých letech se pokouší odpovídat vysvětlit, proč si nativní jedinci strukturují své přirozené prostředí a do hry vstupuje další prvek, a tím je hodnotový systém-etos. V tomto ohledu poukazuje Geertz na etos jako na emocionální postoj akceptujícího věci kolem nás. *Obraz světa* je tak tvořen emocionálními postoji jedince/jedinců dané kultury akceptujícího věci, které jej autenticky vyznačují či vysvětlují. Mervyn (Mervyn 1984 : 86) zastává názor, že soudobá jamajská kultura sestává ze dvou základních aspektů tvarující *obraz světa*: 1) hodnotový systém(y), nebo etos, nutně zakládá chování jedinců žijících v kultuře, přičemž vztahuje ke způsobu, ve kterém klasifikujeme fenomény našich zážitků v takových hodnotových kategoriích jako je dobro a zlo,

žádostivost a nežádostivost, správné a nesprávné, touha a netouha, atd., a tak koncept odkazuje k normativním a výchovným aspektům (jak v morální tak v estetické sféře) kultury; 2) druhý aspekt formující *obraz světa* vychází již z Mervynova pojetí jako „kognitivní orientace“ a udává kulturní formy chování a sociální vztahům. V tomto ohledu referuje *obraz světa* k souboru předpokladů /nebo domněnek/ (nikoli nutně uznávanými těmi, kdo je drží), k pochopení a k interpretaci světa kolem nás, světa, který držíme bez potřebného umístění hodnotového systému. Ve 30. letech minulého století se enormně mění kulturní prostředí a Jamajčané následují své nové kulturní prostředí alternací svého původního kulturního chování.

Také William Merrill, pojednávající o *obrazu světa* Tarahumarů se přiklání k názoru, že *obraz světa* modelují vnitřní kulturní normy/pravidla určující chování jedinců v kultuře ve smyslu pohledu na svět odlišující hodnoty ve smyslu hledání dobro-zlo, krása-ošklivost, vlastní-nevlastní, (Merrill 1981 : 2-3) a společně s Geertzem se omezuje na odkaz k exkluzivitě lidských idejí, ve kterých jedinci aktuálně existuje (Merrill 1981: 4).

Podle Kearneyho jsou hlavní vlastností *obrazu světa* univerzálnost a transkulturálnost. Obě vlastnosti jsou dány je dána obecnými rámci jako je čas, prostor, subjekt ve dvou podobách: jako Self /Já/ a jako Other /Druhý/, vztahovost, klasifikace a kauzalita, které lze stopovat, a které komponuje myšlení jedinců v každé kultuře, i když s odlišnými obsahy. *Obraz světa* u kalifornských indiánů je podle Kearneyho vztahem myšlení a geografického prostředí, ve kterém neexistuje politická jednota, zatímco u západních kultur je *...důsledkem jistého obecného typu sociální organizace, která je naopak asociována s úrovní technologického rozvoje současnosti...* (Kearney 1982 : 147). V každém *obrazu světa* nativních jedinců je zakódováno jejich chování, pro které je nezbytný předpoklad konvencionálního souhlasu všech členů skupiny, přičemž si *...každá lidská společnost vybírá zvláštní systém idejí a chování zahrnutý do kognitivního rámce idejí a chování ve společném obrazu světa. Obraz světa je tak souborem základních předpokladů, které má jedinec nebo společnost o realitě...* (Kearney 1982 : 42). Zahrnuje tak jisté kategorie, ve kterých jedinci

myslí o svém světě, o svém přirozeném prostředí, přičemž kategorie jsou univerzální a jako takové konstituují jejich myšlení. Takové kategorie jsou fixovány na rozdíl od jejich obsahů, které se zdají být adaptabilní na prostředí. Kultura je tak do jisté míry v interakci se svým prostředím, ke kterému její *obraz světa* odkazuje v daných kategoriích, tvořících vnitřní strukturu lidského myšlení. Přičemž funkce kategorií je fixovat dané prostředí a funkce obsahuje nazírání a popisování světa kolem sebe. Svět kolem sebe není pouhým pozemským prostředím, ve své celistvosti zahrnuje kosmologickou rovinu a mnoho nativních kosmologických konceptů je odvozeno z primitivního zkoumání, z primitivního pozorování fyzického světa, soudí Ong (Ong 1969 :634-647). Svět je možné zkoumat, pojmenovávat, kategorizovat a koncipovat, neboť člověk je schopen jej vnímat svými lidskými smysly jako je zrak, čich, sluch, hmat /u Onga chybí chuž/. Klíčový smysl představuje zrak. Jako první zkoumá své prostředí, ale za podmínky, dostatečného světa. Druhým je čich, který naznačuje přítomnost nebo absenci (asociace s pamětí je samozřejmostí), a je spojen s atraktivností (např. sexuální) nebo odmítavostí těl, která jedinec je blízko nebo která jedinec ve své blízkosti hledá („Vyčenichal jsem ho.“), čich je signál come-or-go. Třetím smyslem je sluch, neboť zvuk odhaluje vnitřek bez potřeby fyzické invaze. Tak poklepáním na stěnu zjistíme kde je dutina, abychom zkoumali vztah uvnitř –venku. Zvuky odhalí přirozenost determinovanou vztahy sluchem zbouratelnými. Podobně jsou strunné nástroje determinovány vnitřní strukturou, strunami, můstkem a použitým materiálem, tvarem a jinými vnitřní podmínkami. Posledním, čtvrtým smyslem je hmat, který testuje „objektivní realitu“ ´ve smyslu něčeho vnějšího vše mimo Já ve smyslu „vše, co nejsem ´Já´. Ujišťujeme se tak o existenci objektivní reality, kterou hmatem zároveň textujeme ve smyslu „reálné-ale-ne-Já“. Hmat upřesňuje postoj vlastního subjektu více než jiný smysl, neboť jím vnímá objekt za hranicemi svého vlastního těla zároveň se zkušeností svého vlastního Self. Jako můžeme zrakem a sluchem vnímat po sobě, hmatem cítíme „To Další“ a „Self“ simultánně. V některých jazycích bývají výsledky vnímání smyslů zakódovány v podobě evidenciálů. Například auditorní evidenciál poukazuje na to, co vnímáme sluchem, vizuální evidenciál jako přímý evidenciál dokládá objekt ve

smyslu viditelnosti a bývá ve větě samostatně stojící na rozdíl od non-vizuálních evidenciálů označujících příjem informace jinými smysly je možné kombinovat například se sluchovým vjemem.

Kauzalitu jako vitální síla, která odpovídající za vše, co se stane vidí Kearney jako základní moc, sílu, neodmyslitelně přítomnou ve stvoření (Kearney 1982 : 147). Díky ní je získán život. Je základním konceptem života, neboť skrze ni se život stal. Je základním aspektem stvoření. Přiznává dále, *...že způsob, jakým jednotlivé kultury nakládají, se různí kultura od kultury. Indiáni Mohave a Yumové prezentují moc v dreamingu praktikovaném šamany, kteří ovládají prostřednictvím snění komunikaci s nadpřirozeným světem. Šaman je během dreamingu schopen vidět některého z kulturních hrdinů, stojícího na počátku světa. Příčinou počátku světa, zrození nebo stvoření světa je tak síla kulturního hrdiny dané kultury. Tento základní koncept moci ovlivňuje celý obraz světa universa...* (Kearney 1982 : 148). Také tvrzení L. Lévy-Bruhla obraceje se k „člověku primitivní“, že příčiny nejsou důležitou substancí myšlení, ale důsledkem známé skutečnosti je vliv nadpřirozených, tajemných sil. U kterých hledá kauzální vztahy. Kauzální vztahy, říká Lévy-Bruhl *...pro nás tvoří samu kostru přírody a základ její reálně existující stability...* (Lévy-Bruhl 1999 : 24). Kauzalita absentuje nebo je vyměněná za duchovní moc, není skutečná, ale nadpřirozená, vše co se v kultuře stane je z moci duchů, nadpřirozena; smrt, nemoc je zapříčiněná něčím nadpřirozeným, potud přirozené myšlení indiánů. Tato nadpřirozenost je zprostředkovávána prostřednictvím konkrétní osob, kterým je kouzelní nebo šaman, který rozpoznává kauzalitu vstupu nadpřirozených sil, jako příčiny dané skutečnosti svého přirozeného prostředí. Kouzelní či šaman je prakticky oním šamanem či kouzelníkem, který stojí u stvoření světa, jedinec identických vlastností, mnohdy je uznáván jako vzor kulturního hrdiny. Co jej činí identickým s nadpřirozenou bytostí a s kulturním hrdinou jsou právě nadpřirozené schopnosti jako je příprava medicíny k uzdravení lidí, komunikace s nadpřirozeným světem, jako moc důležitá k zrodu něčeho nového, nebo jako moc důležitá pro návrat něčeho identického spojovaného s nadpřirozenem.

Koncepce Self, tedy „Já“ vymezující se oproti „Druhému“ /Other/ jako další exponent *obrazu světa* závisí na formování vnitřního názoru a pojmenování objektivního světa (viz např. Cassirer 1996 : 215.227). Objekt zpětně působí na určení vztahu „svět-Já“. Dodejme, že Cassirer vycházejí z Kanta, vidí objektivní sféru jako prostorové, časové nebo číselné vymezení přirozeného prostředí, a v tomto duchu je *...prvním elementem v jazykovém aktu samostatná osobnost mluvčího, který se nachází v bezprostředním styku s přírodou a nemůže se vyhnout tomu, aby také v jazyku nestavěl proti ní výraz svého Já...* (Cassirer 1996 : 215). Subjekt je vymezen existencí objektu, jinými slovy „Já“ se odvozuje naproti „Ty“. Při takovém vztahu vzniká třetí osoba – „Ten Další“, který však do promluvy mezi „Já-Ty“ vstupuje jako pojmenovávaný. „Já“ tak existuje nejen v protikladu k „Ty“, ale také v kontrastu „Tomu Dalšímu“, k pojmenovanému třetímu. Jedinovo pociťování sebe sama je fenoménem ve smyslu zformování vztahů s tím dalším, se kterým interaktuje a společností, ve které existují také „Ten Další“/„Ten třetí“, nebo „Ti Další“/„Ti třetí“. K pojmenování vztahů mezi subjektem a objekty, ať jsou jakkoli vzdáleny ve smyslu „Já-Ty-On/On“ určují v jazyku osobní zájmena. Utváření „pojmu Já“ je tudíž v jazyce vázáno na zájmeno, ale uskutečňuje se právě tak i jinými jazykovými výrazy jako jsou například slovesa. V některých jazycích nacházíme výrazy pro „Já“ totožné s výrazy pro duši, neboť je to právě duše, která je výrazem jáství člověka, a tělo je pouhé opakování „téhož“ těla. Tělo je v tomto smyslu instancí „dvojníka“.

Prostorovost, časovost ve vztahu k subjekt-objektovému vymezení a ke kauzalitě jsou exponenty odpovídající strukturaci přirozeného prostředí indiánů Tarahumarů. Nutná je myšlenka jakým způsobem kódují parametry pro uchování *obrazu světa*, lépe řečeno, jako kulturní parametry jsou vhodné pro jazykové zakódování jejich *obrazu světa*. Důležité se jeví kódování v přirozeném prostředí, tedy v prostředí, v jakém indiáni žijí, a jazyk pojmenovává, zároveň klasifikuje a systematizuje prostředí, mýtu vykládají stvoření kultury a připomíná akt stvoření kulturním hrdinou. Takto naznačené počínání: pozorování, zkoumání, pojmenovávání a následná klasifikace a systematizace daného přirozeného prostředí by mohla být sama sebou jedinou

instancí jazyka a kultury. Otázkou zůstává jakým způsobem připomenout hrdinský čin stvoření jinak, než mýty.

1. Primární systémy a obraz síťta

2.1. Tarahumarština

Raným pokusem přiblížit typ tarahumarštiny pochází od Eugenia A. Nidy, který v roce 1937 publikuje v šestém svazku časopisu *Investigaciones lingüísticas* studii „The Tarahumara Language“ (Nida 1937 : 140-144). Nida označí tarahumarštinu za aglutinační jazyk, ovšem při své typologii zůstává ponejvíce v rovině fonetiky a fonologie, morfologii redukuje na malé množství charakteristických prvků, pouze, co do typologicky „zdatných“ jednotek. Samozřejmě, nejsou fonetická ani fonologická povaha tarahumarštiny jediným Nidovým typologemem. Důležitými se pro Nidu staly číselné systémy, kontrast vokální harmonii sufixů a vokální diference. Ale typologemem jako je morfologie a syntax ponechává poněkud v ústraní, jestli je vůbec bere na vědomí jako typologemem. Pravdou je, a potud omluva Nidovy nedostatečné typologizace v konkrétních příkladech, že typologie, pohlížející na jazyk jako na celek, vzniká později. Až Vladimír Skalička představí typologii zohledňující jazyk a jako celek předpoklady shrnuje do třech tezí: 1. *přirozený jazyk je úplný, to znamená, že může vyjádřit všechno, i když nepřesně a nedůsledně a i když se v jazycích vyskytují různé podsystémy vyvinuté více nebo méně bohatě*, 2. *s první tezí souvisí i teze další: všechny jazyky mohou vyjádřit jeden a týž smysl...* a ve 3 tézi říká, že *... úplný jazyk nevyjadřuje jen prvky skutečnosti, nýbrž i jejich vzájemné vztahy, to znamená, že potřebuje gramatiku. Gramatika může být organizována různým způsobem...* (Skalička 2009 : 973). Prakticky to znamená, že má-li být jazyk typologizován, měly by být zohledněny všechny složky systému, nejen fonetický a fonologický systém. Rozdílný přístup můžeme vidět již v samotném označení: Nida užívá přímého „aglutinační jazyk“, naproti tomu v obecné rovině Skalička užívá „aglutinační typ jazyka“. Kurozitou z pohledu Skaličkovy typologie by bylo Nidovo zařazení zajímavého typologému „číselný systém“. Nepříliš časté, ale existují v jazyce také homonymie a synonymie: Duro – bihuárami, Está duro – bihuá, está budo /como un cuervo/ - ‘huára. Rysy naznačují příměs Skaličkova flexivního typu jazyka. Také introflexi nalezeneme, i když v malé míře: „dva“ – *ocué*, „ve dvou částech“ – *ocóná*, „od dvou“, „ve dvou“ – *ocué cá*.

2.1.1. Číselné systémy

Guadalaxara, jezuitský misionář začlenil do tarahumarské gramatiky vydané v roce 1683 čtyři typy soustavy základních číslovek a jeden typ číslovek násobných. První dvě soustavy počítání, šestková a dvanáctková spolu do jisté míry souvisí, třetí početní soustava desítková se do jazyka dostává pravděpodobně s evropskými misionáři a poslední, se nápadně svým systémem počítání podobá mesoamrickému dvacítkovému systému počítání. Číslovky jsou označovány exkluzivními termíny *potud*, pokud jsou jedinečné ve svých systémech. Ve dvacítkové soustavě, ta se zdá nejjednodušší, existují exkluzivně číslovky vyjadřující násobky dvaceti, přičemž výraz je komponován ze dvou slov: slova pro jednotku – *pilé* = jedna a slova pro dvacet =, *tehóie*, dvacet. Podle Guadalaxy se takto počítá podle prstů obou rukou i obou nohou.

20	<i>pilé tehóie</i>	21	<i>pilé tehóie pilé tasiguó /tasime/</i>
40	<i>uca tehóie</i>		

Tabulka č. 2: Číslovky dvacítkového systému podle Guadalaxy (Guadalaxara 1683 : f23).

Zatímco soustava dvacítkového počítání, podobně jako další dvě, se nedochovaly, systém desítkového počítání nalezneme v soudobé tarahumarštině s hispanizujícími výrazy. Pravděpodobně se do tarahumarštiny dostává až s evropským kontaktem.

1	<i>piléque</i>	11	<i>macoéque pile tasiamec</i>		
2	<i>ucá</i>	12	<i>macoéque ucá tasiamec</i>		
3	<i>baisá</i>	13	<i>macoéque baisa tasiamec</i>	30	<i>baisamacoéque</i>
4	<i>naguóco</i>	14	<i>macoéque naquóco tasiamec</i>	40	<i>naguócamacoéque</i>
5	<i>maríqui</i>	15	<i>macoéque maríqui tasiamec</i>	50	<i>marríquimacoéque</i>
6	<i>pusanic</i>	16	<i>macoéque pusánic tasiamec</i>	60	<i>pusámacoéque</i>
7	<i>quisáoco</i>	17	<i>macoéque quisáoco tasiamec</i>	70	<i>quisámacoéque</i>
8	<i>usanaguóco</i>	18	<i>macoéque usanaguóco tasiamec</i>	80	<i>usánaquosamacoéque</i>
9	<i>quimacoéque</i>	19	<i>macoéque quimacoéque tasiamec</i>	90	<i>quimacoésamocoéque</i>
10	<i>macoéque</i>	20	<i>usamacoéque</i>		

Tabulka č. 3: Číslovky: desítková soustava, podle Guadalaxary (Guadalaxara 1683 : f23).

Samotná soustava počítat do deseti je nejprve vnesena do jazyka s výrazy tarahumarskými, teprve později používá výpůjček, nicméně Guadalaxara v sedmáctém století zaznamenává soustavu s původně tarahumarskými výrazy a pro každou číslovku od jedné do deseti používá exkluzivní číslovku a pro číslovky od jedenácti do devatenácti uvádí tyto kombinace slov: za slovo pro desítku následuje upřesnění kolik je možné k desítce přičíst – jedna, dva,... umocněné slovem *tasiamec*: *macoéque ucá tasiamec* (12), zatímco u číslovek pro desítkové číslovky, počítáno po deseti, kombinuje jednotku s desítkou jako jedno slovo, ve výrazu desítku předchází prefix pro jednotku: *baisamacoéque* (30). Systém počítání je odvozen od počítání prstů obou rukou, uvádí.

1	<i>piléqué</i>	7	<i>pusáni pilétazigameci</i>	18	<i>baisásánic</i>
2	<i>ucá</i>	8	<i>pusáni ucátazigameci</i>	24	<i>naguósásánic</i>
3	<i>baicá</i>	9	<i>pusáni baicátazigameci</i>		
4	<i>naguoco</i>	10	<i>pusáni naguocotazigameci</i>		

5	<i>maríqui</i>	11	<i>pusáni maríqui tazigameci</i>
6	<i>pusániqui</i>	12	<i>usasánic</i>

Tabulka č. 4: Systém šestkové číselné soustavy rekonstruované podle Guadalaxy.

Mnohem zajímavější se jeví šestkový systém, ve kterém existuje pro každou číslovku od jedné do šesti jedinečný termín a číslovky od sedmi do jedenácti se kombinují s šestkou se odvíjejí od těchto číslovek, tento šestkový systém je, dle Guadalaxy výrazem počítání kloubů dvou prstů jedné ruky.

12	<i>usásanic</i>
24	<i>naguósásanic</i>
36	<i>bacagui</i>
48	<i>ahógagui/ pilé hcamec</i>

Tabulka č. 5: Systém dvanáctkové číselné soustavy rekonstruované podle Guadalaxy.

Poslední, podle Guadalaxy samostatné počítání je organizováno do/po dvanácti a počítá se podle kloubů čtyř prstů jedné ruky, přičemž palec se vyjímá (Guadalajara 1683 : f23). V této soustavě lze také použít termínu *usa macoéqué* pro číslovku dvacet, termínu *usa macoéque pilé* pro číslovku dvacet jedna, termínu *baísa macoéque* pro číslovku třicet a termínu *naguósa macoéque* pro číslovku čtyřicet. Existuje také druhý termín pro číslovku čtyřicet osm, ale ten se příliš neuzívá.

Násobné číslovky jsou podle Guadalaxy derivovány ze slova *seguocá*, což znamená „krát“ a jako semantický morfém se používá ve slově ve tvaru *guósa* U násobných číslovek uváděných Guadalaxarou nacházíme morfém *ucá*, kteý původně znamenal „dva“, ale u násobných

číslovek je možné to chápat jako krát. Používá se další tvar: *guocánic* – krát, nebo tvar *guiúinic*, oboje *guócári*, k perfektim dos, *guocárá* podle veáraic (Guadalaxara, Thomas 1683).

1x	<i>sinéque</i>	6x	<i>pusanisa</i>
1x - pouze jednou	<i>sinépi</i>	7x	<i>quitsaósa</i>
2x	<i>usá</i>	8x	<i>usanaguósa</i>
3x	<i>baisa</i>	9x	<i>quimaecéla</i>
4x	<i>naguósa</i>	10x	<i>macoésa</i>
5x	<i>marisa</i>	13x	<i>bacáquisa</i>

Tabulka č. 6: Řadové číslovky podle Guadalaxara.

2.1.2. Fonetika²

Základem jazyka je jeho fonetický výbava. Lilonnet uvádí užívání jednotlivých hlásek s jejich výslovností.

	labiály	dentály	alveoláry	palatály	veláry
kon. neznělé okluziva	p	t		ch	k
kon. znělé okluziva	b	r	1/R		g
kon. frikativa				s	j
kon. nosovky	m	n			
semivokály	w			y	
vokály vysoké	u			i	

² Tradiční dělení jazyka na fonetiku, morfologii, sémantiku a syntax není v této kapitole zcela dodržena, podobně jako neuvádíme všechny jevy vyskytující se v tarhumarštině, jednak by došlo k nadměrnému rozsahu textu kapitoly, a analýza jazyka není zcela smyslem této práce, a jednak se obáváme nepřehlednosti v případě zařazení sémantiky jako samostatné kapitoly, i když cítíme tradiční dělení jazyka jako obligatorní. Pro přehlednost jsou sémantické výklady u pro nás důležitých termínů či morfémů přímo tam, kde se vyskytují prvně.

vokály nízké	o	a		e	
--------------	---	---	--	---	--

Tabulka č. 7: Fonetické schéma tarahumarštiny (podle Lionneta 1966 : 125).

První charakter – Skalička by řekl příznak - kterým Nida dokazuje tarahumarštinu jako aglutinační jazyk je morfologická distribuce fonetického schématu, jež ovšem může být v mnoha případech dialektickou variantou. Slouží k tomu záměna prvního fonému slova: v jednom případě záměna změní význam slova, v jiném si slovo svůj původní význam ponechává: *k* za *g* a slovo neztrácí svůj původní význam, ani se jeho význam neposouvá, zatímco v jiném dialektu identická záměna fonémů změní také význam slova. Příklad z dialektu kolem puebla *Sisoguichi* uvádí záměnu *t* za *r* v určitých slovech při zachování významu slova, ale záměna *b* a *p* jej změní: *pichi* znamená „zametat“, „zasáhnout“, „dotknout se“, „shodit“, ale *bichi* znamená „věřit“ (Nida 1937: 140), nebo záměna, ponechávající svůj význam u dvou slov *banara* a *panara* znamenají obě „obličej“, nebo „tvář“; také slova *bitorique* a *pitorique* znamenají obě „krabice“. Dalším charakterem je morfologizace *r* zaměněné s *d*, tentokrát však s morfologizací podmíněnou vztahem s *t* (Nida 1937 : 140). Stejný význam slov u záměn fonémů *b* a *p* lze vysvětlit vzájemnou modifikací, nebo podobností těchto labio-velár, zatímco foném *r* se vyslovuje jako mlaskavé *r*. Tarahumarština nerozlišuje mezi *l* a *r* fonémem jako ve slově *mula* a *mura* obě znamenají „zmocněnec“, nebo „správce“. Právě ve smyslu slova „zmocněnec“ existuje jako výpůjčka ze španělštiny, komponované obvyklým zakončením výpůjček, sufixem *chi*, znamenajícím „místo výskytu něčeho“. Původní slovo prošlo akulturací: *gobisariachi* je ze španělského slova „gobierno“. Podobně je tomu u slova „presidente“, jehož tarahumarský tvar vypadá *bishirente*, snad není třeba překládat. Také španělské slovo „cocinero“ /„kuchař“/ v tarahumarštině vypadá *goshirenohuara*, a posledním příkladem je referenční příbuzenský termín pro FF a MF „abuelo“ znamenající dědeček, dostává v tarahumarštině tvar *aparochihuara*. Identicky se užívá výrazu pro ženskou příbuznou druhého ascendentu pro FM a MM, pro babičku. Suffixy u dvou posledních

výpůjček *huara* je obvyklý nominalizační sufix a *chi* znamená již zmíněné „místo výskytu něčeho“. Některé výpůjčky si však ponechávají původní tvar, jen přijmou sufix *chi*: slovo „mesa“ ve španělštině znamená „stůl“, v tarahumarštině při zachování identického významu „stůl“ a nikoli „místo stolů“ má tvar *mesachi*.

<i>macha-ca</i>	měsíc
<i>more-que</i>	mrak
<i>oco-co</i>	borovice pine
<i>chigo-co</i>	(byl/a) oloupen
<i>boiri-qui</i>	spal-a /minulost/

Tabulka č. 8: Příklady vokální harmonie sufixů (Nida 1937 : 143).

Charakterem je také *vokální harmonie* sufixů. Mohli bychom jej také chápat jako „morfologický princip“. V tarahumarštině se objevuje poměrně omezeně. Pravidlem je přidělování sufixu podle posledního vokálu kmenového morfému. Tomu je přidělen příslušný sufix s identickým vokálem, kterému je přiřazen sufix identického vokálu, aniž by porušil význam slova. Tak existuje soubor zaměnitelných sufixů: *ca*, *que*, *qui*, *co* a lze přidat k některému slovesu nebo ke jménu adjektivního charakteru. Jejich charakter je determinativní, popisující, determinující stav, přidaný ke slovesům indikující obecný minulý čas (Nida 1937 : 142). Opačným jevem je *vokální diferenciaci*, která vyjadřuje uzavřené vztažné myšlenky (Nida 1937 : 142).

<i>bini</i>	to lezen	ALE	<i>bene</i>	zavázat
<i>asa</i>	sedět	ALE	<i>ase</i>	stoupat
<i>pa</i>	položít	ALE	<i>pe</i>	položít na sedadlo

Tabulka č. 9: Příklady vokální diferenciaci sufixů (Nida 1937 : 143).

Existuje tzv. fúze aglutinačních částic pro diferenciaci nebo disimilacive smyslu termínu Sandhi: jako v případě *huecahuara mareco* pro *huecahuara huareco*, metathese vokálů se nachází také v *mashuri* pro *mashiru*. Fúze aglutinačních částic jako *shuhua* nebo *shua* pro *sa-ruhua*. Regresivní asimilaci vidíme také ve slovech *glohisushuaca* pro *gorirushuaca*.

2.1.3. Morfologie

Významným postavením v morfologii zaujímá soubor afixů, které jako významný charakter aglutinačního typu jazyka tvoří z významotvorného kořene a formálních i sémantických afixů dlouhé slovo, v některých případech i větu. Důsledkem toho se redukuje ne absendují zcela formální slova. Stejně nebo podobně vypadající afix nalezneme jak na pozici prefixu, tak na pozici sufixu. Mnohdy s odlišným významem, nikoli obligatorně. Jejich funkcí je vytvořit slovo, či větu, výpověď ve správném tvaru. Kromě toho mohou měnit kategori slov. Tak lze ze substantiva vytvořit adjektivum či verbum. V zásadě není jasné, jestli tomu není také naopak, neboť většina gramatik (viz například nejrozsáhlejší gramatika sepsaná Brambilou, snad také Burges) hierarchizující slovní druhy, uvádějí tvorbu verb ze substantiv v jedné skupině a opačně u slov jiné skupiny, ale klíč, který vede k tomu závěru, není patrný. Vždy se afixy připojují ke kořenu s určitým významem, který posouvají. Tarahumarština také disponuje afixy, kterým říkáme evidenciály, které naznačují postoj mluvčího k výroku. Podobně se děje u vázání vět v souvětích. Jsou řešena sufixy, což znamená, že existuje velmi málo formálních slov, jako jsou spojky, alespoň první gramatika tarahumarštiny sepsaná Thomasem Guadalaxarou nezahrnuje příliš těchto slov, na pozici členu jsou používána deiktická zájmena, která mnohdy splývají se zájmeny osobními.

Afixy existují ve dvou variantách: sémantické a formální. Význam slov bývá na těchto afixech postaven, i když je systém do jisté míry limitní.

2.1.3.1. Afixy a jejich užívání

Jak preposice, tak postpozice jsou „vyplňovány“ afixy adverbii, adjektivními, deiktickými i osobními zájmeny, spojkami, formálními afixy měnící, nebo dokreslující význam výpovědi. V tarahumarštině existuje také zvláštní systém evidenciálů, nesoucí význam zdroje informace a postoj mluvčího vůči informaci, kterou sděluje.

Prefixy. V tarahumarštině existuje pouze sedm základních prefixů. Prefix *ue* navazuje na předešlý v tabulce, ve významu „již“, ovšem pro opakovanou činnost „již po druhé“. Demonstrativní *que* prefix *que* se používá v objektových větách.

tvár prefixu	význam prefixu
<i>a</i>	ne, nikoli, více méně
<i>acha</i>	snad
<i>mi</i>	na tomto místě
<i>ma</i>	již
<i>ue</i>	„již podruhé“
<i>que</i>	demonstrativ

Tabulka č. 10: Sedm základních prefixů (Nida 1937 : 144).

Sufixy. Sufixů, oproti prefixům je mnohem více. K rozlišení významu u stejných slov slouží v tarahumarštině také akcent. Slovo *reepa* znamená hrát/hrát si, a zároveň „to stone a man“, obě slova pocházejí ze stejného základu *rebe*, znamenající kámen, sufix prvního slova *-pa* - aglutinační částice v prvním slově znamená aktivity, ve druhém verbum „položít nebo throw“. Klíčem k disimilaci je akcent (Nida 1937 : 144).

Nida označí tarahumarštinu jako aglutinační jazyk. Přidržíme se však Skaličkova přesnějšího označení aglutinační typ jazyka, u kterého udává sedm charakterizujících příznaků.

tvár sufixu	význam sufixu	tvár	význam	tvár	Význam
<i>a</i>	dát někomu	<i>co</i>	přítomnost nebo aktuální čas	<i>ruchua, rua, ru carua</i>	sdělovaná konverzace, intransitiv, nebo pasiv
<i>cha</i>	snad	<i>e</i>	atributivní částice	<i>ro, to</i>	kontinuativ nebo fekventativ
<i>Ame, eame</i>	adjektivní koncept	<i>ga, ca</i>	imperativ	<i>ri</i>	kausativ
<i>bi, pi</i>	primitiv	<i>hui</i>	formy intransitivní	<i>ri, riqi, re</i>	minulost obecného času
<i>bo</i>	místo	<i>hue</i>	stav akce	<i>sa</i>	kompletovaná aktivita
<i>boa</i>	plurální koncept	<i>mera, mea, ma, a, ra</i>	anticipátor nebo futurum	<i>saca</i>	dubitativ
<i>bu, úi</i>	interogativ adverbíí	<i>nari</i>	desiderativ	<i>shi</i>	plurál imperativu a vysvětlení ve smyslu „jít a něco dělat“
<i>chana</i>	sdělování konverzace	<i>na, ni</i>	inchoativ	<i>te, ti</i>	instrumentál
<i>chi</i>	místo něčeho	<i>na</i>	lokativ	<i>ta</i>	negativ
<i>cho</i>	augmentativ	<i>ri</i>	nominalizér	<i>ya, ia, a</i>	durativ minulý
<i>ca, que, dui, co, cu</i>	minulý čas sloves/ participativní koncept adjektiv a demonstrativ a ve jménech				

Tabulka č. 11: Soupis základních sufixů (Nida 1937 : 145).

2.1.3.2. *Slovní druhy*

Již Thoma Guadalaxara, a po něm i ostatní uspořádali gramatiku tarahumrštiny v rámci obecně známého uspořádání jazyka, přičemž dodržují členění kapitol podle slovních druhů. Narážení na jistou nedostatečnost slovníchdruhů. Ty se totiž v tarahumarštině organizují pomocí sémantického morfému – kořeně, většinou většinou jednoho, připojením jednoho i více sufixů, sémantických i formálních. Takto uspořádané slovo může být zařaditelné téměř do jakéhokoli slovního druhu a může plnit jakoukoli funkci ve větě; většina afixů může být jak součástí substantiv, tak sloves. Takové počínání jazyka Skalička označuje jako rysy zcela jasně aglutinačního typu.

2.1.3.2.1. *Osobní zájmena*

Osobní zájmena v nominativu jsou nahrazena subjektovými osobními prefixy, zvláště Guadalaxara, ovšem pozdější gramatiky uvádějí i samostatná slova pro osobní zájmena nominální. Ostatní zájmena, subjektová se mohou užívat v podobě tvarů samostatně stojících ve větě. Toto platí pro osobní zájmena v singuláru i plurálu u prvních dvou osob: „já“, „ty“. Pro označení třetí osoby se používají ukazovací zájmena „tento“, „tato“, „toto“ v jednotném čísle a v množném se tato zájmena zdvojují. Vedle nich má třetí osoba další dva dva tvary, *epu*, *ebú* v nominativu, které se chovají jako ablativní sufix *-pe*, užívaný jako ablativ třetích osob singuláru i plurálu.

Thomas Guadalaxara tak uvádí osobní zájmena ve dvojím tvaru, avšak na rozdíl od *Brambily* a *Lionneta*, jsou sufixové tvary pouze u prvních osob. 1, osoba singuláru: nominativním sufixu ve tvaru *né*; genitiv ve tvaru *né* a dativ, akuzativ a ablativ mají tvar *nechi*, také se vyskytuje *nechiqui* a zvrtné *nechi*; 2, osoba singuláru je v nominativu i vokativu identická tvary *mú*, *té*, *téi*, *mé*, a několikrát *temé*, *tu*; genitiv má tvar *mú* a dativ, akuzativ a ablativ se objevuje ve tvaru *mi*, také *miqui*. 1, osoba plurálu má v nominativ tvar *tamé*, pozorujeme také *tá*, *étá*, které se postponuje, genitiv má tvar: *tamú* a dativ, akuzativ a ablativ vypadá *tami*, pozorujeme také

tamiqui, přičemž tvar *tami* reflektuje k osobnímu zájmenu 2, osoby singuláru „Ty“; 2, osoba plurálu má v nominativ i vokativ tvary *emeé* také *témé*, genitiv tvar *emú* a dativ, akuzativ a ablativ mají tvary *emi*, *emiqui* *temi*, *temiqui*.

	SINGULÁR			
	1. osoba	2. osoba	3. osoba	
	NOMINATIV	<i>ne, ené</i>	<i>mú, té, téi, mé, temé</i>	<i>epu, ebú</i>
GENITIV	<i>né</i>	<i>mú</i>		
DATIV	<i>nechi, ni, nechiqui</i>	<i>mi, miqui</i>		
AKUZATIV	<i>nechi, ni, nechiqui</i>	<i>mi, miqui</i>		
ABLATIV	<i>nechi, ni, nechiqui</i>	<i>mi, miqui</i>	<i>pe</i>	
	PLURÁL			
	1. osoba	2. osoba	3. osoba	
	NOM. a VOKÁL	<i>tamé, tá, étá,</i>	<i>emé, témé</i>	<i>epu, ebú</i>
	GENITIV	<i>tamú</i>	<i>emú</i>	
	DATIV	<i>tami, tamiqui, odkazuje k ti, tami</i>	<i>emi, emiqui temi, temiqui</i>	
	AKUZATIV	<i>tami, tamiqui, odkazuje k ti, tami</i>	<i>emi, emiqui temi, temiqui</i>	
	ABLATIV	<i>tami, tamiqui, reflektuje k ti, tami</i>	<i>emi, emiqui temi, temiqui</i>	<i>pe</i>

Tabulka č. 12: Osobní zájmena podle Thomase Guadalaxy (Guadalaxara 1683 : f3).

Pro třetí osobu je v nominativu pro všechny tři rody identický tvar s ukazovacím zájmenem *tamten, tamta, tamto* a tím je tarahumarské *ebú*, které se postponuje, vyskytuje tvar *pú* ve smyslu „svůj vlastní“; užívá se také zvrtný tvar ve smyslu ablativu *pe*; v plurálu se objevují dublety

tohoto tvaru. /příklady: *nebcú* – můj kůň, *tamú bucú* – naše koně, *múbcu* – tvůj kůň, *emubucú* – váš kůň, *púbacú* – jejich kůň /bez rozlišení rodu/, *pupubucú* – jejich /stř.rod/ kůň, ablativní tvar, doslova caballo de ellos, *nechiqui* – dej mi /dativ/, *nechitae* –mě /akuzativ/. Osobní zájmena se užívají pro 3. osobu plurálu ablativní tvar, i když několikrát přijímá ke jménům třetí osoba *ra* nebo *guara*, v dalších případech *gua*: příklady jsou *puxunuguara* – jeho kukuřice /bezpohlavní přivlastňovací jméno 3.os sing./, *pubucura* – jeho kůň /bezpohlavní přivl.jm. sing./; *nexunúgua* – moje kukuřice.

SINGULÁR			
	1. osoba	2. osoba	3. osoba
NOM.	<i>ne, ené</i>	<i>mu, mujé, mujéri</i>	<i>binói, éra, o, a, u, buéra, huára,</i>
GEN.	neuvádí	<i>mujenihuara, mujérinihuara, níminihuara</i>	<i>binói nihuara, binóinihuara</i>
DAT.	neuvádí	<i>mujeguíte, nimiguíte, nihuara</i>	neuvádí
AKU.	neuvádí	<i>guemi, guínimi</i>	neuvádí
ABLA.	neuvádí	<i>yuga, míyúga, mijéyúga, mujériyúga, nejé nímiaminá, mujénirága, níminirágo, níminóga, mucá</i>	neuvádí
PLURÁL			
	1. osoba	2. osoba	3. osoba
NOM. a VOK.	<i>ramé</i>	<i>buéra huajaaréra, emejacu, emejé, ému, emejé, emecó, emejácu mu, emejé, remejé, emecó, éme</i>	<i>binói binói, éra éra, buéra buéra, huára huára,</i>
GEN.	neuvádí	<i>ne, éme, réme, émi, rémi</i>	neuvádí
DAT.	<i>ramí, ramújéguite</i>	<i>eme, abói,</i>	neuvádí
AKU.	<i>queramijé, ramobuque, ramibucá</i>	neuvádí	neuvádí
ABLA.	neuvádí	Neuvádí	neuvádí

Tabulka č. 13: Osobní zájmena podle Gassova slovníku (Gasso 1903 : 42-44).

Gassova gramatika uvádí zájmena v těchto tvarech a užitích: SINGULÁR: 1.os. nominální sufix *ne, ené*, ostatní tvary v sg. neuvádí. 2.os. v nominativu je samostatně stojící tvar, zatímco v dalších pádech mohou stát na pozici afixu; genitiv: *mujenihuara, mujérinihuara, níminihuara* - ode mě i od tebe; dativ: *mujeguite, nimiguíte* - jestli existuje přechod z první osoby na druhou, nebo opačně lze užit afix *mi* jako radikálu, objevuje se také tvar *guite*, který se často se pojí *nihuara* ve smyslu například „já pracuji pro tebe“ - *nimiguíte nócha, mujéguiteníhuara nócha*; akuzativ: *guemi* - je vlastní forma a méně doplňková k dvojznačnosti, *guému* může být také zájmeno přivlastňovací, *guíními* - je pleonasmus, přechod z první na druhou osobu se použije *ními* - miluji tě - *nímigaré, mjébuqué, múbuqué*; a ablativ: *yuga, míyúga, mijéyúga, mujériyúga* - s tebou; *nejé nímiaminá* - proti tobě, já proti tobě; *mujénirága* - por ti; *níminirágo -yo* por ti; *níminóga* - pro tvou vůli; *mucá* - por ser tú; 3.os. *binói* - užívá se speciálně, obvyklejší je výraz *éra*, oba tvary se připojují ke slovesu; dalšími jsou *o, a, u, buéra, huára*, nerozlišuje se pohlaví, neexistují tvary pro neživotný rod "ono, genitiv: *binói nihuara, binóinihuara* - oba tvary nepřipouštějí částice, ostatní neuvádí. PLURÁL: 1.os. v nominativu *ramé*, místo /r/ se užívá někde /t/, *ta, ta'si* - znamená "ne; genitiv neuvádí, dativ: *ramí, ramújéguíte* - k nám; akuzativ: *queramijé* - s dvojznačností, *ramobuque, ramibucá*; ablativ neuvádí; 2.os. nominativ a vokál splývají v jednu skupinu terminů: *buéra huajaaréra* - ve smyslu ti druzí, *e* vztahu k misionáři, k akademikovi nebo doktorovi - *emejacu*; známější je *emejé, ému, emejé, emecó*, ve velkém respektu - *emejácu*, v malém respektu a jako plurál *mu*, obecně *emejé, remejé*, rozeznávání rodu: *emecó* - vy muži, *éme* - vy ženy; genitiv: pro deklinaci se užije obecný tvar pro plurál *ne*, nerozlišují jednotlivé pády, pouze intonací tvarů *éme, réme, émi, rémi* s částicemi každého případu; dativ: dívky se oslovují touto osobou ve věku 15-16 let užitím výrazu *eme*, chlapci identického věku výrazem *abói*, obě slouží jako částice přidávající se k výrazu oslovované osoby; akuzativ a ablativ neuvádí; 3. os. v nominativu se zdvojují ukazovací zájmena používaná v singuláru pro 3. osobu, v ostatních pádech se neužívají.

		SINGULÁR	
		1. osoba	2. osoba
NOMINATIV		<i>ne</i>	<i>mu</i>
GENITIV		<i>ne níwara</i>	<i>mu níwara</i>
DATIV		<i>či, tí - zvláště kolem Naráráchi a Norogachi; či gite - pro mě</i>	<i>mi, mi gite</i>
AKUZATIV		<i>či, ti</i>	<i>mi;</i>
ABLATIV		<i>či uga, tí uga</i>	<i>mi uga - s tebou;</i>
		PLURÁL	
		1. osoba	2. osoba
NOMINATIV		<i>ta, ti, tamu</i>	<i>tu, tumu, emi</i>
GENITIV		<i>tamu níwara</i>	<i>tumu níwara - jen málo užívaný</i>
DATIV		<i>tamí, ramí - k nám, jako v příkladu tamí anere - řekl nám; tamí gite - pro nás</i>	<i>emi, emi gite, tumu gite - pro vás</i>
AKUZATIV		<i>tamí, ramí - nás;</i>	<i>emi</i>
ABLATIV		<i>tamí uga, ramí uga - s námi</i>	<i>tumu uga, emi uga - s vámi</i>

Tabulka č. 14: Osobní zájmena zkrácené tvary podle Brambily (Brambila 1952 : 50-59).

David Brambila (1953 : 50-59) uvádí pro osobní zájmena první a druhé osoby singuláru uvádí dva tvary/dvě formy: zkrácenou /často užívanou jako příklonkovou/, o které se hovoří jako o deklinačních částicích a plnou. Osobní zájmeno pro třetí osobu je v tarahumarštině – podobně jako v latině a tepehuanštině – supluje demonstrativum. Zkrácené tvary SINGULÁR: 1.os. nominativ existuje ve tvaru: *ne* – já; genitiv: *ne níwara* – mě /beze mě/; dativ: *či, tí* – mně /ke mně/ /tí – užíváno zvláště kolem Naráráchi, a Norogachi, jako akuzativ i dativ/, *Či gite* – pro mě; akuzativ: *či, tí* – mě, *mi*; ablativ: *či uga, tí uga* - se mnou. 2. os. má v nominativu tvar *mu* – ty; genitiv: *mu níwara* – tebe; dativ: *mi* – a ti, *mi gite* - para ti; akuzativ: *mi* – tě, tebe, ti; ablativ: *mi uga* – s tebou. Plné tvary pro 1.os mají podobu v nominativu *nejé, nejeri* – já, v genitivu *nejé*

níwara – mě, v dativu *ničí* – mně /a mí, me/, *ničí gite*, *nejé gite* – mně /para mí, ve smyslu akuzativu/, v akuzativu *ničí* - mě, /me, a mí/ a v ablativ: *ničí uga*, *nejé uga* – se mnou; 2. os. má nominativ: *mujé*, *mujeri* – ty, genitiv: *mujé níwara* – tebe, dativ: *nimí* – tobě /tě, k tobě/, *nimí gite*, *mujé gite* - tobě /pro tebe/, akuzativ: *nimí* – tě, tebe /k tobě/ a ablativ: *nimí uga*, *mujé uga* – s tebou. PLURÁL: 1.os. vypadá v nominativu *ta*, *ti*, *tamu* – my; genitiv: *tamu níwara* – nás /bez nás/; dativ: *tamí*, *ramí* – nám /k nám/, /*tamí* je veli užíván také jako dativ a akuzativ – *tamí á* – dal mi, *tamí anere* – řekl mi/; *tamí gite*, *ramí gite* – nás, pro nás; akuzativ: *tamí*, *ramí* – nás; ablativ: *tamí uga*, *ramí uga* – s námi. 2, osoba plurálu má nominální tvar *tu*, *tumu*, *emi* – vy; genitiv: *tumu níwara* /jen málo užívaný/ vás; dativ: *emi* – k vám, *emi gite*, *tumu gite* – pro vás; akuzativ: *emi* – vás, k vám; ablativ: *tumu uga*, *emi uga* – s vámi. Plné tvary: 1.os. nominativ: *tamujé*, *tamujeri* /*tamu níwara* – málo se objevuje/ my; genitiv: *tamujé níwara* – nás; dativ: *tamí*, *ramí* – nám, /k nám/, *tamujé gite*, *tamí gite* – nám /para nosotros/; akuzativ: *tamí*, *ramí* – nás /a nosotros/; ablativ: *tamujé uga*, *tamí uga* - s námi; 2.os. nominativ: *tumujé*, *tumujeri* /také *emijé*, *emijeri*/ - vy; genitiv: *tumujé níwara*, *emijé níwara* – vás; dativ: *emi* – vám /a vosotros/, *emi gite*, *tumujé gite* – vám /para vosotros/; akuzativ: *emi*, *ke emi* – vás /a vosotros/; ablativ: *emi uga*, *tumujé uga* – s vámi; pro 3.os. se užívá jednoho demonstrativa, nerozlišuje singulár a plurál, nemá pro ně zvláštní tvary, některé oblasti preferují užívání demonstrativa *era*, jiná *eči* /tvary *binci*, *aboe*, které tendují jako osobní zájmena třetí osoby. Singulár: nominativ: *eči*, *era* – on; genitiv: *eči níwara*, *era níwara* – /bez/ něho; dativ: *eči*, *era* – /pro/ něj, *eči gite*, *era gite* – /pro/ něj; akuzativ: *eči*, *era* – /vidím/ ho, jeho; ablativ: *eči uga*, *era uga* – /s/ ním.

Hiltonova gramatika zahrnuje omezený počet osob, u kterých se objevují zájmena, které se vyjadřují v sufixech. SINGULÁR: 1.os. nominativ má tvar *ni* a vyskytuje se pouzema poslední pozici slova, připojují se ke tvarům adverbíí a verb; genitiv, dativ, akuzativ a ablativ neuvádí; 2.os. nominativ *mi*; vyskytuje se pouzema poslední pozici slova, připojují se ke tvarům adverbíí a verb, osatní, podobně jako u první osoby neuvádí;

		sg.	
		1.os.	2.os.
NOM.		<i>ni</i>	<i>mi</i>
	pl.		pl.
NOM.		1.os.	2.os.
		<i>ta</i>	<i>tamo</i>

Tabulka č. 15: Osobní zájmena podle Hiltonova slovníku (Hilton 1959 : ix-xiv)

PLURÁL: 1.os. nominativ: *ta*; vyskytuje se pouzena poslední pozici slova, připojují se ke tvarům adverbíí a verb; v ostatních pádech, podobně jako u singuláru neexistují tvary; 2.os. nomiantiv: *tamo*; vyskytuje se pouzena poslední pozici slova, připojují se ke tvarům adverbíí a verb, opět neexistuje více tvarů; 3.os. ve všech pádech a v obou rodech neexistují zkrácené tvary pro 3. osobu singuláru, při vyjádření se nepoužívá žádný tvar, ale odvozuje se z kontextu.

sg.				
		1. os.	2. os.	3. os.
NOM.		<i>ne, ni;</i>	<i>mu, mi;</i>	<i>échi, bi, bo, pi, po, binói</i>
	GEN.	<i>nejé</i>	<i>mujé;</i>	
DAT.		<i>nejéRi</i>	<i>mujéRi</i>	
AKU.		<i>nejéRi</i>	<i>mujéRi</i>	
pl.				
		1. os.	2. os.	3. os.
NOM.		<i>ta, ra, ri;</i>	<i>tu, tumu;</i>	<i>échi, abóni, abóe, abói</i>
	GEN.	<i>tamu, tamí;</i>	<i>tumujé;</i>	
DAT.		<i>tamujéRi</i>	<i>tumujéRi</i>	

AKU.	tamujéRi	tumujéRi	
------	----------	----------	--

Tabulka č. 16: Osobní zájmena suffixová forma, uváděná Lionnetem (Lionnet 1972 : 20-21).

Lionnet říká, že pouze dvě první osoby osobních zájmen jsou vlastní, a ty mají částice přivlastňovací, podobně jako francouzština nebo arabština a používají se ve dvou tvarech: závislé afixové a nezávislé jako samostně stojící zájmeno. Afixová forma se používá pro regulární monosylabické a enklitická slova; hlavní část tvarů nezávislých se získává prefixací afixem k demonstrativu *je*. Pro každou osobu existuje afix a nezávislá forma. SINGULÁR: 1.os. má v nominativu tvar *-ne/-ni* znamenající „já“; genitivu je to tvar *ne-jé*, - mě; v dativu a akuzativu tvar *ne-jé-Ri* – mně; 2.os. má v nominativu tvar *-mu/-mi* – ty; v dativu *mu-jé* – tebe; a v akuzativu tvar *mu-jé-Ri* – tobě; tvar druhé osoby singuláru *-mu/-mi*, varianta spojená s adverbem *mi* – tady /allí/ , což lze vysvětlit, že vstupuje do tvaru plného osoby druhé plurálu; lze také použít nezávisle: *mi* – tě, tobě, pl. *é-mi* – nás, /k/ vám v některé gramatické funkci, která nebyla zde; 3.os. nominativ: odkazování ke 3. osobě supluje demonstrativ *échi*, s významem tento, tamten; vyskytuje se isufix skutečnéhoosobního zájmena ve tvaru *bi*, *bo*, *pi*, *po* a jeho komponent *binói*; jedná se o determinant ostatních dvou osob, čímž vzniká tvar: *mujé binói* - ty stejný. PLURÁL: 1.os. nominativ má tvar *-ta/-ra/-ri* – my; genitiv *tá-mu/ta-mí* – náš; dativ i akuzativ má tvar *ta-mu-jé* – nám; 2.os. nominativ má tvar *-tu*, *-tu-mu* – vy; genitiv *tu-mu-jé* – vás; a dativ a akuzativ má tvar *tu-mu-jé-Ri* – vám; 3.os. singuláru i plurálu supluje demonstrativ *é-chi* – tento, tato, toto, tamten; ale je nutné zvážit jaké skutečné zájmeno osoby připojit element *bi/-bo/-po/-pi* a jeho komponent *binói* – ve smyslu „stejný“, plurál *a-bón-i*, *a-bó-e/a-bó-i*, referující ke každé jedné třetí osobě, která kontext nedeterminuje jiná. /mp. Je terminovaný kontext, myšlená ta určitá, dotyčná třetí osoba, a není myšlená jiná/ *échi*, s významem tento, tamten; vyskytuje se isufix skutečnéhoosobního zájmena ve tvaru *bi*, *bo*, *pi*, *po* a jeho komponent *binói*; jedná se o determinant ostatních dvou

osob, čímž vzniká tvar: *mujé binói* - ty stejný v singuláru; odkazování ke 3. osobě supluje demonstrativ *échi*, s významem tento, tamten; vyskytuje se i sufix skutečného osobního zájmena ve tvaru komponentu *abóni*, *abóe*, *abói*; jedná se o determinant ostatních dvou osob, čímž vzniká tvar: *abóni* - my stejní.

Burgessova gramatika je nejmladší, a nutně nejmodernější, co do používání výpůjček. Součástí js výrazy centrálního dialektu, vedle ostatních. SINGULÁR 1.os. nominativ *né*; centrální dialekt užívá tvar *nihé*; genitiv, dativ a ablativ neuvádí, akuzativ ve tvaru *´čí* užívaného pospozičně jako sufixu; 2.os. nominativ je na tom podobně, chybí genitiv, dativ a ablativ, nominativ je ve tvaru *mué*; centrální dialekt užívá tvar *muhé*; 3.os. nominativ užívá *bo´né*, přičemž se užívají také demonstrativa *alué* a *yé*; centrální dialekt užívá tvar *binói*; podobně jako prvních dvou osob, objevuje se pouze akuzativ ve tvaru sufixu *´čí*;

sg.			
	1. os.	2. os.	3. osoba
NOM.	<i>né, nihé</i>	<i>mué, muhé</i>	<i>bo´né, alué, yé, binói;</i>
AKU.	<i>-´čí;</i>	<i>-´čí;</i>	<i>-´čí;</i>
pl.			
	1. os.	2. os.	3. osoba
NOM. a VOK.	<i>ramué, tamuhé;</i>	<i>emi, yémi</i>	<i>a´bóe; abóni, éčí;</i>
AKU.	<i>-´čí;</i>	<i>-´čí;</i>	<i>-´čí;</i>

Tabulka č. 17: Osobní zájmena nezávislá podle Burgesa (Burges 1979 : 100-101).

PLURÁL 1.os.v nominativu splývá s vokálem ve tvaru *ramué*; centrální dialekt užívá tvar *tamuhé*; a z dalších pádů se používá pouze akuzativ ve tvaru *´čí*; 2.os. nominativ *émi*; centrální dialekt užívá tvar *yémi*; a dále akuzativ *´čí*; 3.os. nominativ má tvar *a´bóe*; centrální dialekt užívá tvar *abóni* a demonstrativum *éčí*;a, akuzativ *´čí*. Další užívané sufixy jsou -ba jako emphatic

užívaný jako částice nebo příklonka pro vyjádření polarity; druhým tvar *-ka* se užívá k označení hlavních participantů v diskusi.

K zájmenům se také přidávají prefixy *i, a, u, e, ra*, které slouží k vytvoření třetí osoby, když se neodvozuje od první nebo druhé osoby, obvykle se připojují vokály *i, a, u*, se může být preponovány, jako v příkladu: *igoche* - k čemu. Pro plurál existují zájmena také v dubletu příslušného osobního zájmena první singuláru: *miqui* - /k/ Tobě - *mimiqui* - /k/ Vám, *pupubucura* - jejich kůň, doslova ve tvaru ablativního spojení „kůň od nich“.

Se zájmeny se vyskytuje několik částic, které dodávají význam ve smyslu superlaci a reduplikaci, jasněji vyloženo v třetí knize, poslední kapitola, a obvykle to jsou: *hé* – *héri, góche* – *góchera* – *hácherà, gosa* – *góca; nehé* - *nehéri* - *negóche* - *negóchera* - *neháchera* - *negósa* - *já, já; muché* - *muhéri* – *mugoche; tu* - *tu negó* - *néca* - *já* a *kůň*

Příklady spojení pronominálního systému: *mu-jé binó-i* – *ty sám; a-bó-n-i* – *my sami; vy sami, oni sami. Osobní zájmena subjektová – plné tvary: nijé* – *já (Nijé co'méa. – já budu jíst.); mujé* – *ty (Mujé co'méa. – ty budeš jíst.); binóy* – *on, ona (Binóy co'méa – on bude jíst. Ona bude jíst. /comerá/ atd.); tamujé* – *my (Tamujé copóa. My budeme jíst.); 'yémi* – *vy ('Yémi copóa. Vy budete jíst.); Abóni* – *oni, ona (abóni co'méa. Oni budou jíst, Ony budou jíst.*

Suffixy osobních subjektivních zájmen: -ni – *já (Co'méani. – budu jíst.); -mi* – *ty (Co'méami. – budeš jíst.); -ta* - *my (Copóata. Budeme jíst.); -tamo* - *vy (Cpóaatamo. Budete jíst. Ustedes.) Tyto osobní zájmena ve tvaru suffixů se objevují agregados ke tvarům verbálním, a adverbialním, nebo ke korespondenci zájmen nominálním. (příklad: Nijémi huarú co'huá. Já jím mnoho.). Neexistují suffixy zájmenné pro třetí osobu jednotného i množného čísla. Mnohokrát, když se třetí osoba vyjadřuje, není užit tvar osobního zájmena. Pouze se „on“ conocer z kontextu. Suffixy osobních zájmen se vyskytují pouze na poslední pozici, užívají se více, než nezávislé osobní zájmena nominální.*

2.1.3.2.2. Posesivní zájmena

Posesivní osobní zájmena mají tvar: *quéni* – moje, mé (Quéni onó. Můj otec.); *quémi* – tvoje, tvé (Quémi onó. Tvůj otec.) *quéta* – náš, naše (Quéta onó. Nás otec.). Posese se také naznačuje sufixovým tvarem *-ra* přidávané k názvu co vlastníme, když následuje nominální zájmeno, nebo jméno vlastníka. Členové těla, příbuzenské termíny, některé názvy jako *carí* – dům, *buhué* – cesta, mohou nést tento sufix. Příklad: *Nijé onorá*. Můj otec. *Mujé sicára*. Tvoje hrud'. brazo. *Juáni caríra*. Dům Juana. *Torí ca'huára*. Slepičí vejce.

sg.		
1.os.	quéni	mé, moje
2.os.	quémi	tvé, tvoje
pl.		
1.os.	quéta	náš, naše
2.os.		

Tabulka č. 18: Posesivní zájmena dle Guadalaxary (Guadalaxara 1683 :f4)

2.1.3.2.3. Sloveso existence „být“

Tarahumarština vyjadřuje existenci, při níž nerozlišuje životnost, ale počet nohou. Pro čtyřnohé bytosti má vlastní tvar. Ostatní tvary bychom mohli vidět ve dvou skupinách: tvary slovesa být, které nevyjadřují nic jiného než existenci a ty, jejich význam přesahuje existenci samotnou. Kongruence s jinou činností je velice důležitá, být a stát má v tarahumarštině stejný

význam, podobně jako být a ležet, být a procházet se a být a zůstat. Všechny výrazy používá jazyk v jednoduchých, tak ve složených konstrukcích i v promluvě.

Čtyři výrazy pro existenci ve dvou skupinách, pro sloveso „být“ ve smyslu samotné existence: 1) sloveso znamenající „být“, „existovat“, ale také „být ve smyslu vlastnosti“ *hú* nemá plurál, jinak se chová *asá* v sg. znamená „sedět“ nebo „žít“, v pl. ve významu „sedět“ však jiný tvar *umučí*, s tímto výrazem souvisí výraz *ahtí* „být“, ve smyslu „existovat“ jehož plurál zní *mučí*, a v jazyce varohío vetvaru *kahtí* znamená „sedět“, pro existenci má tarahumarština ještě výraz *čukú* ve smyslu slovesa „být“, jenž se užívá „být někdo čtyřnohý“ a v protikladu „být“, „existovat“, tedy „nebýt“, „neexistovat“ má jazyk výraz *maní*; 2) kongruentní sloveso „být“, ve kterém můžeme krom existence hledat také děj: výraz *ená* znamená „jít“, „procházet se“, tedy „existovat v chůzi“, „ten, kdo chodí, existuje“, nebo „ten, kdo existuje, také chodí“ (?) plurální tvar je *e'íná*; dalším kongruentním slovesem je *rehdí*, jenž znamená „zůstat“ s plurálním tvarem *ehtebí*, *bo'í* znamená „ležet“, „existovat leženo“ v plurálu *bi'tí*; *posledním slovesem této skupiny je ili* a znamená „stát“, v pl. vypadá sloveso *ha*, „ten, kdo stojí, existuje“. (výrazy jsou použity z Burges 1979 :22, komentář vlasntí).

2.1.3.2.4. Pojmenování prostoru

Existují slova určující relativní referenční rámec. Tarahumarština je řeší určování a pojmenování **dvojím** způsobem: zrcadlově pravá –levá, tedy v rámci těla, jde-li o orientaci jedince/subjektu a v rámci prostoru, proxistují slova *otoná* znamenající pravá a *o'huína* znamenající levá, takovou orinetaci , ve kterém je pravo-levá orientace dána situací, nikoli jedincem/subjektem. V tarahumarštině existuje řada slov označujících deixy. Vedle tradiční klasifikace prostoru na absolutní a relativní referenční rámec, můžeme také rozdělit pojmenování podle toho jaký je jejich původ na slova označující místa, která jsou součástí přirozeného prostředí a místa uměle vytvořená, slova označující kulturní konstrut. Brambila ve své gramatice (Brambila 1953 : 221-240) uvádí vedle, snad pod vlivem španělštiny již zakomponovaných adverbíí určujících

místo, skupinu tzv. „příslovcí místa – topografik“ odkazující k nerovnostem jako je výškový rozdíl, svahy, nepoměr sklonů vždy v páru: nahoru dolů: slovo *paní* a *riʔrí* odkazuje k velké deklinaci jako prudce se zvedající svah hory, přičemž slovo *paní* /nahore, nahoru/ označuje nejvyšší bod spádu, a *riʔrí* /dole,dolu/ bod nejnižší. Z těchto slov se derivují další jako slova označující extrémní nerovnost, jako je extrémní „vrchol“, *reʔpá* a *reʔré* označující extrémně nízký bod - „dno“, „údolí“; ve smyslu „až na vrcholu“ se derivuje další slovo *reʔpá* a ve smyslu „až na dně“ *reʔré*. Od slova *paní* existují další deriváty: „nahore na sráz, na svahu“ derivát *reʔpaní*, dole na svahu *riʔrí* nebo *riʔri*; derivát s naznačeným mírným sklonem ve smyslu „mírně dolů po svahu“ *riʔriní*. U slov senerozeznává, zda slovo označuje směřování nebo pojmenování bodu. Pro zajímavost slovo *rini* znamená „otvor“ a slovo *urí* znamená „otvor“. V obou se vyskytuje radix *ri*, podobně jako u zmíněných topografik, i u slova pro „kopec“ *churíarníri* nebo pro „jeskyni“ *risochí*, označení srázu je slovem *coʔná* ve smyslu „dolní sráz“, a *riʔhuiná* ve smyslu „horní sráz“, a slovo označující „úbočí“ nebo „svah“ je *caʔyéná* (slova použita ze slovníku - Hilton 1903 : 63). Mpro orientaci Tarahumarů je důležitá také druhá skupina topografik, které Brambila uvádí a tou jsou „topografika odkazující k obvyklostem“. Tarahumarové neodkazují na směry světovými stranami,ale pocitováním obvyklostí jako je okraj řeky, horní či dolní tok řeky. Když chce indián říci, že jeho dům je vysoko v horách řekne, že jeho dům stojí na horním toku řeky, slovo pro horní tok řeky je *gaʔó*, což naznačuje velkou vzdálenost nahore a velkou vzdálenost dole pojmenuje slovem *witú* znamenající „dolní řeka, daleko“. Oproti tomu malou vzdálenost nahore označí slovem *gawiší*, tedy „horní řeka blízko“, a *taší* „dolní řeka blízko“. Ovšem nalezeneme také různé varianty, což je dáno dialektickou složitostí jazyka. V zásadě se liší tvar slov, nikoli jejich význam, identická sémantika je invariantní, varianty jsou pouze dialektické.

Vedle těchto statických pojmenování existují také slova pro pojmenování míst, přičemž se mluvčí zohledňuje pohyb: slovo *gaʔóna* pojmenovává horní řeku, ale se zamýšleným pohybem, slovo bude znamenat „směrem k horní řece“, podobně jako slovo *gawišina*, a dolní tok řeky, resp. „směrem k dolnímu toku řeky“ bude znít *wituna*, *tuna*, *tašina*, *tušina*. Podobně jsou na to dublety

označující dvě identická místa, podle subjektu "mluvčího. Místo mluvčího pojmenují například slovem *akiná boʔó* /"z tohoto okraje, břehu řeky"/, zatímco místo kvalitativně identické jen na druhé straně /opět řeky/ pojmenují indiáni slovem *bajónari* /"z druhého okraje, břehu řeky"/. Zohlednění pohybu je i v tomto případě: „směrem k druhému okraji, břehu řeky“ označí slovem *boʔona*, „po druhém okraji, břehu řeky“ *boʔora*, *boʔri*, zatímco slovo pro vyjádření „k tomuto okraji, břehu řeky“ nemají, podobně jako pro vyjádření „po tomto okraji, břehu řeky“ (Brambila 1953 : 221-240). Takto bychom mohli pokračovat k plurálu, a ostatním slovom dialekticky odlišným, ovšem s identickým významem podobně jako u slov popisujících prostor zohledňující hory. Absolutní referenční rámec pojmenovává prostor podle, jak naznačil Brambila, obvyklostí, a tou jsou řeky, dodejme také hory. Indián vidí vše ve svém přirozeném prostředí prostřednictvím těchto dvou přírodních kompozit.

Pojmenování světových stran. Slovo označující svět, ve kterém žijeme *Gawi* nebo *wichimoba* je podmíněno stvořením Bohem /*God Diosi gite gawi newariru*. – God stvořil svět, nebo také stvořitel světa/. Pro vymezení v rámci horizontální osy východ-západ existují výrazy vycházející z východu slunce. Východ pojmenovává slovo *rayénari machi*, přičemž *ra* znamená slunce, *yénari* je cesta, první cesta slunce, vystoupení ze země, a koncový sufix *-chi* znamená místo, koneckonců jsme viděli na jiném místě této ráce. Jen pro přesnění slovo *rayénari machi* neznámá nic jiného, jak jsme například zvyklí z češtiny /viz východ z domu, východ slunce/. Na druhé straně osy mohou indiáni použít dvě slova pojmenovávající západ: *tubao/tubaro*, jehož význam pochází od toho že touto stranou žijí, nebo v minulosti žili Tubaré; slovo druhé uvádí například Deimel ve tvaru *bokawichi* a znamená „padat do vody, být ponořen do vody, spadnout do vody“. Tak, jak slunce na východě vystupuje ze země, na této straně pod nativních padá do vody (Deimel 1989 : 230). Ani pro sever ani pro jih nemají, podle Diemela Tarahumarové slovo, místa jsou pojmenovávána podle činností, která se konají na oněch místech. Sever je určen ke vstupu náčelníků, a různých oficiálů, jih je určen pro umístění Pany Guadalupské. Přesto slova pro tyto dvě světové strany existují. Jih pojmenovávají indiáni slovem *moinora/ mochinora*, znamená

místo temnoty, luny, zatímco sever *michuachi* znamená místo vrcholu slunce. V určování světových stran existuje ještě jedna, třetí osa, a tou je osa spojující horní a dolní svět: nahoře ve smyslu světové strany užívají slovo *wami repa rui*, slovo pro dolní světovou stranu je *mitugona*.

Situaci komplikuje ještě rotační reference, pravo-levo stranná orientace, v ARR cháována jako nerotující, a je důležitá pro umístění lidí podle pohlaví. Levá strana, mužská se označuje slovy *owena*, *kowena*, strana pravá, ženská slovem *watona*. Obě slova odkazují na orientaci podle těla, ovšem v prostoru chápaném jako veřejný jsou tyto strany dány, aniž by se zohledňovala rotace. Střed nemá ani u Deimela, ani ve slovníku žádný termín, Hilton uvádí slovo pro „střed“ *nasipa* (Hilton 1903 : 178).

Druhý prostor je *Owi Rachi* (*Owi* znamená „tancovat“, *rachi* je kompozitum z *ra-* znamenající budoucnost a sufixu *-chi* s významem „místa něčeho“), který je pojmenován v rámci světových stran, tedy v rámci absolutního referenčního rámce je patio nacházející se u domu, jako patio soukromé a druhé nacházející se většinou před kostelem, jako prostor veřejný. Prostor patia je určen k tanci, pořádání fiest, a to jak soukromé, tak veřejné. Odlišují se tak soukromé fiesty a veřejné, komunitární fiesty jako je fiesta pořádaná o velikonočních, sousedské popíjení *tesqüina* na *tesqüinidě*, různá setkávání formální povahy, řeší se zde delikty, „soudní spory“. Je více méně místem pro spirituální, sociální život a místem pro obětování, vedení různých nativních zařikávání. Zde přijímají bohové potravu, a zde se konají obřady za mrtvé, pohřební rituály. Místo je symbolem tarahumarského světa a patio-světové strany otevírají nebo jsou branami k tarahumarské zemi, která leží v centru světa. Také lovci před odchodem na lov zde pořádají taneční obřad udobřující si duše zvířat. Někdy je *rapichiki* popisováno jako otevřený prostor, více méně kruhový umístěný před nebo blízko každého domu, užívá se jako shromáždění, k tanci, ale je vzdálen tam, co bychom označili taneční místo (srovnej Deimel 1989 : 200). I tento prostor je určován podle dvou, resp. tří os jako absolutní referenční rámeček. Východ pojmenovává slovo *ori*, nebo *orui*, jenž jsou odvozena nikoli od slunce, ale od umístění třech křížů s naprosto

jasným vlivem křesťanství, neboť například pro medvěda, který je chápán jako příbuzný Boha existuje slovo *Ohi* s koncovým *i* (*Tata Dios* nebo *Ohi* znamenající medvěd). Naproti tomu slovo pro Západ je odvozováno ze stejného zdroje, na západě v minulosti žili Tubaré, a proto se Západ nazývá *Tobuku*. Pro Jih existuje slovo *Tugeke* znamená strana je dána charakterizován křesťansky, vstupem nebo umístěním Panou Guadalupskou, údobně jako jsme viděli využití jiho v absolutním referenčním rámci u světových stran jako takových, nevázaných na určité místo, a Sever *Owikiona/Owikiogona* je určen vstupu oficiálů řídící tarahumarské kultury, nebo příchodu „medvědů“ *gusigame* nebo náčelníků *serigame* – headman jako leaderů, nebo náčelníkům. I na patiu je prostor určován ještě třetí osou horno-dolní. Nahoře odpovídá slovu *Repa/Depa* a je chápáno jako místo Boha, místo bohů, šaman zde provádí obětování *norugame*, což znamená „Otec Slunce“, „Velký Otec“ /*no* je derivováno ze slova pro otce *onó*), často se užívá slovo *repa* (nahore/above) a *wami* (youder). Zde je umístěna země *mukuame* mrtvých ve třech podlažích nadsvětí. Protipólem je „dole“ - *rere* a znamená „hluboko v zemi“. Prostor pekla *infiemochi* je také dělen do tří vnitřních pater. Samozřejmým doplňkem je orientace rotační pravo-levá, a podle pohlaví také chápaná: levá strana *owena* je mužská, pravá strana *watona* je ženská. Příkladem je rozdělení prostoru puebla Tomochic během závodu nazvaném *carrera de bollo*, který běželi Tarahumarové společně s ostatními indiánskými skupinami Pimů, Varohíů a Tepehuanů a jenž byl součástí fiesty. Pravo-levá orientace prostoru kolem startu, konaném na patiu kopírovala východo-západní a žensko-mužskou část prostoru (výzkum v březnu 2000, bohužel nemám fotografie, neb mi je odcizili v Mexico D.F. i se zavazadlem). Ženy a ženské věci byly umístěny na pravé straně, podle slunce možné určit jako východní. Muži se soustředily na stranu levou, západní. Také tanec *matachines* tančily v oddělených skupinách, každá na straně, která přináležejí jeho pohlaví.

2.1.3.2.5. Toponyma

Morfémy s významem místním, užívané v toponymech (čerpám především z Burgesse 1989 : 70-80) existují v tarahumarštině jako morfémy udávající místo v několika variantách: jednak je to vlastnost místa se sufixem *-bo/-épo* „rovina, plánina“, *-gawi* znamená „kopec“, *-rábo* charakterizuje místo jako „horský průsmyk“, slova, přímo vycházející z vlastností místa, nebo s augmentativní vlastností jako je hojnost sufixem *ina /Okóina* – „Místo borovic“, pravděpodobně sufix pochází ze slova „chodit“ - *ená/*, místo s naznačenou deixí jako v případě sufixu *-rale* s významem „pod, v, uvnitř“ */Awárale* – „Pod mydlicí“/, zajímavé je připojení slovesného sufixu *-li* = s významem „stát“, „postavit se“ (v nominálním travu) a ve spojení s radixem pro místo se užívá jako lokativa ve významu příkrý, strmý, jako nomalizéru *ra'íčali*.

Existují však i „manýry“, které jsou gramaticky jazyku dané. Zajímavé je užívání jednoho afixu, který je podle Orozco y Berry (Orozco y Berra 1894 : 234), Nida a jiných lingvistů a etnologů charakteristickým znakem tarahumarštiny. Vyskytuje se ve všech dialektech tarahumarštiny. Je to afix */chi, chic/*. Nida k tomuto afixu uvádí, že to je běžné zakončení s významem =place of= zcela obvykle přidávaný ke španělským slovům, aby jim dodalo určitý druh (místa) (př. mesa je španělsky stůl, nese-li sufix *-chi* znamená tarahumarsky *mesachi* – stůl, výpůjčka). Má tedy význam lokativu, nikoli však ve významu deklinativním, mám na mysli lokativní pád, v češtině je to pád šestý, ale ve významu výskytu určitého daného nesený základem slova. A Lumholtz tvrdí, že zakončení *-chic* u jmen charakterizuje tuto oblast stejně jako *tepec* u jmen aztéckých, či *cuato* jména tarasco. Podle Rodríguez (Rodríguez 1989 : 35) to jsou postponenty místa s charakterem sufixu, které slouží pro formování ablativ od místa a pro toponyma.

Výskyt *-chi* lze pozorovat prakticky ve všech dialektech tarahumarštiny, nejrozšířenější je však na západě, kde zvláště u místních názvů konkuruje sto padesát toponym nikterak zanedbatelnému počtu padesáti toponym centrální oblasti. Lingvisty je obvykle chápáno *-chi* jako gramatická kategorie, resp. subkategorie sufix, tedy jako určitý modifikátor lexikálního významu slova, ke kterému je připojen, a pro svou sémantickou povahu jej charakterizují jednak jako

monofunkční, ale i jako polyfunkční. Lze jej však především považovat za lokativ, nikoli v podobě gramatického lokativu, tvořený deklinací jmen; mám na mysli např. český lokativ, 6. pád – tarahumarská deklinace disponuje pouze nominativem, genitivem, akuzativem, dativem, vokativem a ablativem jako přímými pády, přičemž instrumentál je považován za derivát; možný lokativní pád neexistuje, ale můžeme říci, že je nahrazen jakousi podobou ablativu lokálu, přidávaného především ke jménům. Lumholtzova sémantická charakteristika *-chi* je ve stejném či podobném způsobu užití, jako jej nacházíme např. u afixu *tepec* v aztéčtině či *cuato* v jazyce tarasco (Lumholtz 1910 : 156), i když *tepec*, resp. *tepetl* v aztéčtině označuje obecné geografické místo (kopec, hora). Gramatickou a snad i sémantickou funkci podobnou tarahumarskému *-chi* plní v aztéčtině spíše sufix *-can*, čímž se derivuje např. ze slova *ixtlahuatl*, tedy rovina, slovo *ixtlahuacan* znamená rovné místo, doslova místo roviny (Sullivan 1998 : 155). Jestliže je obvykle *-chi* obecně považován za sufix, pojený mnohdy s několika dalšími ke slovu, slovní či větné výpovědi, pak Burgess u toponym zdůrazňuje jeho gramatickou kategorii koncovky; ke které je možné přidat i další koncovky, Rogríguez jej pak především u toponym chápe jako modifikátor užívaný k tvoření ablativ (Rodríguez 1989 : 35). Steffelův slovník obsahuje slova, kde za sebou stojí i několik takových zakončení a *-chi* je pro něj nejfrekventovanější zakončení, které se v tarahumarštině klade téměř ke všem slovům. Otázkou zůstává, zda se nemůže jednat v případě *-chi* o infix. Tarahumarština se podle Steffela vyznačuje komponováním slovních a větných výpovědí, tvořením odvozenin přidáváním či „skládáním“, lingvisty nazvaných částí jako afixy. Ve své klasifikaci tarahumarštiny např. Nida hovoří o disponibilitě nejednoho připojovaného sufixu. Stejný jev, jak již bylo naznačeno, se objevuje u Steffela například ve slově *matschirujegameke* učenec, *ma-tschi-ru-je-ga-meke*, přičemž sufixy jsou připojeny takto: *ma-1.suf.-2.suf.-3.suf.-4.suf.-5.suf.* Zde a v dalších těchto gramatických vazbách nemá *-chi* v kategorii afixů duplicitní funkci infix – sufix: nevkládá se dovnitř kmene slova, přidává se ke kmeni, slovu samotnému a nepozměňuje stavbu tohoto kmene, nebo slova a za něj jsou přilepeny další sufixy. Lze jej tedy považovat za „pouhý“ sufix, na který mohou navazovat ještě další sufixy.

V rámci gramatických kategorií pak *-chi* klasifikuje Gathingsová (Gathings 1972 : 14) jako součást tzv. skupiny sufixujících relátorů. Jejich funkce vidí v indikaci různých typů vztahů mezi gramatickou kategorií relátoru a jeho řídicím slovem, větou, větným členem atd., na čemž je založena i jeho reference v rovině sémantické kategorie. Takže v konkrétní rovině relátor *-chi* bude naznačovat vztah existence nesené podstatným jménem, kmenem slova, větou apod. a soustředěnosti této existence v relátoru. Takto by měl při porovnání se sufixem relátor *-chi* interaktivovat na významu slova a jeho výskytu ve výpovědi, zatímco sufix by měl jeho význam pouze modifikovat. Relátor participuje na sémantickém významu slova či větné výpovědi a zároveň mu dává charakter gramatické kategorie lokativu, který v tarahumarštině chybí; na jedné straně, v případě jmen (především substantiv) nemění jeho slovní druh, na straně druhé při přidání k verbu se slovní druh mění v substantivum.

Vrátíme se k Burgessovu pojetí *-chi*, který výše naznačený rozpor poněkud komplikuje svou asignací *-chi* jako koncovky. O to nekoherentní je situace, když při analýze toponym, vytvořených pomocí *-chi* naznačuje modifikaci lexikálního významu slova; „pouhé“ pojmenování předmětu se mění v jeho orientaci v prostoru, jeho soustředění se na daném místě označení. Postavení *-chi* Burgessem označené u toponym jako koncovka je v porovnání s předešlými invariantní a klade se k jednomu kořenu nebo komplexu kořenů; pročež kořenem může být substantivum, verbum, slovo označující barvu, což v tarahumarštině zastává adjektivum derivované ze substantiva, nebo jejich kombinace, která byla či nikoli inkorporována do jednoduchého slova. Význam slova však modifikuje. Vedle Burgessova tvrzení: *-chi* je koncovka i se svými širšími gramatickými funkcemi; kromě lokativu, Burgess naznačuje i tvoření participativa či instrumentálu, a vidí jej jako koncovku pomocnou. Dosud naznačená jistá gramatická polyfunkčnost pokračuje u Lionneta (Lionnet 1972 : 36), analyzujícího jazyk do podoby jazykových elementů; hovoří o sufixu *-chi* nejen ve smyslu lokativu. Podle něj se - podobně jako jsme viděli dříve - vyskytuje jako subkategorie afixů tvořící odvozeniny od slov se dvojitým základním významem, a to ve smyslu centrování dané existence; *-chic* tak může být sufixem, který dodává slovu význam místa, soustředěnosti existence významově

nesenou substantivem; samostatnou skupinu tvoří s termíny pro barvy, ale opět v sémantickém významu jakéhosi centrování barvy, obarvení předmětu: *chóname* černá barva, *techónachi* černé kameny; *rosáname* bílá barva, *rosánachi* bílá země. Přidáním sufixu ke slovesu pak tvoří význam ve smyslu soustředěnosti v daném čase a prostoru, ve smyslu odpovědi na otázky kdy a kde. Např. slovo *bitichi* znamená být, nacházet se v určité, dané době a na určitém, daném místě. Vyskytuje se však také jako součást sufixů, přidávaných ke slovesům, což můžeme pozorovat u verbálního sufix *-chíwi/-chúwi* (Lionnet 1972 : 50), jehož sémantický význam je ve smyslu -být existovat-, ale také v podobě *-báchi*, přidávaný ke slovesům ve významu -dostat se do ..., jít do ... (zde opět v určitém prostorovém umístění, ve významu soustředěnosti směrem k určitému prostoru a v určitém čase); nebo jako sufix stejné sémantiky, soustředění daného v určitém místě, na otázku kde *sekáchi* - na ruce (v ruce). Problematickou gramatickou polyfunkčností *-chi* charakterizuje i jeho další užití. Pomocí sufixu *-chi/-chu* (v případě změny koncového vokálu se přikláním spíše k fonetické variantě, nikoli ke ztotožňování se sufixem *-chi* jako lokativem) tarahumarština tvoří diminutiv a mimo již naznačené možnosti, je *-chi* naleznutelné u španělských výpůjček (Ornestein 1976 : 77), čímž je slovo přijato a alespoň částečně přizpůsobeno tarahumarštině. Příkladem je španělské slovo *mesa* označující stůl: nese-li nám již známý sufix, pak její podoba je *mesachi* a stůl znamená i v tarahumarštině; a nebo zcela inkorporovaný termín označující FF. Španělské slovo pro dědečka je *abuelo*, po poněkud radikální změně dostává podobu *aparochihuara* (*aparo-chihuara*). Naznačuje Nida *-chi*, zde jako zakončení s ohledem na charakteristický rys jazyka, umocněné, s ohledem na osobu, následným dalším tarahumarským zakončením *-huara*, Nida jej tedy považuje za běžný normalizační sufix pro osoby (Nida 1937 : 11). Oproti tomu Lionnet jej u osob příbuzných chápe k určení vzdálenosti od ega. Gramatickou polyfunkčností *-chi* lze tak z hlediska diachronického, posléze i synchronického považovat za sekundární, a to především s ohledem na jeho charakter sémantický, založený na duplicitě nebo snad komutativnosti významů: vedle lokace - koncentrace či soustředěnosti - i posesivnost a diminutivnost. Do celé věci vnáší zdánlivý řád snad nejdůkladnější a nejanalytičtější práce pátera Davida Brambily.

Poměrně jasná gramatická kategorie sufixu, sémanticky vypovídajícího jako ablativ místa a pojeného u substantiv, variuje jeho základní význam; u označení částí těl má charakter odpovědi na otázku kde - *surá* srdce, *suračí* na srdci; derivací ze substantiv, označujících nějaké pueblo, sídlo rodiny; nebo některé topografické místo, např. *šitonápuči* červené dveře; s kmeny slov či slovy označujícím zvířata, rostliny *bakéači*, tedy ostřicové místo /místo ostřice/, historické události *narárači*, tedy místo, kde plakali Apači; vyskytuje se i tam, kde by jej španělština přeložila nominativem tarahumarské *wisaroči* na topolu, ve srovnání se španělským nominativem topol. Ve skutečnosti je *-chi*, shrnuje Brambila, postpozicí místa s charakterem sufixu, který dané místo neoznačuje pouze ve smyslu kde, ale také ve smyslu kam, kudy, odkud. Klade se také ke slovesům různých časů, jako ve větné výpovědi *simútabo aniríači ne beté* znamená žiji tam, kde se říká Hora Kolibříků (Brambila 1953 : 388).

V rovině sémantické jsou odvoditelné z Lionnetovy práce minimálně dvě tvrzení: první, *-chi* nese duplicitní významy, v diachronické rovině vedle sebe; druhé spočívá v nutnosti tyto významy hierarchizovat. Přijmeme-li tvrzení druhé, pak další nejasností je jeho prvotní sémantická schopnost a ostatní jsou dva deriváty (lokativnost, posese a diminutivnost).

Geologicky navrstvená tarahumarština ve svém vývoji utváří sémanticko-gramatické funkce v určitých fázích naznačujících vývojem jazyka, fázích podobných těm, které tvoří jazyk v Cassirerově symbolické formě. Rozjasňující hierarchizaci koherentního celku jazyka ve fázích symbolické formy, kde utváření funkcí vede od pouhé znakovosti přes tvorbu pojmového myšlení až konečně dospívá k tvorbě jazykových pojmů systematizujících se do tříd, setrváme na etáži utváření výrazů; tedy v utváření vztahů prostorových a časových, kde jako výsledky vznikají výrazy „Já“, „Ty“ a „On“, a výrazy vypovídající o posesi. Tvorba jazykových prostředků vyspívá až do názorového výrazu, kde *...neurčitý odkaz nabývá v neustálém pokroku poznání svého postupného určení 'možnost být spolu' a 'možnost být po sobě' tedy vytváření určitého řádu prostorového a časového...* (Cassirer 1996 : 155). V myšlence Clauda Hagége vzniká pak principem dvojího

strukturování (Hagége 1998 : 78), jisté vzájemné interakce člověka a jazyka, v této fázi určitý disponibilní řád na základě prostorového a časového uspořádání; reálně existující pojmy a předměty vnějšího světa, pozorovatelné člověkem, jazyk zpětně pojmenovává a klasifikuje. Vycházejíce z Cassirerových hierarchických fází, je poseze součástí úrovně vývoje další, specifickou fází názorového výrazu, tvořeného až po uvědomění a diferencování si pojmu „Já“, „Ty“ a „On“ člověkem, pak potřeba vysvětlení prvotního výskytu sufixu *-chi* může být odůvodnitelná právě jako lokativu, vytvořeného na základě potřeby určitého řádu prostorového a časového, tedy na vývojovém stupni názorového výrazu. V úvahu pro primariát lokativu hovoří i názor Mircei Eliada. Potřeba jisté centralizace prostoru - vymezení jistého středu potřebného a bezpečného pro přežití - vychází z řádu strukturace pozorovaného v Universu. Člověk si na jeho základě diferencuje pozemský, nehomogenní prostor a uspořádává svět obydlený v podobě *imago mundi* a svět vnější, obydlený nepřáteli, duchy a démony, neustále ohrožujícími *imago mundi* člověka. Pozorujíc vesmír v jakémsi „zrcadle“ utváří si člověk, „náboženský člověk“, říká Eliade (Eliade 1994 : 20), v řádu svůj jistý „pravý svět“, kde vzniká možnost člověka žít v blízkosti „Středu“ tohoto „pravého světa“. Diferencuje-li Tarahumara prostor na základě pozorování Universa, diferencuje jej samozřejmě za pomoci lokativu *-chi* na *imago mundi* – *huichi*; Steffel tvar *Guetschi* vykládá jako pupek země, a ostatní prostor, jehož název lokativ nevlastní. Slovo má dvě části: *hui* (*gue*) znamená země a nám již známé *-chi*. Diferenciace prostoru nenesé známky bezmyšlenkovitého strukturování; koncept obrazu světa Tarahumarů zakládá myšlenku konceptu duše. Systematické utváření jakýchsi „center“, vyjádřitelných gramatickou „součástíou“ některé z kategorií, jak se zdálo být jasné z lingvistických a etnologických prací, narušuje Merrillovo (Merrill 1988 : 85-109) pojetí, založené na empirickém zkoumání konceptu duše, tedy vysvětlitelný z konání a z fyzických, mentálních a emotivních stavů, souvisejících s řečí, s hlavou a s myšlením. Termín *matschí* znamená vzpomenout si, vědět, chápat, vědomí (součástí slova je také sufix *-chi*), jež zakládají teorie přirozenosti aktivit duší. Koncept spočívá v přivlastnění duše všemu živému. Živé je vytvořeno jako hmotné tělo, jemuž je Bohem dodána duše. Lidé sestávají z těla, ve kterém sídlí

největší (jejich hned několik) velké a malé duše, i každý vnitřní orgán funguje prostřednictvím své duše. Chápání konceptu lze připodobnit člověka-duši, obývající svůj dům-tělo.

2.1.3.2.6. Pojmenování času

Měření času a pojmenovávání jednotlivých časových úseků řeší tarahumarština mnohem menším vybavením, než náleží prostorové orientaci. V zásadě platí jednoduché rozdělení času na současnost, jíž předchází minulost a po níž následuje budoucnost. Snad nejrozsáhlejší, co do počtu slov určující a pojmenovávající měřený čas a co do počtu temporálních adverbii nacházíme v Brambilově gramatice (Brambila 1953 241-248). A jsou to právě slova určující danou časovou délku jako je slovo pro „den“ *jipe*, s druhým významem „nyní“, která nás zajímají pro konstrukci *obrazu světa*. S větší naléhavostí na okamžitost funguje slovo *čweti* s emfází znamená „okamžitě“ a slovo „ihned“ *bawiri*. Lze také vyjádřit „okamžitě“, aniž by mluvčí kladl příliš větší důraz na nutnost naléhavosti slovem *ukurí*. Pojmenování „chíle, okamžiku“ může indián učinit slovem *abé*. Vrátime se k časové souslednosti. Minulost pojmenovaná ve slově „včera“ *rapako*, jemuž časově předchází „předevčirem“ se slovem *rapákona* nebo *waniwí* a „přepředevčirem“ slovem *wasiwina*, a pro velmi dávný čas, který Brambila označí jako „antikvární“, uvádí slovo *kiyá*. Dalšími v této minulosti můžeme vidět slova označující nějaký bod v čase. Pro mluvčího/subjekt to může znamenat bod v minulosti jako je slovo označující „počátek“, a to dvojí: prosté „na počátku“ slovem *čokičí*, tarahumarština zahrnuje také pro vyznačení kolikrát je jedinec na počátku, lepé, že je jedinec nebavěc na počátku poprvé slovem *sinewi*. V tarahumarštině existuje také slovo pro „minulého dne v poledne“ *gišúachi*.

Nejchudší, co do slovního vybavení je budoucnost, i když označuje také některé etapy času. pro zítřek má slovo *be'arí*, nebo *bä'rí*, pozítří pojmenuje slovem *waniwí*, „příštího dne“ , druhého v pořadí pojmenuje slovem *be'arina* a „den následný třetí“ slovem *waniwina*. Slova označující „předevčerejšek“ a „pozítřek“ jsou identická – *waniwí* a pojmenovávání času druhého předešlého inásledného dne je rovněž identický: *waniwina*. Adverbium „potom“ jako jistou

následnost vyjádří jazyk slovem *aʔrí*. A sufix *-rí* jsme viděli u určování prostoru podél řeky. Analogicky velká a krátká vzdálenost v prostorové orientaci existuje velká i krátká vzdálenost časová a slova pro ni: „dlouhý čas, dlouhá doba“ je pojmenována slovem *wiʔrí* a „krátký čas“, „krátká doba“ slovem *teri*. Opět se vnučuje myšlenka podobnosti sufixu slov pro časovou délku se sufixe řeky.

Poslední zmiňovaná slova se týkají denních určeních: „ráno“ je pojmenováno slovem „za svítání“ *čeráači*, „za setmění“ má dvě pojmenování: *arigiari* a slovo čobáči, hluboko „v noci“ vyjádříme slovem *řokó*, „odpoledne“ slovem *arí*, a slovo *arita* znamená „pozdě“. Denní slova jsou vázána do značné míry na světlo, na dráhu slunce a jeho svit.

2.1.4. Syntax

Tarahumarská věta má pevný slovosled a redukci vět vedlejších, které jsou vyjadřovány pomocí připojovaných afixů ke sloům jedné dlouhé věty. Takovým charakterem se podle Skaličky vyznačují především aglutinační typy jazyků (Skalička 2009 : 973-974). K jednomu radixu, který vyjadřuje význam pozdějšího slova, se připojí sématické i formální afixy. V tarahumarštině se také setkáváme s ergativními větami, používající slovesa v infinitivu, participiu, gerundiu a deklinací finitního slovesa tzv. *verbum finitum*. Jazyk také disponuje evidenciálními, které vyjadřují zdroj informace a postoj mluvčího k získané informaci.

2.1.4.1. Skutečný a neskutečný svět

Co zamýšlím názvem „skutečný a neskutečný svět“? Vždy je to postoj jedince-subjektu k objektu, k realitě objektu. Skutečný, snad ten svět, který vidím, který dělám, na kterém se bezprostředně podílím. Důležitá je zde vizuální percepce mluvčího, ale také jeho bezprostřední podílení se na jeho okolním světě. Výraz „neskutečný“ může označovat vše ostatní, tedy svět, který je zprostředkovaný, který mi někdo vyprávěl, děj, který „tvoří“ tento svět byl mluvčímu sdělen a poté on posoudí, zda tomuto světu věří či nevěří, do jaké míry věří konání a přítomnosti

osob v tomto světě. V jazyce existují jisté prvky, které lingvisté nazývají evidenciály. Pro potřeby mluvčího jsou takové evidenciály nositeli právě oněch kulturních diferencí jako je označení míry pravdivosti výroku mluvčího, tedy jako je „popis“ skutečného a neskutečného světa. S výroky souvisí také s časem a prostorem, ale také s kauzalitou. *Nepřímá kauzalita* – její proces je stejně jako neskutečný svět, jako vzdálenost pravdě ve výroku s možností zpochybnění výroku, s tím rozdílem, že u nepřímé kauzality stojí pochybnost na počátku, teprve to vede člověka k odůvodnění nadpřirozenou silou, zatímco u výroku je pochybnost postoje mluvčího k informaci až poté, co výrok přijal, jako informaci ve smyslu ...slyšel jsem... či ...někde/kdesi se konalo..., kdosi konal... a reprodukuje ji. *Přímá kauzalita* oproti tomu – i když spadá mimo myšlení indiánské – je spíše světem skutečným. Mluvčí vidí, přímo pozoruje nějaký děj, nějakou osobu, o které referuje, nebo přímo děj vykonával v bezprostřední minulosti nebo jej vykonává tady a teď. V úzké souvislosti s výroky a jejich verifikací je časovost a prostorovost referovaného děje. Minulosti, jako by mluvčí příliš nevěřím, nebo je pro něj natolik daleko, že ji považuje za neskutečnou, zatímco přítomnost, to, co je na dohled považuje za naprosto skutečnou. ...Vidím, neboť je to zde..., ...dělám zde... chápe jako kategorii skutečného a nezpochybnitelného a svět je pro něj reálný, zatímco ...slyšel jsem..., ...slyším někde v dáli... za kategorii neskutečnou, snadno zpochybnitelnou, svět je méně bezprostřední až nereálný.

Pojmy „source“ (S) a „verity“ (V), které analyzuje Peter Burges ve svém popisu gramatiky (Burges 1979 : 174-188) se obvykle překládají jako zdroj, či pramen v případě výrazu „source“ a pravda, nebo pravdivost v případě slova „verity“. Burges užívá výrazů k pojmenování „věrohodnosti“ výroku mluvčího, nebo vypravěče nějaké narace, nesenou evidenciály k vyjádření prominence výpovědi-informace. Evidenciály prominence jsou součástí tarahumarštiny /zvláště západního dialektu/ a vysvětlit je možné jako určení zdroje-pramene informace a víra v pravdivost či pochybnost informace – výroku v běžné mluvě na straně jedné, a užití takových evidenciál vypravěči různých příběhů k naznačení emfáze a k dramatickému pojetí vyprávění na straně druhé, avšak tuto jejich úlohu ponecháme poněkud stranou. Podobně necháme stranou prozatím

určování prominence na slovesných časech, podoba související více s narací, než s bezprostřední výpovědí.

Markery v podobě sufixů umístovaných ke slovesu, kterými mluvčí vypovídá o věrohodnosti ději jsou rozřaditelné do dvou skupin: prvním sufixem mluvčí označí děj, který mluvčí sám dělá a děje viditelné zrakem sufixem *-ke* (first hand- FH), příklad: *Alué húke'e* – znamená *Alué – on, hú – sloveso být v infinitivu, -ke – pramenný sufix, -'e – sufix potvrzovací*, v tomto případě věta je doslova věta přeložitelná „On být-S-V“, volný překlad by pak zněl „To je skutečně on a já věřím, že to je on.“; druhým evidenciálem označí děje, o kterých někdo mluvil, nebo děje, které mluvčí slyší použitím sufixu *-ra* (second hand - SH), příklad: *Alué hura. Alué – on, hu – sloveso být v infinitivu, -ra sufix pochybnosti*, v případě druhé je doslovný překlad: „On být-S“, volně přeložitelné jako „Říkají, že to je on“, jiným příkladem je věta *Tačiri hura.*, doslova znamená „Co být-S.“ s volným překladem „Kdo ví?“, „Kdo zná?“. Věrohodnost výroku je v tarahumarštině opatřena ještě dalším stupněm. Mluvčí označí nebo neoznačí sloveso potvrzujícím nebo pochybujícím evidenciálem: v případě, že mluvčí zaujme neutrální postoj k výroku jako ve větě *Simílegake – „Jít-PAST-STAT-S.“* pak celá věta bude znamenat „Někdo řekl, že odešel a já předpokládám, že tak učinil.“ Nepoužije žádný potvrzující či pochybující sufix; v případě potvrzení věrohodnost děje, je-li přesvědčen, že je informace pravdivá, potvrdí ji použitím sufixu *-'e* umístěním za pramenný sufix, příkladem může být již uvedená věta *Alué húke'e*, tedy „Je to skutečně on a já ho vidím, a tudíž tomu věřím.“; a v případě, že není ochoten akceptovat záruky pro to, co říká, užije za pramenný sufix dubitativ *-e*, jako v příkladech: *Simílegarae.* znamená „Někdo říkal, že odešel, ale já tomu nevěřím.“, nebo „Někdo říkal, že odešel, a on tak neučinil.“, nebo *Siméarae.* „Někdo říkal, že odchází, ale to je pochybné.“.K celku nutno zmínit ještě sufix naznačující neutrální postoj, lépe řečeno referenci o ději, který není zasazen do kontextu.

	V1 -'e	V0 0 evidenciál	V2 -e	V3 -tu
S1 -ke	Vidím děj, dělám děj a absolutně tomu věřím	Vidím, dělám, ale nemá žádný postoj k tomu	Nelze říci	Pouze konstatuji, co vidím, co dělám
S2 -ra	Slyšel jsem, že se to děje, a absolutně tomu věřím	Slyšel jsem, že se to děje a mám k tomu neutrální postoj	Slyšel jsem, že se to děje, ale pochybuji o tom ději	Pouze konstatuji, co jsem slyšel o ději

Tabulka č. 19: Možné kombinace s vysvětlením postoje mluvčího.

Zprostředkovaně a kdy svět je pro mě neskutečný, ale já jako mluvčí jej dokáži zvrátit v absolutní pravdu a tak přesunout do kategorie skutečného světa případ *-ra-´e*.

2.1.4.1.1. Promínence jako časoprostor

Lze je vidět seřazené do sedmi, resp. do osmi stupňů, jež mohou hrát roli při určování času a prostoru: 1. absolutní pravda (S1-V1 *-ke-´e*) vidím, dělám a absolutně věřím – tady a teď; 2. absolutní pravda (S2 – V1 *-ra-´e*) = tyto dva stupně odpovídají časovému a prostorovému vnímání absolutně známému prostoru a času, děj se odehrává na určitém přítomném místě a v určitý přítomný čas – v případě prvním, a na určitém místě v určitý čas, tentokrát v minulosti – v případě druhém; 3. neutrální postoj mluvčího (S1-V0 *-ke-0*) vidím, dělám a mám k tomu neutrální postoj, děj, o kterém referuji nemá kontext, nebo kontext neznám; 4. neutrální postoj (S2-V0 *-ra-0*) slyšel jsem, že se to děje, mám k ději neutrální postoj; 5. pochybnost (\neq S1-V2 *-ke-e*) nelze vyjádřit; 6. pochybnost (S2-V2 *-ra-e*) slyšel jsem, že se to dělo, ale pochybuji, že to je pravda, pochybuji o pravdivosti děje /kdysi a kdesi – blíže neurčeno; 7. tvrzení (S1-V3 *-ke-tu*) pouze konstatuji co vidím, co dělám, bez kontextu děje; 8. tvrzení (S2-V3 *-ra-tu*) pouze konstatuji, co jsem slyšel o ději, bez kontextu děje.

Užitím sufixu *-ke* mluvčí hovoří o přítomnosti, o tom, coTEĎ vidí, případně, i když zřídka, co TEĎ slyší, podobně jako co ZDE vidí či co ZDE slyší, co teď a zde dělá – dělal, tedy nikoli, co mu

někdo vyprávěl. V takovém případě strukturuje prostor výhradně kolem sebe, na dohled, případně na doslech. Časově si mluvčí vede identicky: označí současnou situaci, situaci v čase bezprostředně vnímaném mluvčím, nebo – v případě děje, který prováděl on sám – v čase bezprostřední minulosti, těsně před časem, v e kterém o ději referuje. Naproti tomu stojí marker/sufix *-ra*, vypovídající o prostorové i časové neurčitosti. Lépe řečeno, o zdroji informace, kterou referuje, avšak časově i prostorově ji nedokáže zařadit, je pro něj neurčitá.

V prvním případě, v případě sufixu *-ke* je mluvčí spojen s dějem smysly – zrak, sluch a vlastní zkušeností s dějem, v případě druhém jsou jeho smysly i jeho zkušenost nedůležité. Celou věc komplikují, nebo zpřesňují ještě sufixy pro potvrzení věrohodnosti a zpochybnění výpovědi. Prvním je potvrzující sufix *-e*, který udá věrohodnost děje v přítomném /blízkém minulém/ čase a v prostoru kolem mluvčího. Druhým je dubitativ *-e*, jehož funkce v časovém a prostorovém vymezení je udat neurčitost, zpochybnit prostor i čas. Třetí sufix *-tu* má neutrální postoj k času i prostoru. Tak bude případ 6 /kdesi a kdysi – blíže neurčeno/ znamenat kdesi – na neurčitém místě, na zprostředkovaném místě a kdysi – v neurčitý čas, zprostředkovaný čas. Případy 1, a 2, budou mít mnohem konkrétnější podobu: první z nich tady a ted', tedy na tomto místě v tento čas, případ druhý tam a tehdy, obě veličiny jsou sice určeny, ale jsou oproti prvnímu případu vzdáleny.

2.2. Tarahumarské mýty

Mýtus o stvoření (M1) Během jednoho tarahumarského období tekly všechny řeky a potoky směrem ke svitu Slunce, ale od poslední zvratu tekou také k západu. Na začátku – před velmi dlouhou dobou – byl současný svět plochý a rovný jako zorané kukuřičné pole (ichika). Od té doby lidé (Tarahumarové) rostli podobně jako květiny (sewara) ze země, ale jako květiny, které každý rok umírají. Velké kameny z dnešních roklí a skal byly malé a lehké. Po onom zvratu nabíraly kameny svou dnešní obrovskou podobu a člověk začal vyrůstat z dítěte, který nyní žije uprostřed roklí a skal.

V některých variantách je Medvěd (Ohi) považován za příbuzného Boha, a počítá se s ním při vytváření současného světa z písečného odpadu. Přímá souvislost Medvěda Ohi a Boha naznačuje spíše varianta pod vlivem evropského křesťanství než primárně nativní myšlení.

Mýtus o Slunci (M2) Slunce a Měsíc se vzaly a na některých místech nativní víry jsou Hvězdy považovány za jejich děti. Předminulí lidé se velice obávali ekliptiky Slunce a Měsíce. S ohledem na ekliptiku, tito lidé věří, že Slunce a Měsíc, bytost muže se setkala se svou manželkou a začala s ní bojovat na život a na smrt. Rutubari je začal léčit, aby je uzdravil. /cures svitable k occasion a performed/

Před velmi dlouhou dobou (We anayawiri), na začátku času, Slunce a Měsíce ještě nerostly, byly jako malé děti, žijící osaměle. Byly tmaví (chokame) a nesvítily (ta rapawiamé) a kromě několik málo palmových listů byly nazí (machi raweame). Jediným světlem svítícím na nebi (rewegachi) byla Jitřenka (Chirisopori). Měsíc vybíral z vlasů Slunce vši (teke) a jedl je. V té době byli Tarahumarové pouze malým kmenem o několika stovkách duší. Pro všudypřítomnou tmou (rukabara) nemohli mnoho dělat. Byla taková tma, že se museli vzájemně vodit za ruce, protože se neviděli. Tma byla čím dál tím větší, tak šaman-doktor (oweane) namíchal velmi hořkou medicínu (we ineame owame), dal ji Slunci a Měsíci a uzdravil je a oni začali svítit a světlo šlo k lidem, k Tarahumarům.

Jiná verze mýtu hovoří o šamanovi, který měl tři kříže a ty máčel do tesquüina. Slunce a Měsíc vyléčil dotekem ramene kříže na hrud, hlavu a do zad, a oni začali svítit tak, že Tarahumarové viděli.

Mýtičtí lidé Cocoyone (M3) O mytických lidech Cocoyome existují mezi Tarahumary minimálně dvě verze:

1) verze: Mezi Tarahumary žijícími v hornaté zemi podél Río Verde v jihozápadní části státu Chihuahua, existují mýty pojednávající o mysteriózní rase zvané Cocoyome. Žili v malých domech (synare) domech postavených z adobe ve velkých jeskyních resochi na přední část útesů (richi gona). vysoko v horách. Byli to bytosti malé postavy (uta) a velmi špatní, nedobří a zlí (tasi gara). Jako kanibalové nejedli jen své válečné zajatce – Tarahumary, příležitostně jedli také jiné „národy“. Byli „předkulinářští“, neboť nejedli cocu (sunuku), a ani ji neuměli připravit. Většinu potravy (koame) získávali z různých rostlin: jedli listy z laskavce (wasori), povíjnicí nachovou (iwisiame) a

merlík bílý (chuya), stejně jako velmi mladé listy akácie (ureke); k jídlu byly vhodné také chutné, čerstvě zelené lusky z rohu lusku (choori) a malé divoké toматы (turusí), ale jejich základní, nebo nejlepší se zdála, potrava pocházející z agáve a nápoj mezcal (chawiki). Když byli hladoví, slídili také po kořenech-hlízách rostliny zvané kusari.

Podobně jako coyoti (basachi) nebo liška (kiyochi), sestupovali večer (arikitari) lidé Cocoyome z vysokých útesů, aby se napili v řece. Někteří Tarahumarové tvrdí, že Cocoyome byli jejich předkové (kia suwire) a první lidé (sine etewi) stvoření Stvořitelem (Oma newaruame). Podobně byli přetvořeni nepřáteli, se kterými Cocoyome po dlouhý čas bojovali. Ale Tarahumarové válečníky Cocoyome náhle chytli v jedné z velkých jeskyní Zapuri. Zápas běsnil osm dní (osanawo rawe). Když boj (nakore) skončil, všichni Cocoyome, kteří nezemřeli hladem (eroware) a žízni (baramuri) byli zabiti (meare). Slovo Zapuri bylo interpretováno jako „boj“, či „zápas“, někdy také jako „nehoda“, „střet“, či „incident“.

2) verze: Jiný mýtus říká, že Cocoyome byli nepřibuzní (tasi nahiremaga) a od nepaměti nepřáteli Tarahumarů. Existuje mýtus vyprávějící o dvou velmi dlouhých hadech (oka warubee sinowi), žijících proti proudu řeky (akichigao), jihovýchodně od Zapuri, blízko Tuaripa, v hlubokých jámách řeky (payewachi). Potom, co hladoví Cocoyome vystoupali (moyena) do osady ležící vysoko na útesu, snědli většinu z nich a navrátili se zpět do své domácí řeky. Toto se několikrát opakovalo a Cocoyome byli všehoschopní. Setkání (hapawire) Tarahumarů s Cocoyome dotvořilo plán. Celý kmen Tarahumarů vykopal vekou jámu na cestě k velkým jedlíkům. Zatímco čekali na své nepřátele, rozdělali na cestě oheň, kde udržovali množství velkých rozehřátých kamenů. Když obrovští hadi přišli, zvedali horské kameny holí a házeli je do otevřených úst monster, dokud nebyly plné kamenů, a tehdy padali mrtví k zemi a Tarahumarové je házeli zpět do řeky.

Poblíž města Morelos existuje několik ruin s viditelně opevněnými kruhovými a čtverhranými přístřešími umístěnými na samém vrcholku hory, což místní indiáni považují za ruiny Cocoyomů.

Ztráta předků (M4) Poslední tarahumarský mýtus v této kolekci nazvaný „Ztráta předků“ zaznamenal Bierhorst jako vyprávěním jednoho Tarahumary.

Ve starých časech, také, existovali Tarahumarové, kteří žili zde na zemi – někdy se o nich hovoří jako o veteránech, tak je řečeno: jistý národ, který žil zde na zemi v dobách dřívějších. Lidé byli tak špatní, až roztrpčili Boha.

Bůh viděl, že duše zbloudily velice daleko z cesty. Poslal Slunce, aby sestoupilo dolů a špatné Tarahumary spálilo. Ale když Tarahumarové začali pociťovat horko, odešli do jeskyní a lehli si hluboko po celém jejich dně. Zahrabali se hluboko v jeskyních tak, aby nebyli upáleni.

Ale Slunce sestoupilo ještě níže, a i když Tarahumaové leželi tak, aby je teplo nezachvátilo, bylo Slunce příliš horké, až se žár podobal ohni, a i když leželi hodně hluboko, Slunce je upálilo. Tak byli Rarámuri /jiný název pro Tarahumary/, kteří leželi uvnitř země zabiti.

Ti, kteří zemřeli, leží dnes v jeskyních, kde můžeme vidět jejich kosti. Jsou to jedinci, které zabilo Slunce, tak je řečeno. Toto si vypráví veteráni.

Takto vyprávějí stařešinové o starých časech. Já sám nevím odkud vyprávění pochází. Dosud žije mnoho Tarahumarů, kteří těmto věcem věří, protože si nemohou pomoci, dokonce přestože si nepřejí věřit, a to, co se povídá o starých časech Tarahumarové, ba co více, co sami o nich vyprávějí.

Můj názor je, dobře, že to pravděpodobně není pravda. Jestli by to pravda byla, Bůh by zabil všechny lidi. Proto tomu nemohu věřit, protože my Tarahumarové jsme dosud naživu. My jsme přežili, my žijeme. Proto tomu nemohu věřit. (Bierhorst 2002 : 79-80).

2.2.1. Časo-prostor v tarahumarských mýtech

Dva prvních dvou mýty můžeme chápat jako dvě části jedné časovosti. Na první pohled se může čas jevit jako necyklický, statický, vždy pevně začínající nějakou novou událostí, jímž ukončuje čas předešlý: 1. čas následuje po nedefinovaných minulých světech; řeky v tomto čase tekou pouze k východu, svět je plochý v jedné úrovni (*ichika*), kameny jsou malé a měkké, existují palmové listy, které svítí, svítí také Jitřenka (*Chirisopari*), kmen duší Tarahumarů je malý, slepý, vodící se za ruce, existuje Nebe (*eweguchi*) a také existuje (*rutubari*) - Slunce ani Měsíc nesvítí, jsou malými dětmi - z jejich ekliptiky se zrodí hvězdy, jejich děti - tento čas můžeme označit jako čas předminulý; 2. v druhém, těsně naléhajícím čase Měsíc vybírá Slunci vši a řeky se obrátí také k západu – obě činnosti odlišují tento druhý, minulý čas od prvního, předminulého času; 3. počátek třetího času však není závislý na do jisté míry náhodné události, systematicky je začat šamanem a jeho přípravou a podáním medicíny Slunci a Měsíci, kteří se pozřením medicíny

Obrázek č. 14: Časová posloupnost v kombinaci mýtů M1 a M2.

Primární prostorovost, počáteční svět v M1 je prostá: existuje pouze jeden plochý svět, který označíme podle připodobnění k zoranému kukuřičnému poli tarahumarským termínem *ichika*. Ze země – *ichika* – vyrůstají jak rostliny, tak lidé. Prostor existuje, je-li světlo, jinými slovy prostor existuje, je-li čas, čas znamená svit Slunce, resp. střídání světla a tmy, střídání svitu Slunce a tmy, dne a noci. Vedle vztahu času a prostoru, který se zdá být neoddělitelný existuje také vztah prostoru a subjektu. Temporalita koexistence prostoru se subjektem je však sporná: existuje nejprve prostor a subjekty v podobě rostlin-lidí a lehkých a malých kamenů, které jsou sem dodány, nebo vznikají obě části současně? Důležitou úlohu i v prostorové orientaci hraje voda. Jako by nerespektovala přírodní zákony a v prostoru se pohybuje časově: teče za Sluncem, od východu k západu – viz ono střídání dne a noci. Teprve po jakémsi, nedefinovaném zvratu /příčina neznámá/ ztrácí voda svou cykličnost, neboť se ustálí její tok a může téci také k západu, do tmy. Druhý svět vzniklý po zvratu již odděluje lidi od rostlin, každý z nich vyrůstá z jiné podstaty: lidé se rodí a vyvíjejí z dítěte – příčinou zrodu člověka je lidství, člověk naznačuje životní cyklus, zrod rostlin setrvává ze země *ichika* a zůstává a jejich roční vývoj odpovídá ročnímu cyklu. Prostor obývá hned několik subjektů: subjekt lidí, subjekt rostliny a subjekt kameny a skály.

Prostor je orientován na svit Slunce, za který tekou řeky, tedy návrat k časové orientaci, neboť svit Slunce cyklizuje čas na denní, kde voda žije, lze-li chápat tok, pohyb vody jako život, a noční, nepohyblivý čas s neživotem.

2.2.2. *Kauzalita v tarahumarských mýtech*

Primitivní astronomie ve smyslu pozorování pouhým okem vede k myšlence cyklického střídání dne a noci, cyklického objevování se Slunce. Avšak M1 vysvětluje, že šamana jehomedicína sice zapříčiní cyklickou změnu světla a tmy, nikoli náhodně astronomického

pozorování, ale v podobě pohybu vody obracejícího se k uzdravenému a rozsvícenému Slunci. Pohyb-tok vody rovná se život. Teprve po zvratu se pohyb vody ustálí, teče také k západu - do noci. Příčinou je opět pohyb Slunce – Sluneční dráha, resp. ustálení toku vody, řeky a potoky mohou téci na všechny strany, ale stabilně, nikoli jako cyklicky se měnící tok vody, ale jako jeden každý jiný tok vody, jako by byla voda konečně rozčleněná na jednotlivé řeky a potoky, nebo snad jako by ustala neutuchající všudypřítomná záplava. Slunce vysuší vodu, vytvoří jednosměrné toky řek a potoků. První svět mohl být zalitý vodou, nebo zničený vodou, zvratem pak je záplava, bouře, její zklidnění, vysušení a ustálení vodního toku. Slunce a Voda jsou příčinou vzniku druhého, již rozčleněného světa – lidé – rostliny – kameny/zem – Slunce a Voda jsou příčinou zrodu lidí z lidství nabývání kamenů, vyrůstajících z vysychající země. Jinými slovy koexistence Slunce a Vody,

3. Druhotné systémy a obraz světa

3.1. Příbuzenecká terminologie³

Taharumarský příbuzenský systém má pečeť náležitostí vycházejících z afililace jazykové. Uto-aztécký příbuzenský celek Kimball Romny rozdělil zcela banálně, výchozí mu byla geografie. Nejkoherentnější svým charakterem je oblast centrální, periferní skupiny vykazují odchylky. Tarahumarský systém je součástí skupiny nejseverněji položených oblastí spolu se

³ Do této skupiny náleží cahitská, opatská, papažská, pimaská, tarahumarské a tepehuanská, pro něž jsem užíla zkratky: *ca* - cahitská, *op* - opatská, *pa* - papažská, *pi* - pimaská, *ta* - tarahumarská - *te* - tepehuanská; čeština nemá souhrnné termíny, podobně jako angličtina pro sestřence a bratrance, proto jsem se rozhodla užívat variantu „skupina bratranců“ obojí pohlaví, podobně synovce a neteře jako „skupinu synovců“.

systemem papažským, pimaským, opatským, cahitským a tepehuanským, přičemž papažský, pimaský, opatský jsou severně nejvíce vzdáleny. Americký antropolog A. L. Kroeber hovoří o jasné srovnatelnosti příbuzenského systému skupin afiliovaných do uto-aztécké jazykové rodiny s typem yumaským, ve kterém bifurkují příbuzní v generaci rodičů, prarodiče rozlišuje ego podle svého pohlaví a termíny v rovině rodič-dítě a zpět jsou, alespoň částečně, rozlišovány podle pohlaví (Kroeber 1934 : 23-24). Shimkin srovnáním příbuzenské terminologie deseti největších uto-aztéckých etnik (mimo jiné, pro nás zajímavé, i systému skupin Opata, Pápago, Pima, Tarahumara a Tepehuan) dospívá k podobnému závěru s tím, že nikoli všechny, ale velké množství indiánských skupin v této rodině vykazuje srovnatelné rysy s yumaským příbuzeneckým systémem a lze je označit jako „yumizované“: příkladem je systém Pimů či Pápago (Shimkin 1941 : 223-245). Ale ač nezařazuje do svého výstupu systém tarahumarský, můžeme předpokládat – vzhledem k podobným rysům a geografickou vzdálenost od Yumy - spíše vliv pima-papagského příbuzenského systému. Obecně lze uvést několik rysů společných nebo převažujících u uto-aztéckých příbuzenských terminologií: 1) hawajský sourozenecký systém, který klade důraz pouze na generační rozdíly : bratřenci a sestřenice se identifikují se sourozenci : v generaci rodičů jsou za rodiče považováni i sourozenci rodičů ega s několika odlišnostmi mezi staršími a mladšími sourozenci; 2) rozdíl mezi přímými a kolaterálními příbuznými v prvním ascendentu a descendentu genera; 3) čtyři termíny pravníků, splývající s prarodiči, kde každý termín rozlišuje každého z prarodičů, ale splývá se sourozenci prarodičů : časté užívání výměny termínů pro rodiče a vnuky : splývání termínů kolaterálních příbuzných v prvním ascendentní a descendentní generaci; 5) ascendentní mužské příbuzné označuje ego podle svého pohlaví, to samé činí také u mužských příbuzných descendentní generaci (Kimball 1975 : 207-211).

Pro yumaský typ je charakteristickým rozlišováním relativního věku. Otcovi starší bratři (FeB) a matčiny starší sestry (MeS) jsou odlišeny od svých mladších sourozenců. Bratřenci a sestřenice nejsou rozlišováni na paralelní a křížové, jsou, podobně jako sourozenci, rozlišováni na starší a mladší, nikoli podle vlastního relativního věku, ale podle relativního věku svých rodičů.

Takto zahrnují čtyři termíny pro sourozence: starší bratr (eB), starší sestra (eS), mladší bratr (yB) a mladší sestra (yS). Paralelní bratrance a sestřenice jsou považováni za sourozence a ego pro ně užívá termíny stejně, jako pro své sourozence, avšak křížové bratrance a sestřenice odliší termíny obvyklými či méně obvyklými termíny pro mladší sourozence. Podobně rozlišuje také papažská příbuzenecká terminologie podle Spiera uvnitř křížových bratranců a sestřenic stejně tak paralelních podle relativního věku. Muž rozlišuje své děti podle pohlaví, pro něj jsou to syn a dcera, žena je obvykle označuje jedním termínem. Yumaský typ užívá čtyři termíny pro označování prarodičů konvertibilní s termíny v druhé descendentní generaci (otcův otec FF = synův syn SoSo, otcova matka FM = synova dcera, matčin otec MF = dcery syn DaSo, matčina matka MM = dceřina dcera DaDa). Výrazným charakterem příbuzenského systému uto-aztéckého je, jak uvádí Shimkin (Shimkin 1941 : 227) označování příbuzných odlišnými termíny pro: otce F; matku M; dítě pro mužské ego msCh; dítě pro ženské ego wsCh; staršího bratra eB = staršího paralelního nebo křížového bratrance nebo sestřenici; starší sestru eS = starší paralelní nebo křížovou sestřenici; mladší sourozence ySi = mladší paralelní nebo křížové bratrance a sestřenice; otcova staršího bratra FeB = dítě staršího bratra pro mužské ego mseBCh; matčina bratra MB; otcovu sestru FS; matčinu mladší sestru MyS = dítě mladší sestry pro ženské ego wsyS; otcova otce FF = synovo dítě pro mužské ego msSoCh; matčina otce MF = dceřino dítě pro mužské ego msDaCh; otcova matka FM = synovo dítě pro ženské ego wsSoCh; matčinu matku MM = dceřinu dceru pro ženské ego wsDaDa; odlišeni jsou také manžel Hu; manželka Wi; tchán HuF a WiF; tchyně HuM a WiM, pro ostatní afinní příbuzné se užívají termíny druhotné.

Ve třicátých letech 20. století se pokouší extirpací příbuzeneckých termínů z Ferrerova slovníku tarahumarštiny kompletovat příbuzeneckou terminologii Paul Radin, avšak jeho práce je značně neúplná, neboť slovník, který mu je podkladem je příliš stručný a termíny pro příbuzné jsou zastoupeny jen v malé míře. Nicméně syzém příbuzenecké terminologie řadí do jedné skupiny společně s opatskou, tepehuanskou, corskou ahuasteckou, ke kterým přiřazuje rysy Spierova yumaského typu (Radin 1931-33 : 1-14).

Tarahumarskou příbuzeneckou terminologií charakterizují rysy, vycházející z předešleho seznamu rysů vztahujících se obecně k uto-aztécké příbuzenecké terminologii: 1) relativní věk jako distinkce v generaci ega /starší a mladší sourozenci/; 2) fúze sourozeneckých termínů s termíny pro „skupinu bratranců“; 3) klasifikační rys bifurkace merging termínů pro sourozence rodičů, přičemž : matčin bratr je odlišný od otce a otcova bratra MB x F x FB : otec má odlišný termín od otcova bratra F x FB : otcův starší bratr a otcův mladší bratr jsou odlišné termíny FeB x FyB: otcova sestra je odlišena od matky a matčiny sestry FS x MS : matka a matčina sestra jsou odlišné M x MS: matčina starší sestra a matčina mladší sestra jsou odlišné MeS x MyS : matčin starší bratr a matčin mladší bratr jsou odlišní MeB x MyB : otcova starší sestra a otcova mladší sestra jsou odlišné FeS x FyS ; 4) jsou zahrnuty termíny pro dítě; 5) jsou zahrnuty čtyři termíny pro prarodiče; 6) vlastní termíny pro prarodiče jsou reciproční pro vnuky; 7) „skupina všech bratranců“ splývá se skupinou všech sourozenců; 8) manželčina matka nerozlišuje termín pro dítě podle pohlaví; 9) vztah matčina matka-dítě se nerozlišuje podle pohlaví ega; 10) humorné termíny jako pro sourozence, tak pro afinní příbuzné.

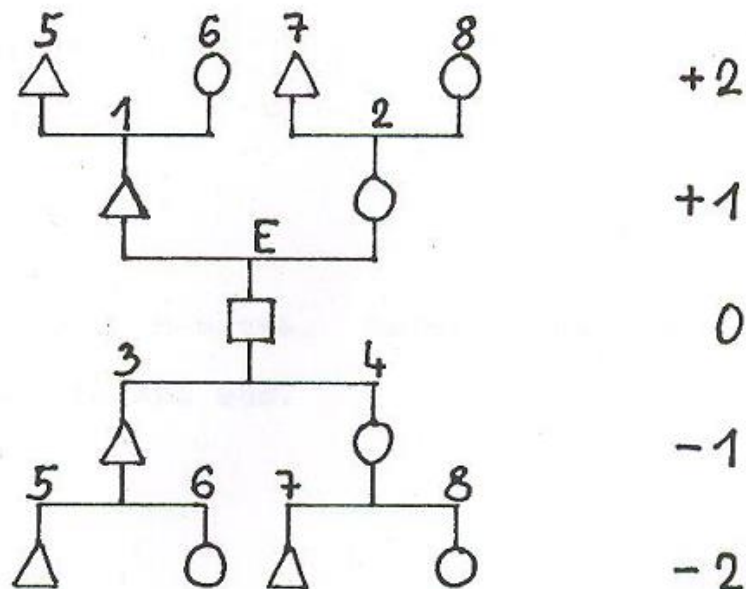
3.1.1. *Rámec generačního rastru*

V generaci ega je důležitá distinkce relativního věku vedle odlišení pohlaví označovaného jedince, mladší sestru ještě ego nazývá podle svého pohlaví. Tak jsou odlišné termíny pro eB x yB x eS x msyS x wsyS. Termíny splývají s termíny pro bratrance a sestřenice.

První ascendentní a descendentní generace: termín pro otce je užívám podle pohlaví ega, matku označují obě pohlaví identicky. V *generaci rodičů ega* je patrné odlišení podle pohlaví kolaterálních příbuzných /sourozenců rodičů/ společně s distinkcí relativního věku, termíny jsou reciproční pro kolaterální příbuzné první descendentní generace FeB = MeB x FyB = MyB x FeS =

MeS x FyS = MyS. Systém označování potomků v *generaci dětí ega* je podobný jako v prvním ascendentu. Mužské ego označuje syna jiným termínem než dceru, kterou označí oba rodiče identicky. Termíny pro „skupinu synovců“ jsou reciproční.

Druhá ascendentní a descendentní generace: *Generace prarodičů ega*: Každého z prarodičů označuje ego jiným termínem tyto jsou vertikálně konvertibilní pro druhou descendentní generaci. v *generace vnuků ega* se užívají reciproční termíny s generací prarodičů, Označování splývá s označováním dětí potomků sourozenců ega. Tak je označován synův syn, syn bratrova syna a syn sestřina syna jedním termínem, synova dcera, dcera sestřina syna a dcera bratrova syna jiným termínem: SoSo = BsoSo = SsoSo x SoDa = SsoDa = BDaSo. Mužské ego označuje dceřiny děti a děti sestřiny dcery jiným termínem, ženské ego označuje dceřiny děti a děti sestřiny dcery také jiným termínem msDaCh = msSCh x wsDaCh = wsSCh.



Konvertibilita příbuzenských termínů druhých generací podle Bennetta /rekonstrukce/: E ego, 1 F „onó“, 2 M „iyé“, 3 Sa „no“, „no-lá“ („danála“), 4 Da „ma“, „ma-la“ („danála“), 5 FF SaSa „otci“, 6 FM, DaSa „katcotci“, 7 MF, DaSa „apulóci“, 8 MM, DaDa „uusú“; Vysvětlivky: F – otec, M – matka, Sa – syn, Da – dcera. Termíny v závorkách jsou pro ženské ego.

Obrázek č. 10: Rekonstrukce konvertibility termínů druhých generací podle Bennetta.

3.1.2. Konkrétní termíny: kognátní příbuzní

Mužské ego označuje otce podle Ferrera (Ferrero 1920 : 221) termínem *onó*, podle Bennetta (Bennett 1976 : 220-23) je tento termín také užíván příležitostně pro manžela tety, tedy pro všechny sestry obou rodičů, bez rozlišení, zda se jedná o sestry matky či otce. Brambilův slovník (Brambila 1976 :356) zahrnuje termín pro otce užívaný synem *onó* nebo také *onorá*, ve smyslu mít otce (syn) termín *onérema* a ve smyslu být otcem syna termín *onorúrema*. Termín k označování otce synem z oblasti Naráрачи je deminutivum *pichicho*. Tato zdobnělina je srovnatelná se španělským *papá* a českým *tatínek*. Ženský potomek označuje otce termínem *marí*, Ferrero ještě uvádí termín *marirá*. Bennett tyto termíny doplňuje o výraz *táta*, který je však neexkluzivní. Lionnet (Lionnet 1972 : 29) ve vztahu dcery k otci uvádí termín *mará*. Podle Brambilova slovníku ženské ego označuje otce termínem *marí*, nebo také *marirá*, *matitúame*. Ve smyslu mít otce pak termínem *marérema*. Otec dívky se označuje termínem *marirúrema*. V oblasti Sisógachi je k označování otce dcerou termín *onorá*, který je totožný s determinantem užívaným pro označování otce synem. Steffelův slovník (Steffel : 1791 : 347, 363) má k označení otce jeden termín, bez udání, zda se jedná o mužské či ženské ego, a to výraz *nonó*. Tarahumarština má i výraz pro otce užívaný oběma potomky. Bennett uvádí termín *oné-la* a termín *tatá*, Brambila uvádí hispanizující termín *tata*, který je užíván někdy také synem.

Pro matku uvádí Ferrero tarahumarský termín *yeyé* a termín *eyé*. Radin (Radin 1931-33 : 5) uvádí termíny totožné s termíny Ferrera. Podle Bennetta označuje ego matku bez ohledu, zda se jedná o ženského či mužského potomka termínem *iyé*, který je příležitostně užíván také k označení manželek strýců, tedy bratrů rodičů bez ohledu, zda se jedná o bratry z matčiny či otcovy strany. Jako další možné termíny dále uvádí hispanizující formy *nána* a *tcítci*. Brambilův

slovník má několik termínů, tedy tvarů termínů pro matku *eyé* nebo také *eé*, *eyeri* nebo také *eera*, ve smyslu „mít matku“ pak termín *eyérema* nebo také *eérema* a matka sama se označuje termínem *eyerúrema* nebo také *eerúrema*. Brambilova opačná verze zahrnuje ještě formální termín pro označování matky *chichi*. Ve Steffelově slovníku je pro označování matky tarahumarský výraz *jeje*.

Pro oba rodiče, otce i matku existuje termín *ewénora*, nebo také *ewénoa*, nebo *wénowa*, ve smyslu mít rodiče (otce i matku) termín *ewénowerema*, nebo také *wénowerema*. Pro nevlastní rodiče uvádí Passin (Passin 1956 : 361-383) příležitostný termín *pagráto*, který je pod španělským vlivem.

K označování dětí jsou užívány termíny jak obecné, tak konkrétní. Obecný termín pro označení dítěte je podle Bennetta *ki*. Ve slovníku Methea Steffela je k tomuto označování uveden výraz *Cutlichigua*, přičemž jsou zde ještě uvedeny dva termíny, jeden pro označení malého dítěte *Abiti* a druhý pro označení ostatních dětí *apiti*. Obecné termíny pro jinochy a dívky uvádí Steffel tyto: pro označování dívky je to termín *Teguéke*, termín *Mukí gugéke* označuje dívku či paní. Mládenec má označení *Tehóje* nebo *Rehoje*.

V obecné rovině pro děti (dítě) jsou možné pro chlapce i dívky termíny *kucí* nebo *kúcuwa*, který však podle Bennetta je také označením pro syna Boha, a stejně tak *raná*. Přičemž termínem *kucí* se označuje malý jedinec, a termín *raná* slouží jako hanlivý výraz. Radin, který vycházel z Ferrerova slovníku, uvádí pro označení potomka termín *ranara*, *mara*, *qui*. Brambila uvádí užívání stejných termínů pro obě pohlaví, a to pro jedno dítě uvádí termín *kúchima*, *řaná(ra)*, pro více dětí užívá termínů *kúchiwa*, *a'taná(ra)*, *tená(ra)*, *ta'tánara*. Pro obecné označení chlapce uvádí Lionnet termín *kúruwi* a termín *towi*, který znamená samec, chlapec, chlapeček.

Termíny pro konkrétní rozlišování potomků uvádí Steffel čtyři: pro dceru jsou to termíny *Aguilá* a *Maláda*, a pro syna termíny *Nolá* a *potlo*. Pouze u posledního výrazu je uvedeno, že se jedná o dříve narozeného syna. Bennett k označování potomků uvádí termíny rozlišené podle

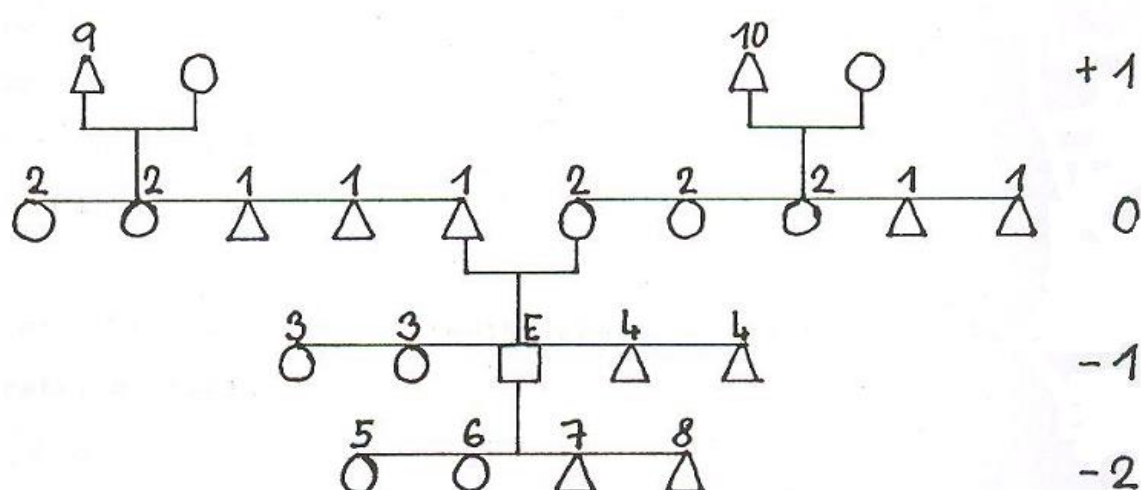
pohlaví rodičů: výraz *nó* a *nolá* je užíván pro syna otcem, a pro dceru užívá otec výraz *má* nebo *malá*. Matka označuje své děti bez ohledu, zda se jedná o syna či dceru, termínem *danála*. Passinova studie příbuzenské terminologie Tarahumarů zahrnuje termín *ranára*, který je užíván oběma rodiči. K identifikaci potomků uvádí, že oba rozeznávají mezi syny a dcerami a složí k tomu tvary *kinraná towí* pro tvar označující mého chlapeckého potomka a *kinraná tewéke* pro tvar označující mého dívčího potomka, pro označení „můj syn“ pak termín *kinimo* a pro označení „má dcera“ termín *kinimará*. Dále uvádí, že syn je nazýván *inó*, což považuje za ekvivalent Bennettova *nó* a dceru nazývají *mará*, jako ekvivalent Bennettova *malá*, a to jak matka, tak otec. Pro označení ve smyslu „můj syn“ slouží podle Brambila obecné termíny a konkrétní termíny, které jsou užívány podle pohlaví rodičů a podle pohlaví potomka. Termín *kúchiwa* nebo *ráná(ra)* pro jednoho syna, pro více synů je to výraz *kúchiwa*, *a'tana(ra)*, *Tena*, *ta'tánara*. Ve smyslu „on je můj syn“ existuje termín *éruka*. *Ránara* je termín, užíváný podle Pasina oběma rodiči. K označení ve smyslu „mít syna“ uvádí Brambila *kúchwerema*, jako obecný výraz k označení „mít jednoho syna“ tvar *ránérema*, a ve smyslu „mít více synů“ uvádí výraz *tanérema*, nebo *a'tonérema* nebo *rátarema*. Brambila dále uvádí konkrétní termíny pro syna rozlišené podle pohlaví rodičů: otec označuje jednoho syna termínem *no* nebo *norá*, pro více synů pak použije termíny *jínowa(ra)* a *jínora*. Pro označení syna či synů matkou mohou sloužit termíny =ki= a =kíra=, ty však užívá zřídka, častější je užívání obecných termínů.

Pro označování ženských potomků otcem uvádí Brambila termín pro dceru *mará* a pro více dcer termín *amará* nebo *amarara*. Lionnet uvádí tvar *mará* k označování dcery otcem. Pro vlastní dceru uvádí výraz *ma*. Ve smyslu mít dceru uvádí výraz *marérema*, a v případě několika dcer výraz *amarérema*. Žena užívá k označování potomků obecného výrazu *kuchiwama*. Diminutivum pak v případě označování dcery *tewé* pro jednu dceru a *iwé* pro více dcer a obecný zdvojnásobený výraz *kuchi*. Výraz *iwe* nebo *i'we* je podle něj užíván hlavně v oblasti Cerocachi.

3.1.3. Konkrétní termíny: afinní příbuzní

Tarahumarská příbuzenská terminologie má u afinních příbuzných rozděleny termíny do skupin: termíny pro manžela a manželku, termíny pro ostatní afinní příbuzné v generaci ega, tj. skupina „švagrů“, termíny pro poměry mezi dvěma generacemi, tj. termíny pro tchána, tchyni, snachu a zetě a termíny pro afinní příbuzné v generaci rodičů. pro ostatní afinní příbuzné nebyly nalezeny

v použitých materiálech termíny.



Příbuzenská terminologie podle M. Steffela (rekonstrukce, E ego, 1 F „Nonó“, 2 M „jeje“, 3 S „Boní“, 4 B „Batsch“, 5 eDa „potló“, 6 Da „Nolá“, 7 Sa „Aguilá“, 8 Sa „Malála“, 9 FF „Tatéla“, 10 MF „Suila“. Vysvětlivky: F – otec, M – matka, Sa – syn, Da – dcera, S – sestra, B – bratr, e – starší.)

Obázek č. 13: Příbuzenská terminologie podle M. Steffela.

Manžel, manželka: Termíny pro manžela je podle Bennetta *guná* a pro manželku *upí*. Manžel je podle Passina nazýván *unára*. Mnohem obvyklejší je termín *kinocérameke* (*océramek* - starý, což znamená „můj starý muž“), nebo termín *kimuná*, který je však více formální než *kinocérameke*. Pro manžela uvádí Steffel termín *Cuná*, *Cunalá*, *Upíameke* a *Mukíameke* a pro

manželku uvádí termíny *Mukí, cunéameke, Upí*. Brambila uvádí termíny *kuná* nebo *guná* pro manžela, a pro manželku termíny *upí, upira*. Mužské ego označuje svou manželku *upíra*, což je mnohem něžnější než *berámiki* - „stará dáma“. Dalšími termíny jsou *werámura* a *mukíba*. Příležitostně jsou manžel a manželka označováni dalšími termíny *kunrijiná* nebo *rijimára*, ve významu druh. Terminologie nerozlišuje mezi první a druhou chotí nebo družkou, i když v některém případě švagr opačného pohlaví byl označován každý druhým termínem manžel a manželka, nejobvyklejšími termíny *upíra, rijimára* a *océram*.

Švagr, švagrová: Pro označování švagrů je charakteristická žertovná varianta *mucímari*, Bennett uvádí *mutcímuli*. Termín je užíván pro obě pohlaví, mužské i ženské a je aplikován k manželům a manželkám všech sourozenců. Charakterem pro označování choťů sourozenců je, podle Passina (Passin 1956 : 382-353), rozlišování relativního věku nikoli podle pohlaví jedinců. Tak je *wa* užíváno k označení manžela či manželky mladšího sourozence než je ego a termín *cé'ra* se užívá pro manžela či manželku staršího sourozence ega. Bennett se s tímto shoduje, ale termíny jsou *wága* pro chotě mladších sourozenců a *Tciéla* pro chotě starších sourozenců. Steffel termíny pro další afinní příbuzné neuvádí. Ferrero rozlišuje mezi švagrem *repó* a *huága* a švagrovou *cheé* a *huága* a Radin se s ním ztotožňuje.

Choťové sourozenců rodičů: Pro označování choťů sourozenců rodičů jsou užívány termíny shodné s označováním rodičů, tak je manžel otcovy i matčiny sestry označován termínem *onó*, stejně jeho otec, ovšem zde bez rozlišení pohlaví ega. Manželka otcova i matčina bratra je označována termínem *iyé*, stejně jako matka, rovněž bez rozlišení pohlaví ega, Bennett. Passin uvádí termín *ramúcari* jako jeden případ označování od ega k manželce matčina staršího bratra.

Tchán, tchyně, zeť, snacha: Mužské ego, podle Bennetta nazývá otce své manželky *siá* a manželčinu matku *wasí*. Opačný případ je nazýván: synova manželka *moolí* a dceřin manžel *moné*, vždy bez rozlišení pohlaví ega. Ferrero se shoduje v případě synovy manželky a dceřina manžela, k němu uvádí ještě termín *monéra* a v případě manželčina otce, kde dodává ještě termín

siariáme, ale v případě manželčiny matky uvádí termín odlišný *huasirúame*. Radin se s výjimkou posledního termínu s nimi ztotožňuje, pro manželčinu matku uvádí termín *siarúame*. Brambila pro označování této skupny afinních příbuzných uvádí termíny shodné s Bennettem, které jsou doplněny o další, a to v případě synovy manželky je to termín *mo'orítuame*, v případě manžela dcery je to termín *mo'nétuame*, v případě otce manželky či manžela termín *sí'ará* a v případě matky manžela či manželky termín *wasirúame*.

3.1.4. Generační umístění

Termíny generace ega: V generaci generaci ega jsou dvě skupiny příbuzných: skupina sourozenců – bratra a sester, a skupina bratranců a sestřenic. Termíny těchto dvou skupin splývají, jsou však rozlišeny podle pohlaví a relativního věku, některé ještě podle pohlaví ega. Obecný termín pro bratra a sestru uvádí shodně Ferrero i Radin, a to pro sestru *retéma* a pro bratra termín *rejimara*. Brambila pro bratra i sestru uvádí termín *rijimá* a pro více sourozenců termín *ré'téma(ra)* a termín *najirema*. Starší je podle všech tři označován termínem *bachí* nebo *bachirá*, Lionnet uvádí pro staršího bratra variantu *ba'chí* nebo *bachá*, Bennett variantu *batcí*. Brambila pro označování staršího bratra egem uvádí termín *ba'chí*, adjektivum *bachirema* pro jednoho bratra, pro více starších bratrů *a'pacherema*. Starší bratr se označuje termínem *ba'chirúrema*, více starších bratrů pak termínem *a'páchituma*, bez ohledu, zda se jedná o mužské či ženské ego. Steffelův slovník uvádí pro bratra jeden výraz *Batschi* bez rozlišení relativního věku. Mladší bratr má podle Ferrera označení od ega *boní*, uvádí také termín *bonirá*. Pro mladšího bratra má Bennett výraz *týž*, *boní*, Brambila uvádí termín stejný *boní*. Více mladších bratrů ego označuje termínem *bonirema* a pro více mladších bratrů v témže smyslu je termín *o'pónerema*.

Mladší bratr se sám označuje termínem *bonirúrema*, více jich pak termínem *o'pónituma*. Termín *boní* je uveden také u Lionneta.

Termíny sester jsou diferencovány také relativním věkem, u mladší sestry se rozlišuje pohlaví ega. Tak je pro starší sestru u Ferrera výraz *cochí*, uvádí ještě termín *cochirá*. Stejně tak u Radina. Bennett uvádí pro starší sestru termín *gotcí*. Pro starší sestru uvádí Lionnet termín *go'chí*. Podle Brambily je starší sestra označována termínem *ko'chí* nebo také *go'chí* nebo *ko'chirúame*. Starší sestra pak ego označuje termíny *o'kochi*, *o'kócchituame*. Ve smyslu mít starší sestru označuje ego termínem *ko'chirema*, mít více starších sester pak termínem *o'kóchirema*. Mladší sestra je označována podle pohlaví ega. I když Ferrero uvádí pro mladší sestru tři termíny bez udání pohlaví mluvčího: *huayé*, *huaí* a termín *huaíra*, Bennett užívá k označení mladší sestry od mužského ega termín *wasí* a pro ženské ego pak termín *biní* a Brambila termíny pro mužského mluvčího *wa'í*, *wayé*, pro označení být mladší sestrou mužského ega termín *wa'irúrema* či *wayerúrema* a ve smyslu mužského ega mít mladší sestru termín *wayérema*. V poměru k ženskému egu uvádí výraz *biní* či *binirá* pro více mladších sester ženského ega pak výraz *i'pimi* či *i'ínira*. Mladší sestra je rozlišena podle pohlaví ega také u Lionneta, muž označuje mladší sestru výrazem *w'aé*, žena výrazem *biní*. Ale Steffel pro označení sestry uvádí pouze jeden termín *Boni*, a to bez rozlišení pohlaví ega a bez rozlišení relativního věku sester.

Termíny pro skupinu bratranců a sestřenic splývají s termíny pro skupinu sourozenců. Klíčem k tomuto označování je relativní věk rodičů. takto je označován syn staršího sourozence rodičů jako starší brat, syn mladšího sourozence rodičů jako mladší bratr, dcera staršího sourozence rodičů termínem pro starší sestru a dcera mladšího sourozence rodičů termínem pro mladší sestru. Přitom je u mladších sester dodržováno pravidlo označování podle pohlaví ega. Tento systém není v generaci rodičů bifurkační, rozlišení je pouze podle věku sourozenců rodičů. Všichni zde dosud uvedení badatelé uvádějí stejné pravidlo. Ve Steffelově slovníku jsou pro

sourozence pouze dva termíny, a to jeden pro bratra a jeden pro sestru. Pro bratrance a sestřenice Steffel termíny neuvádí.

V důsledku akulturace byly integrovány do terminologie výrazy pro označování bratranců a sestřenic *sobriño* pro bratrance, *sobrino* pro označení sestřenice. Termínu *rijimara* se užívá ve smyslu španělského *compañero* či českého *druh*, *přítel-druh*. Pro obecné označení sestry, bratra, sestřenice nebo bratrance je užíván termín *dihimála*.

První ascendent a descendent: Termíny pro rodiče byly již uvedeny. V první descendentní generaci jsou uváděny termíny pro sourozence rodičů ega s bifurkačním pravidlem a podle věku. Tato skupina zahrnuje osm termínů. Například termín pro otcova staršího bratra je odlišný od termínu pro matčina staršího bratra, v ostatních případech je to stejné. Pro první ascendentní skupinu jsou termíny konvertibilní. Avšak Ferrero a následně i Radin uvádějí pouze termíny pro strýce a tety *raté*. Bennett pro otcova staršího bratra uvádí termín *kumútcí*, pro otcova mladšího bratra *ditcí* nebo *sowí*, pro otcovu starší sestru termín *soló*, pro otcovu mladší sestru výraz *apó*. Brambila uvádí pro staršího bratra otce termín *kumuchi*, pro otcova mladšího bratra má označení *rí'chí* nebo také *řichirá*, pro otcovu starší sestru *so'ró* nebo také *so'rorá*, pro otcovu mladší sestru termín *apó* nebo také *wapo*. Pro matčina staršího bratra pak uvádí *kurichi*, *kurichoara*, *kurúciara*, pro matčina mladšího bratra termín *ra'té*, pro matčiny sestry termíny neuvádí. Bennett uvádí pro matčina staršího bratra termín *utulítci*, pro matčina mladšího bratra termín *daté* nebo *atalá*, pro matčinu starší sestru termín *nisá*, pro matčinu mladší sestru termín *itcé*.

První descendentní generace je označována reciprocitními termíny jak u první ascendentní generace. Označování se řídí věkem sourozenců. Syn staršího bratra ega je značován stejným termínem jako otcův starší bratr, syn mladšího bratra ega je označován jako otcův mladší bratr. Sestra staršího bratra ega má stejný termín jako otcova starší sestra, dcera mladšího bratra ega má stejný termín jako otcova mladší sestra. Syn matčina staršího bratra má stejný termín jako starší bratr matky, syn mladšího bratra ega má stejný termín jako matčin mladší bratr, dcera starší

sestry ega má stejný termín jako matčina starší sestra, dcera mladší sestry má stejný termín jako matčina mladší sestra. Na tento systém poukazuje Bennett i Brambila. Užívání těchto termínů respektuje ideální formy, ale prakticky jsou zde zahrnuty další varianty, i když Passin říká, že ne všechny jsou užívány správně. Jako ustálený termín byl užíván *úkumúcuri*. Pro všechny „nevotic-avunkulární“ vztahy je dnes užíván termín *rici* a termín *kurici*, kromě označení pro otcova staršího bratra a děti mladšího bratra ega. Jako synonyma k označení *raté* bylo užíváno dalších několika termínů *ratémari*, *raterá*, *ratécuri*, *ratécuwa* a mimoto i jiná skupina termínů *kurí*, *kurímari*, *kuríci*, *ricúwi*, *kurícuwa*.

Druhý ascendent a descendent: Steffel pro označování dědečka uvádí termín *Catló*, otcův otec je označován termínem *Tatéla*, matčin otec termínem *Suila*. Pro další příbuzné v druhé ascendentní a descendentní generaci termín neuvádí. Termny jsou pro druhou descendentní generaci reciproční s druhou ascendentní generací. Pro otcova otce uvádí Ferrero termín *ochícari*, pro matčina otce termín *aparóchi*, pro matku otce termín *acáchuri*, pro matku matky termín *ushú*. Bennett pro otcova otce uvádí termín *otcí*, což je recipročním termínem s označením synova syna, pro otcovu matku termín *katcotci*, reciproční pro synovu dceru, pro matčina otce termín *apulótcí*, reciproční pro dceřina syna pro matčinu matku termín *uusú* a ten je reciproční pro dceřinu dčderu. Podle Brambily je otcův otec označován termínem *ochí*, v oblasti Naráрачи termínem *ochíkari* a v oblasti Norogachi termínem *ochípari*. Matčin otec je označován egem trnmnem *apá*, diminutivum „dědeček“ je *apalochi*. Babička, matčina matka je označována termínem *akáchuri* matčina matka termínem *u'sú* a v oblasti Norogachi termínem *su'í*. Pro druhou ascendentní generaci uvádí termíny pro synova syna odvozené od otcova otce *ochíkoare*, v oblasti Norogachi je to termín *ochípara*, pro synovu dceru termín odvozený od otcovy matky *apalóchiwa*, pro dceřinu dceru termín odvozený od značení pro matčinu matku *u'súwara*, a pro dceřina syna termín odvozený od matčina otce *akáchuara*. Passin uvádí ještě častěji se vyskytující formy pro druhé generace *apápabámari* a *usúpabámari*. Termín *apáaparócura* je zaměnitelný za termín *apápabámari*. Sourozenci prarodičů jsou označováni jako prarodiče *apá* a *usú*. Tyto termíny jsou

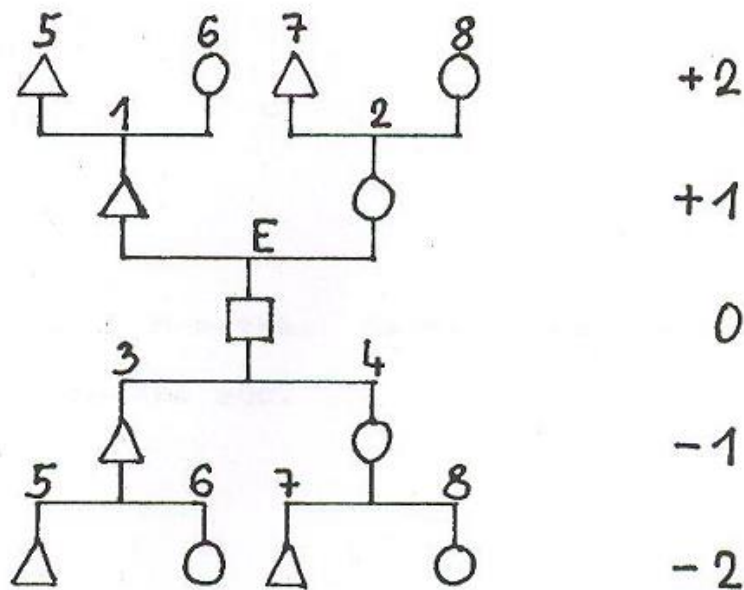
srovnatelné pro dětiv druhé descendentní generaci. Pro označení vnuků ego užívá označení *palámari* a *aparócuwa*. Pro vzdálené jedince užívá ego v této generaci označení *itémora* neb hlavní termín poměru *najiréama*.

Třetí ascendent a descendent a další generace: Ačkoli jsou známy termíny za druhou descendentní a ascendentní generaci tj třetí a čtvrtou generaci, vzhledem k věkovému rozpětí se neužívají. Pro označení v třetí generaci je znám termín *múri*, Bennett uvádí variantu *umúli*, Radin *omúri*, pro čtvrtou je znám termín *tcokóboala* a pro pátou generaci termín *danígowadala*. Všechny případy jsou reciproční.

3.1.5. *Prostor a čas v příbuzenské terminologii*

Konkrétní případ nacházíme u tarahumarské příbuzenské terminologii a jejím prvním případem jsou termíny extirpované ze slovníku jezuitského misionáře Matheuse Steffela, prvního jazykového sběru v sedmnáctém století (Steffel 1791). Na základě rekonstrukce příbuzenských termínů je časo-prostorová orientace v udaných třech rovinách.

Přítomnost, generace ego disponuje pouze dvěma termíny, sourozeneckými B s termínem *Batschí*, S s termínem *Boni*, i když můžeme předpokládat, že termíny jsou rozšířeny také na bratrance a sestřenice. Ego se v přítomnosti orientuje pouze pravo-levě, neboť přítomnost pouze dvě pozice, dvě místa, orientace na mužskou stranu, pravou a stranu ženskou, tedy levou. Ego je tak v pouze v jednoduché pravo-levé orientaci.



Konvertibilita příbuzenských termínů druhých generací podle Bennetta /rekonstrukce/, E ego, 1 F „onó“, 2 M „jyé“, 3 Sa „no“, „no-lá“ („danála“), 4 Da „ma“, „ma-la“ („danála“), 5 FF SaSa „otci“, 6 FM, DaSa „katotci“, 7 MF, DaSa „apulóci“, 8 MM, DaDa „uusú“; Vysvětlivky: F – otec, M – matka, Sa – syn, Da – dcera. Termíny v závorkách jsou pro ženské ego.

Obrázek č. 12: Konvertibilita příbuzenských termínů druhých generací podle Bennetta.

Generace prvního ascendentu, blízká minulost disponuje také dvěma termíny, pro rodiče F *Nonó* a M *jeje*. Pravou, mužskou orientaci označuje *Nonó*, levou, ženskou *jeje*. I zde lze předpokládat rozšíření termínů na sourozence rodičů ego, pak se v této blízké minulosti ego pravo-levě pohybuje jednoduše, existují pro něj pouze dvě strany bez žádných variant. Pravo-levá orientace je tak dosti jednoduše rozčleněná na pravou a levou stranu.

Druhou minulostí je obvyčejně plynoucí minulost v podobě druhé ascendentní generace, generace prarodičů, sem patří dva termíny, tentokrát pro mužské příbuzné FF *Tatéla* a MF *Suila*, s absencí ženské, levé strany. V toku času, který jsme vymezili jako minulost existuje pro ego vždy jen jedna, i když dále diferencovaná strana, pravá pojmenovaná jak *Tatéla*, tak *Suila* a vezmeme-li v úvahu deixi v blízké minulosti, muže ego chápat minulý prostor vždy jako pravý, levý absentuje.

Třetí minulost v generaci třetího ascendentu u terminologie vycházející z termínu zahrnutých ve slovníku Mathese Steffela.

Generaci prvního descendentu označíme blízkou budoucností s místo obsazenými potomky, kde se nacházejí čtyři termíny, dva pro ženské potomky, dva pro mužské potomky, Da je *potló*, také *Nolá*, So je *Aguilá*, také *Malála*. Steffel ženské příbuzné vidí jako starší a mladší, takto uplatněné pravidlo relativního věku termín diferencuje na eDa *potló* yDa *Nolá*, u synů pravidlo neuvádí /k synům se ještě vrátím, až budu vysvětlovat soudobou terminologii/. Prostor v časovém horizontu blízké budoucnosti je tedy pravo/mušsko-levý/ženský, přičemž levá, ženská strana je dále diferencovaná do dvou směrů, zatímco mužská je jasně pouhá jedna pravá orientace.

Další generace v descendentním časovém horizontu chybí, předpokládejme, že buď mohly chybět, nebo splývaly s ascendenty, jak můžeme odvodit z pozdějšího systému.

Poněkud diferencovanější se jeví časo-prostor v druhé případě, v systému příbuzenské terminologie rekonstruovaného na základě termínů extirpovaných ze slovníku Jose Ferrari (Ferrera 1920).

Přítomnost generace ega je kromě diferenciací podobné Steffelově ještě rozlišená relativním věkem, takže existují čtyři termíny pro sourozence, rozlišené podle pohlaví a relativního věku. Jinými slovy existuje prostor pravý s termíny pro eB *Bachí*, a yB *boní*, a prostor levý s termíny pro eS *cochí* a yS *huayé*. Jak pravá tak levá strana jsou rozděleny do dvou směrů – pravá do směru *bachí* a *boní*, levá do směru *cochí* a *huayé*.

Generace prvního ascendentu, blízká minulost zahrnuje dvě exkluzivní místa rodičů F *onó* a M *eyé*, další dvě místa aniž by ego rozlišilo pohlaví, relativní věk, nebo zda se jedná o příbuzné z matčiny nebo otcovy strany. Souborný termín je *raté* pro skupinu čtyř příbuzných FB, FS, MB, MS. V časovém horizontu blízké budoucnosti jsou tři místa, dvě exkluzivní, kde ego rozliší pravou a levou stranu, jedno obecné, nerozliší u kterého nerozlišuje žádnou deiktickou rovinu. Blízká

minulost je diferencovaná prostorově na exkluzivní pravou a levou stranu a na všezahrnující plochu.

Minulost v generaci druhého ascendentu je diferencovaná do čtyři míst podle pohlaví jedinců a podle pohlaví jedincův generaci prvního ascendentu. FF *achívari*, FM *acáchuri*, MF *aparochi* a MM *ushí*. Ego může v minulosti rozlišit prostor ve dvou směrech, mužském a ženském, který dále diferencuje na konkrétní místa.

Vzdálenou minulostí třetího ascendentu pojmenuje jedním termínem určeným pro všechny příbuzné této generace, slovem *omurí* pro FFF, FFM, FMF, FMM, MFF, MFM, MMF, MMM.

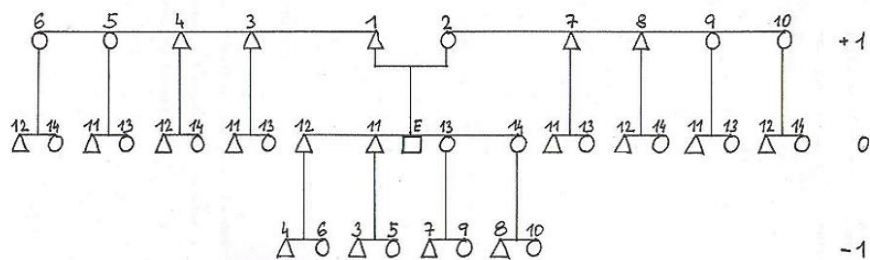
Čas budoucí má také tři stupně, podobně jako minulost: blízkou budoucnost s třemi exkluzivními termíny pro děti CH je *ranora*, *umara* a *dui* a jedním termínem pro synovce ega *raté* pro Bso, Bda, Sso, Sda, bez jakéhokoli rozlišení, odvozeného z termínů pro sourozence rodičů ega v první generaci ascendentu, tedy v časovém horizontu blízké budoucnosti.

Druhou budoucnost představuje opět druhá descendentní generace s jedním termínem a tím je *usú*, pro všechny potomky dětí ega. Nejevzdálenější budoucností je třetí descendentní generace opět s jedním termínem použitým z časového horizontu vzdálené minulosti třetí ascendentní generace, termín *omúri*. Ani v jednom případě není rozlišeno pohlavím, není určena deiktická orientace pravo-levá.

3.1.4. Příbuzenská systém jako časo-prostorový systém

Pokusme s na příbuzenskou terminologii podívat jako na časo-prostorový systém. Může být také nahlédnutelná jako časo-prostorové uspořádání, ba přímo jako časo-prostorový systém,

v zásadě je to jak ego vnímá svůj časo-prostor, nebo jinak lze na příbuzenské terminologii odvodit jak vnímá ego svůj časoprostor?. Celý systém je založen na vztazích ega s jednotlivými příbuznými zahrnutými do příbuzenského systému, pro které je pro ego příbuzenský termín. Je to jednak časovost, jednak prostorová orientace. Za důležité můžeme považovat jednotlivé příbuzenské termíny, jejich sémantický význam. V takto nastaveném systému – vztah ego-příbuzný-sémantický význam pak lze určit jak jsou od ega vzdáleny některé kulturní rysy. Tedy časo-prostorovost nemusí být sebeúčelná, nebo jinak, příbuzenská terminologii nevymezuje ego pouze příbuzné. Do jaké míry však vnímá systém příbuzných jako časo-prostorový systém je otázkou. Jistou časovost jistou deiktickou orientaci na základě právě příbuzenské terminologii. /mp, makrokosmos a mikrokosmos je tímto propojen/.



Konvertibilita příbuzenských termínů generace Ega a prvních generací podle Bennetta (rekonstrukce/E ego, 1 F „onů“, 2 M „jýé“, 3 eFB, eBSa „kumútoč“, 4 yFB, yBSa „sowí“, „dltč“, 5 eFS, eBDa „soč“, 6 yFS, yBDa „apó“, 7 eMB, eSSa „kukulatoč“, „jýé“, 8 yMB, ySSa „ata-la“, „jýé“, 9 eMS, eSDa „nisá“, 10 yMS, ySDa „tčé“, 11 eB, ePaSISA „batč“, 12 yB, yPaSISA „boní“, 13 eS, ePaSISA „gtoč“, 14 yS, yPaSISA „wail“ („hni“). Vysvětlivky: F – otec, M – matka, Sa – syn, Da – dcera, B – bratr, S – sestra, Si – sourozenec, Pa – rodiče, e – starší, y – mladší. Teríny v závorkách jsou pro ženské ego.

Obrázek č. 13: Rekonstrukce příb.termínů generace ega podle Bennetta.

V tomto smyslu máme v terminologii k dispozici: vztah jedinců na jednotlivé pozici v systému je různě vzdálen od ega, proto máme k dispozici jednotlivé generace, a to jak ascendentní, které můžeme označit jako minulost, tak descendentní pro budoucnost, a ponecháme-li rozpětí tří ascendentů a tří descendentů a jednu generaci ega, celý časový systém ega bude logicky sestaven do minulosti v případě ascendentů, přítomnosti v případě generace ega a budoucnosti v případě descendentů: první ascendent – generace rodičů a jejich sourozenců bude blízká minulost, druhý ascendent – generace prarodičů /případně jejich sourozenců/ minulost /pouhá/, třetí ascendent – generace praprarodičů /případně jejich sourozenců/ jako

vzdálená minulost; přítomnost je situovaná do generace ega /s jeho sourozenci/; descendentní generace tedy chápeme jako budoucnost: první descendentní generaci – generace dětí ega jako blízkou budoucnost, druhý descendent – generace pradětí /s dětmi sourozenců rodičů/ jako budoucnost, pouhou a třetí descendentní generaci – generaci prapradětí jako vzdálenou budoucnost. Generační čas toto můžeme označit.

Logicky vyplývá, že minulost můžeme situovat dozadu, je to čas, který je již uplynulý, prostorově bychom mohli říci, že je za námi, budoucnost orientuji dopředu, neboť je budoucnost to, co náš čeká, prostorově je před námi.

Podobně můžeme příbuzenský systém vidět jako prostorový systém a odvozovat deiktickou orientaci logicky se orientovat. Orientace v tomto případě se děje na jednotlivé příbuzné, resp. na příbuzenské termíny užívané egem prostorově umístěné v určité vzdálenosti od ega: v jedné generaci by to bylo pravo-levá orientace, kterou stanovíme podle pohlaví příbuzných na mužsko-ženskou, mužskou orientaci v případě pravé a ženskou v případě levé /varianty podle relativního věku/, a směrem od ega předo-zadní ve smyslu generačního vzdálení se od ega, pak tedy ascendent bude zadní /minulost je zadní prostorová orientace, descendentní generace jakou přední orientace – budoucnost bude přední orientace.

Je otázkou, odkud odvodíme časovou posloupnost, zda budeme chápat přítomnost, středobodovost, jakousi ústřední, centrální čas-prostorovou linii, od kterého se časy minulé i budoucí a předo-zadní prostor odvozují, nebo zda naskládáme časy na sebe, podle jejich posloupnosti, v případě prostorového směřování pak jako „lišty“, tedy jakési prostorové, na sebe naléhající ohraničené úseky s jednotlivými místy. První varianta se mi v tomto případě zdá relevantnější, neboť i příbuzenská terminologie disponuje středobodem, a tím je ego. V druhém případě, v případě „prostorových lišt“ bychom pak mohli jednotlivé časy nazvat zcela odlišně, neboť bychom nebrali v úvahu orientaci a hledání časo-prostoru jedince.

Chápeme-li systém jako prostor, můžeme vidět také jako uspořádání kardinálních stran.

Proč mužská – pravá a ženská – levá, podívat se do kosmologie, zda by nemělo být opačně.

Příkladem uzavřeného časo-prostoru může být příbuzenská terminologie Tarahumarů. Přítomnost generace *ega* disponuje čtyřmi místy, určitelné čtyřmi probuzeneckými termíny sourozenců, rozlišitelné podle pohlaví a relativního věku *eB batchi*, *yB boní*, *eS gotchí*, *yS wai /biní/* a rozšiřují se na bratrance a sestřenice. Tak existuje v generaci *ega* čtyři místa ve dvou směrech s dvaceti příbuznými, podle pravidla pohlaví jedinců a relativního věku vůči *egu*, tedy vůči centrálnímu, středovému bodu, v mužském – pravém bližší a vzdálenější, druhé dva směry jsou v ženském – levém jeden bližší druhý vzdálenější /????, podívat se na to ještě/.

Minulost diferencovaná do třech úrovní, vzdáleností. První ascendentní generace označená jako blízká budoucnost lze bezpochyby předpokládat, že *ego* zná konec času viděn ve skonu jedinců této generace, ale začátek jen zprostředkovaně, tedy zná ukončení času, nikoli jeho začátek, nebo jen zprostředkovaně. V tomto časovém úseku existují dva jedinečné termíny *onó* pro *F* a *marí* pro *M*, dva jedinečné časy a osm termínů užívané pro sourozence rodičů – osm míst rozlišitelných relativním věkem, ovšem nikoli ve vztahu k *egu*, ale ve vztahu k rodičům, a pohlavím příbuzných a dokonce rozliší ze které strany příbuzný přichází, zda od matky, nebo od otce: *eFB kumútchi*, *yFB sowí*, *ditchí*, *eFS soló*, *yFS apó*, na straně otce a *eMB ukulatchi*, *iyé*, *MB atala*, *iyé*, *eMS nisá*, *yMS Tiché* na straně matky. *Ego* nebude znát počátek času v přímé linii, ale může znát počátek času u sourozenců rodičů. Minulost na druhé úrovni zahrnuje čtyři termíny, čtyři místa, je to druhá ascendentní generace, zde je vztah k času pro *ego* ještě vzdálenější, zná ukončení času, děje ve skonu příbuzných, ale nezná jejich narození – počátek tohoto času. Rozlišuje se pohlaví a směr, odkud příbuzný přichází. *FF otcí* (hispanistu, Steffel zde uvádí termín *Tatíka*), *FM katchotchi*

ze strany otce a MF *apulotchi* (Steffel uvádí *Suila*) a MM *uusú* na straně matky. Poslední minulost, kterou jsme označili vzdálenou minulost je třetí /a další generace by sem také patřily/ ascendentní generace. Nachází se zde pouze jeden termín (Passin) používaný pro všechny příbuzné, na jedno místo je 8 příbuzných, ego nemusí znát ani začátek, ani konec, pouze zprostředkovaně, je to jakýsi mytický čas, mytický prostor, s mytickými bytostmi.

Budoucnost je podobně diferencovaná jako minulost, do třech časových úseků na sobě spočívajících se konkrétní příbuzenské termíny i systém jejich přidělování ve většině případů odvozuje z minulosti, jinak místa či časové úseky se zde odvozují z minulých etází. První je blízká budoucnost první descendentní generace, generace dětí ega a dětí sourozenců ega. Nacházíme zde osm termínů – osm časových/dějových úseků, u kterých ego zná časový počátek, ale nikoli jejich ukončení, u kterého není zpravidla přítomen. Dva termíny jsou jedinečně So *nó* a Da *má*, ostatních osm odvozených od termínů užívaných v blízké minulosti pro sourozence rodičů ega, opět podle pohlaví jedinců a relativního věku sourozenců ega. Struktura časové úrovně je tedy identická se strukturou časové úrovně blízké minulosti s rozdílem vědomí počátku a nevědomí konce času. Tak bude eBSo = eFB *kumútchi*, yBSo = yBSo *sowí, ditchi*, eBDa = eFS *soló*, yBDa = yFS *apó*, příbuzné, časové úseky, či místa bratrů ega, a eSSo = eMB *ukulatchi, iyé*, ySSo = MB *atala, iyé*, eSDa = eMS *nisá*, ySDa = yMS *itché* ze strany sester ega. Druhou budoucností je druhý descendentní generace se čtyřmi termíny identickými s termíny pro druhou ascendentní generaci, tedy pro minulost na druhé úrovni. Pravidlem pro rozlišení je pohlaví jedinců samotných na tomto stupni příbuzenství. Čas budoucí splývá se stejně navrstveným časem v minulosti s tím, že ego naproti minulosti u budoucího času může znát počátek, ale konec času nikoli. Celá situace splývání má podobu: FF = SoSo *otcí* (hispanismus, Steffel uvádí termín *Tatíka*), FM = SoDa *katchotchi* mužská linie, a MF = DoSo *apulotchi* (Steffel uvádí termín *Suila*) MM = DaDa *uusú*. Vzdálená budoucnost na úrovni třetí descendentní generace zahrnuje pouze jeden termín (Passin) pro všechny příbuzné v tomto časo-prostorovém úseku označujících osm příbuzných, osm míst, opět odvozených z minulosti na stejné úrovni, tedy ze vzdálené minulosti. Prostor není diferencován

ani pohlavím, ani jiným pravidlem určujícím vztah příbuzného k egu. A podobně jako je v minulosti, lze také v třetím úseku budoucnosti čas i prostor spíše za mytický, tak, jako je počátek času/děje zprostředkovaný, může být konce egu také zprostředkován, takže jej zná pouze z vyprávění.

Závěr

Strukturaci obrazu světa Tarahumarů jsme mohli v průběh práci vidět v několika kulturních prvcích, jež byly rozděleny do dvou skupin: prvotní s jazykem a mýty a druhotné s příbuzenskou terminologií. Toto rozdělení není náhodné. Tradiční konceptualizace obrazu světa připouští nakládání s jazykem, ale snad na prvním místě s mýty, neboť jsou to právě mýty, které formují prvotní výskyt dané kultury. Nesdílíme tento názor. Mýty mohou sice napovědět, nebo vysvětlit onostvoření. Hlavní cíl však **může** být „pouze“ v odůvodnění postavení osobnosti kouzelníka nebo šamana. Jeho moc spočívá v separaci tmy a světa. Záměrně je první zmíněna tma, neboť je to tma, ze které se odděluje světlo. Šaman je kulturním hrdinou společnosti Tarahumarů, jehož role spočívá v „rozsvícení“ Slunce a Měsíce. On je ta postava mýty, která dopřeje jedincům „života za světla“. Všechny ostatní postavy jako je Slunce, Měsíc Jitřenka, jsou pouhými instancemi jeho počínání. Šanam také sedí na prahu východu slunce v mesoamerickém mýtu v Chicomoztoku, je to právě šaman, který míchá medicínu určenou Slunci. Koneckonců mesoamerické rituály obětování, obětovali v první řadě Slunci, ze strachu konce svého života. Tarahumarský šaman je důležitou postavou jejich mýtů o stvoření. Ale jeho jméno v M1 *oweane* naznačuje jistého mytického předka. slovo zahrnuje *o*, jež je součástí termínu označujícího otce *ono*, později je termín *ono*, podobně jako šamanský sufix *-ame* ne náhodou součástí termínu pro Boha *Onorúame* (s.33). Další postavy mýtů, všech čtyřech uváděných v práci vykreslují každodenní život Tarahumarů: nadpřirozené postavy Slunce a Měsíc jako pozemský pár, ve kterém má každá postava svou nezaměnitelnou roli. Luna sbíráním vší a krmením Slunce naznačuje ženskou patronskou roli rodiny a společnosti, Slunce, které je rozsvíceno šamanem naprosto jasnou roli udávání „rytmu“ života /světlo je rytmem života/ společnosti. Světlo Jitřenky ženské světlo, podobně jako světlo Luny je zanedbatelné. Mýtus M2 říká, že byla tma, přesto, že svítila Jitřenka *Chirisopori* /*sopori* je slovo označující hvězdu/. Josef Neumann v prvních záznamech z počátku sedmnáctého století popisující povstání Tarahumarů líčí muže bojující a určující jakým způsobem se budou jedinci chovat v takových krizových chvílích, jakým jsou boje. Žena v Neumannově líčení nemá žádnou roli. Křesťanství spěchá v prvních chvílích s použitím radixu *o* ještě k pojmenování

Medvěda *Ohi*, jako příbuzného Boha, teprve později nechá vstoupit pojmenování Boha Stvořitele slovem *Onorúame*, jež se dochovalo dodnes. A vedle určení kulturního hrdiny mýty také utvrzují tarahumarské přirozené prostředí jako jejich vlastní v boji právě o toto své prostředí. Vymezuji sami sebe v kontrastu s jinou, nepřátelskou společností Cocoyome /mýtus M3/. A v utvrzování hraje opět důležitou roli Stvořitel nazvaný *Oma newaruame*. V jeho jméně opět nacházíme zakomponovanou roli šama: radix *o*, sufix *ame*. Ba co více, strukturace universa a přirozeného fyzického prostředí je prostřednictvím působení šamana. Potud kauzalita. Příčina je moc, jak naznačuje Kearney, a jak bylo řečeno v úvodu. Šaman je nejmocnější osobou společnosti, protože udává rytmus života. Skrze něj máme schopnost vidět, slyšet, cítit, hmatat a skrze něj se odděluji svět od nadsvětí a podsvětí.

Nejsou to tedy mýty, které první kódují přirozené prostředí. I mýty zahrnují pojmenování. Je to jazyk. Jazyk pojmenovává, klasifikuje, neboť skrze jazyk myslíme, skrze jazyk jsme schopni nazírat na svět, svět označovat a zároveň třídit. Skrze jazyk může být mýtus mýtem. Mýtus můžeme vidět jen jako systém, ve kterém se kultura utvrzuje o rolích jedinců společnosti, ve kterých se utvrzuje postavení kulturního hrdiny, v našem případě postavení šamana. Jazykem však připomínáme, opakujeme mytické stvoření, onu nadpřirozenou moc šamana, kterou opět jazykem přenášíme do skutečné postavy šamana ve společnosti v jeho pojmenování. Jazyk musíme chápat jako první, důležitější než mýtus, instanci určenou k zakódování přirozeného prostředí v jeho popisu a klasifikaci, a společně s lexikálním kódováním, disponuje kódováním gramatickým. Obrázek č. 6 /s.85/ naznačuje časovou posloupnost, podobnou jakou vidíme v jazyku zaznamenaném v Guadalaxarově gramatice. Náhoda? Podotýkáme, že oproti tomu Brambila, jehož gramatický záznam je prakticky prvním po Guadalaxarovi, již zaznamenává vlivy španělštiny a nelze jej užít dostatečně pro porovnání časovosti jazyka a mýtů ve všech ohledech. Jazyk pojmenovává primárně prostor, teprve po něm čas, a až naposledy jsou důležité postavy. Brambila prvotní pojmenování nazývá archaismem, starobylé termíny, ve kterých se deiktické počínání promítá přirozené prostředí jako je řeka a hory. V mýty M1 a M2 bylo pro určení další

časové etapy důležitým předělem zvrát toku řek, ...*a od té doby tečou řeky oběma směry...* /s.84/, a pro další časovou etapu zbytnění kamenů a hor. Určení časové etapy vymezenou prostorem východ-západ přenesou nejen do svého přirozeného prostředí patia soukromého a do absolutního referenčního rámce, přenesou také do šestkového číselného systému, jejíž důležitost vlivem evropské desítkové soustavy a vlivem křesťanství, které nepočítá s tolika směry, zaniká, nebo si ji již neuvědomují. Guadalajara se dozvídá od indiánů, že důvodem je počítají podle kloubů dvou prstu ruky, vyjma palce. Důležitější je počet směrů prostoru, se kterým počítají. Šestka je tak důležitá nikoli pro počet kloubů, ale pro určení kolik máme stran absolutního referenčního rámce: východ, západ, jih, sever, nahoře, dole, přičemž nahoře a dole jsou nadsvětí a podsvětí, prostory důležité pro pobyt našich předků, pro pobyt duší. I když byly číselné systému součástí jazyka, více než řazeny do kapitoly druhotných systému, můžeme systém šestkového počítání chápat jako druhotný systém *obrazu světa*, který strukturu přirozené prostředí indiánů a vedle něj bychom mohli zařadit i příbuzenskou terminologii. Je schopna uchovat a připomenout prvotního řádu světa, se svými termíny, ale hlavně s prostorovým i časovým umístěním termínů. V případě prostorového máme na mysli konkrétní místo v generaci i v rámci generace, v případě časového umístění pak nakládání s termíny v rámci transgenerační fúze některých termínů. Například pro vzdálené generace ego užije stejné termíny, což naznačuje pohyb duší z pohybu duší z předků na potomky. Pojící prvek je tu náboženství, resp. koncept duše, který v kultuře setrvává dodnes. Prostor i čas je vodítkem nejen pro určení mytického předka, pro také ale pro utvrzení jedinečných vlastností kulturního hrdiny v roli otce *onó* a přenášení jeho role na syna s termínem *nono*.

Příbuzenská terminologie plní ještě další roli, a tou je vyznačení sociální povinností jednotlivých nositelů termínů. Důležitým se zá také použití některých morfému, konkrétně sufixů, které jsme viděli u toponym nebo u deixe. Příkladem je sufix *-chi*. Velké duše v minulosti, podle terminologie rekonstruované ze Steffelova slovníku vlastnili pouze jedinci generace ega, eB *Batschi* a eSi *Gotschi*, se *-chi* objevuje mnohem řidčeji: v příbuzenských termínech. Byli pro ego

nejdůležitějšími jedinci. Ostatní termíny touto jazykovou „manýrou“ nedisponují. V Bennetově terminologii se „manýra“ vyskytuje častěji. Jednak jsou to stejně jako u Steffela eB *batcí* a eSi *gotcí*, jednak termíny v prvním ascendentu wsFeB *kumútcí* a msMeB *ditcí*, konvergentně i v prvním descendentu pro wseBSo *kumútcí* a mseSiSo *ditcí*; a jednak termíny druhého ascendentu pro FM *katcotci* a MF *apulotci* (již bylo zmíněno ve tvaru *aparochihuara /aparochigame/*, u Bennetta je další tvar hispanizmu inkorporovaného tarahumarštinou), konvergentně pro druhý descendent SoD *katcotci* a Dso *apulotci*. Ambilinearita je napověditelná užíváním sufixu *-chi*. Ego alternuje mezi příbuznými matri a patri linií na základě pravidla vlastnictví velkých duší kopíruje vlastní generaci. Tyto jedince, vlastníci největší duše, považuje ve srovnání s Merriollovou koncepcí strukturace společnosti za dospělé na základě vlastnění velkých a malých duší. Sufix *-chi* je, v důsledku konvergence termínů kolaterálních i lineárních příbuzných, inkorporován v termíny starších sourozenců i v případě kolaterálních příbuzných prvního ascendentu.

Dalším poznatkem je, že Tarahumarské mýty vycházejí spíše z mesoamerické tradice, než z tradice kultur Jihozápadního kulturního areálu, neboť společně s náboženstvím zahrnují některé prvky, podobné mesoamerickým. V tarahumarských mýtech se vedle časových a prostorových prvků objevují tři ryze mesoamerické prvky: 1) začátek, jež je podmíněn nějakým koncem, tudíž předpoklad, že již něco existovalo, že jistý začátek, nebo lépe předzačátek již proběhl; 2) přítomnost bytostí resp. jejich zrození, nebo potvrzení přítomnosti, obecněji řečeno obydlení světa; 3) činnost bytostí světa, regulárnost činností, zavedení aktivit, potvrzení aktivit, zrození aktivit. Vždy je přítomen kulturní hrdina, ať již v podobě lidské bytosti, nebo bytosti nadpřirozené. V raně klasickém období byla cesta – putování Slunce jakou osou, jakýmsi středobodem universa. Tyllor hovoří o hledání a nacházení podobných rysů u příbuzných mladších generací s těmi předky. Tím je snad možné vysvětlit konvergenci příbuzenských termínů v tarahumarské příbuzenské terminologii mezi generacemi druhého ascendentu a descendentu v lineárních příbuzných a prvního ascendentu a descendentu u příbuzných kolaterálních. Merrill (Merrill 1988 : 77) píše o cestování duší Tarahumarů během snění. Na fiestách se duše potkávají s živými, na obřadech,

fiestách spojených se smrtí a pohřbíváním se objevuje potrava, dary pro duše zemřelých v domnění nasycení duše na cestě do jiného života, což se pro jednu duši periodicky opakuje po dobu sedmi let, kdy odlétá. Také cyklizaci času, v opakování ritů, nachází Eliade původ v archaickém náboženství paleolitu, pro potřebu strukturace, vedle prostoru i čas. Do popředí se dostává, lidská bytost, šaman mající svou roli v selektivně přistupující k rituálům. Obecně jej Eliade líčí jako jedince vytvářející zprostředkující spojení mezi člověkem a dušemi, mezi pozemským a nadpřirozeným světem, vybírající vhodné místo, čas i způsob rituálního pohřbu či formu rituálního spojení se smrtí usměrňující migrace a činnost duší u nemocných. Je-li tedy šaman důležitou osobností archaického náboženství, pak by měl také existovat i jako součást tarahumarského náboženského modelu. Co více, také současné prameny dokládají existenci šamana. Kennedy (Kennedy 1996 : 146) zmiňuje dvě osobnosti, jímž přiznává náboženskou roli: *owerúame* jakožto doktor a šaman jako nejdůležitější osobnost a *sawéame* má roli zpěváka na fiestách a jiných obřadech.

Přestože Steffel usiluje o uchopení jistého modelu, kdy nechtěl či nemohl zaznamenat všechny, nebo alespoň většinu termínů souvisejících s předhispánskými náboženskými představami Tarahumarů tak, podaří se zaznamenat souvislosti, jak jsou zřetelné ještě v dnešní kultuře. Z jeho záznamu je implikativní přítomnost, spíše než interpretace jasného náboženského myšlení nativních indiánů, vidění směřované náboženské podání vzorů křesťanských potřeb. Vnořuje tak jejich lidský život Tarahumarů do vztahu k Bohu, aby omezil, řečeno slovy Tyllora, „surovost“ národa, nebo je nutné splývání horizontů křesťanského světa se světem indiánským pro Steffela nezbytné k dominanci křesťanských, nebo vezmeme-li v úvahu rozlišení dvou skupin Wacurdsfarga, tak může Steffel chápat za explicitní to, co je cizí, to co není křesťanské, jako jistou vnější ideologii, která nemá pravost křesťanskou.

Dalším systémem strukturace prostoru a času je užívání evidenciálů, neboť je závislé na smyslovém vnímání. Určuje přítomnost na základě viditelnosti a neviditelnosti. Zpřítomnění

objektu závisí na subjektu, jeho prostoru a čase, který je centrem přítomnosti. Přítomností se myslí místo přítomné ve chvíli promluvy. Evidenciály, kromě svého hlavního poslání, fungují jako deiktičtí a temporální činitelé.

Vidění nositelů *obrazu světa* ve dvou systémech, prvotním a druhotném není tak náhodné. Prvotním systémů vypovídajícím o přirozeném prostředí Tarahumarů odpovídá jazyka, nebo označí a pojmenuje vše smyslově vnímatelné, teprve po něm jako kulturní konstrukt je možné chápat mýtus, druhotným pak šestkový číselný systém, nakládání s evidenciály zobrazující postoj mluvčího na základě jeho smyslového vnímání a příbuzenský terminologii. Druhotné proto, že uchovávají a připomínají dostatečně názorně strukturaci universa, strukturaci přirozeného prostředí indiánů, a tím i *obraz světa*. Spěchám s ještě mnohem jemnějším členěním, ve kterém by mýtus, jako kulturní konstrukt byl instancí až druhotného systému. Pak by jako prvotní systém připadal v úvahu pouze jazyk.

Bibliografie

Bibliografie

Agha, Asif 1994 Honorification, *Annual Review of Anthropology*, sv. 23, s. 227-302.

Allen, Catherine J. 1982 Body and Soul in Quechua Thought, *Journal of Latin American Lore*, sv. 8, č. 2, s. 179-196.

Ameka, Felix K. a Levinson, Stehen C. 2007 Introduction. The Typology and Semantic of Locative Radicates: Posturals, Positionals, and Other Beasts, *Language*, sv. 45, č. 5/6, s. 847-871.

Augniano, Marina – González, Maxmiliáni 1989 Toponimia Huichol, *Tlalocan*, sv. 11, s. 129-148.

Baker, John Tull 1932 Space, Time and God, in *The Philosophical Review*, sv. 41, č. 6, s. 577-593.

Bartminski, Jerzy 2007 *Jezykowe podstawy obrazu swiata*, Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Sklodowskiej.

Beals, Ralf L. (1982) Organizaciones unilaterales en México, *Nueva Antropología, Año* sv. 5, č. 18, México 1982, s. 99-108.

Bennett, W. C. – Zingg, M. R. 1935 *The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico*, The University of Chicago Press 1935.

Bierhorst, John 1984 *The Hungry Woman: Myths and Legends of the Aztecs*, New York Morrow.

Binková, S. 1991 *Historické a etnografické prameny bohemikálního původu ke studiu severozápadních oblastí Nového Španělska*, kandidátská dizertační práce, Praha.

Binková, S. 1992 *El vocabulario tarahumar de Mateo Steffel como reflejo de su experiencia novohispana*, in: *Ibero-Americana Pragensia* 1992, sv. 26, s. 263-272.

Boas, Franz 1911 Introduction, *Handbook of American Indian Languages*, Part 1, Washington.

Bohannon, Paul a Middleton, John eds. 1968 Kinship and Social Organization, *American Museum Sources in Anthropology*, Garden City: The Natural History Press.

Boroditsky, L.. 2003 *Linguistic Relativity*.

[online] <http://www-psych.stanford.edu/~lera/papers/ECS-proofs.pdf>.

Brambila, David S. J. a José Vergara Bianchi, S. J. 1953 *Gramatica raramuri*, Norogači México.

--- [1953] *Diccionario rarámuri - español*, Norogači México.

--- 1980 *Diccionario español – rarámuri*, Mexiko.

Brown, Cecil H. a Witkowski, Stanley R. 1981 Lexical Encoding Saquences and Languages Change: Color Terminology Systeme, *American Anthropologist*, sv. 83, s. 13-27.

Brugger, Walter 1994 *Filosofický slovník*, Praha : Naše vojsko.

Burenholt, Niclas a Levinson, Stehen C. 2008 Language and Landscape: A Gross-linguistic perspective, *Language Science* sv. 30, s. 135-150, /online/ <http://www.sciencedirect.com>.

Burgess, Don [n.d.] *Ralámuli de la Tarahumara Baja*, 13 s.

--- 1989 Western Place Names, in: *Tlalocan*, IIA UNAM México 1989, s. 70-80.

--- 1979 Verbal Suffixes of Prominence in Tarahumara, *Discourse Studies in Mesoamerican Languages*, sv. 1, eds. Irvine Davis, Virgil Poulter, Summer Institute of Linguistics, Publications in Linguistics, Publicatin numer 58, sv. 1, s. 171-188.

--- 1979 Western Tarahumara, Domino Morillo and the Fox, *Discourse Studies in Mesoamerican Languages*, sv. 2, Texts, ed. Linda K. Jones, project direktor Robert E. Longacre, A Publication of Summer Institute of Linguistics and The University of Texas at Arlington, s. 86-93.

--- 1989 Western Tarahumara Place Names, *Tlalocan*, IIA UNAM México, sv. 11, s. 65-85.

--- 1993 *Diccionario Tarahumara*, Summer Institut of Linguistis, Inc.

Bynon, Theodora 1966 Leo Weisgerber 'Four Stages in Linguistic Analysis, *Man*, sv. 1, č. 4, s. 468-483.

Caballero, Gabriela 2008 *Choguita Rarámuri (Tarahumara) Phonology and Morphology*, Licenciatura (Universidad de Sonora) 2002, M.A. (University of California, Berkeley) 2004, A Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirement for the degree of Doktor of Philosophy in Linguistic in the GRADUATE DIVISION of the University of Kalifornia, Berlkeley.

Carrasco, Pedro (xxxx) Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico, *Estudios de cultura náhuatl*, UNAM Mexiko.

--- Nutini, Hugo G – Taggart, James M. 1976 *Essays on Mexican Kinship*, University of Pittsburgh Press.

Casad, Eugene H. 1989 Toponimos Coras, *Tlalocan*, sv. 11, s. 101-128.

Cassirer, Ernst 1994 *Filozofie symbolických forem, 2 Mytické myšlení*, Praha: Oikoymenh.

--- 1996 *Filosofie symbolických forem, 1. Jazyk*, Praha: Oikoymenh.

Coalla, Leopoldo Valinas [n.d.] *Gramatica del idioma tarahumara*, México.

Cohen, Diana 1998 *A Grammatical Description of Tarahumara*, Texas.

Coseriu, Eugenio 1983 *Introducción a la lingüística*, México D.C.: UNAM.

Deimel, Claus 2001 *Die rituellen Heilungen der Tarahumara*, monographía rarámuri, Teil I., Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Douglas, Mary ed. 1973 *Rules and Meaning, Crow (iikaa) inedible (aversion)*, Penguin Education.

Dundes, 1978 La narrativa oral náhuatl, in: *Estudios de Cultura Náhuatl* 13, s. 177-209.

Durkheim, Emile 2002 *Elementární formy náboženského života*, Praha: Oikoymenh.

Eliade, Mircea – *Posvátné a profánní*, Praha 1994.

Elmendorf, William W. 1961 System Change in Salish Kinship Terminologie, *Southwestern Journal of Anthropology*, sv. 17, s. 365-382.

Enfield, N. J. ed., 2002 *Ethnosyntax, Explorations in Grammar and Culture*, Oxford University Press.

Erhart, Adolf 1984 *Základy jazykovědy*, Praha: SPN.

Ferrero, Jose H. 1920 *Pequeño gramática y diccionario de la lengua tarahumara*, México.

Florescano, Enrique 1994 *Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*, University of Texas.

Foster, Georgie M. 1966 World View in Tzintzuntzan: Reexamination of a Concept, *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH Mexiko.

Friedrich, Paul 1970 Shape in Grammar, *Lanugage* sv. 46, č. 2. část 1, s. 379-407.

Gamst, Frederick C. 1975 Rethinking Leach's Analysis of Color and Instructional Categories in Traffic Control Signals, in: *American Ethnologist*, sv. 2, č. 2, s. 271-296.

Gardner, Brant 1982 A Structural and Semantic Analysis of Classical Nahuatl Kinship Terminology, in: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 15, UNAM México, s. 89-121.

Gasso, Leonardo P. 1903 *Gramática Rarámuri o Tarahumara*, Méjico.

Gathings, Jerry Baylies 1972 *A Grammar Statement of Tarahumara*, A Thesis Present To The Faculty of The Department of English University of Texas at El Paso.

González, Máximo y Marina A. 1989 Toponimia Huichol, *Tlalocan*, IIA UNAM México, sv. XI., s. 132.

González, Jason J. – Read, Kay Almere 2000 *Handbook of Mesoamerican Mythology*, Santa Barbara, California: ABC-CLIO.

González, Maximo y Marina Auguiano 1989 Toponimia Huichol, in: *Tlalocan*, sv. XI., s. 129-148.

Goody, Jack 1982 Time: Social Organization, *International Encyclopedia of the Social Science*, sv. 16, Sills, David L. ed. sv., The Macmillan Company and The Free Press, s. 30-41.

Grebe Vikuña, María Ester 1994 Concepción del tiempo en las culturas indígenas sur-andinas, *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds*, Stanislaw Iwaniszewski – Arnold Lebeuf – Andrej Wierciński – Mariusz S. Ziolkowski eds., Universidad de Varsovia, s. 297-313.

Griss, Jorge n.d. *Primer Diccionario de la lengua Tarahumara*, Chihuahua.

Gruzdeva, E.2006 'How Far from Origo?' or What the Distance Means for Nivkh Demonstrative Reference. In: *SKY Journal of Linguistics*. vol. 19.

[online] http://www.ling.helsinki.fi/sky/julkaisut/SKY2006_1/1.3.2.GRUZDEVA.pdf

Guadalajara, Thomas 1683 *Compendio del arte de la lengua de los tarahumaras y guazapares*, Puebla.

Gubler, Ruth 1997 The Importance of the Numer Four As an Ordering Principle in the World View of Ancient Maya, in: *Latin American Indian Literature Journal*, sv. 13, č. 1, s. 23-57.

Gumperz, John J. a Levinson, Stephen C. 1991 Rethinking Linguistic Relativity, *Current Anthropology*, sv. 32, č. 5, s. 5.23.

Guyer, Paul 2009 Kant, Emmanuel, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. E. Craig ed., Routledge.

online <http://www.rep.routledge.com/article/DB047SECT7>

Gumperz, John J. 1971 *Language in Social Groups*, Selected and Introduced by Anwer S. Dil, Stanford: Stanford University Press.

--- a Levinson, Stephen C. eds. (XXXX) *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press.

Haan, Ferdinand de 2000 The Relation Between Modality and Evidentiality, *Linguistische Beriche*, Sonderheft Hamburg, s. 1-17.

Hagège, Claude 1998 *Člověk a řeč*, Praha.

Heidegger, Martin 1969 Věk obrazu světa, *Český spisovatel*, s. 59-65, 49-51.

Hill, Jane H. (1992) Language and World View, in: *Annual Review of Anthropology*, sv. 21, s. 381-406.

Kearney, Michal 1975 World View Theory and Study, *Annual Review of Anthropology*, sv. 4, s. 247-270.

--- 1984 *World View*, University of Kalifornia, Riverside, Chandler and Sharp, Publisher. Inc.

Kirchhoff, Paul 1943 Mesamerica. Sus límites geográficas, composición étnica y caracteres culturales, *Acta Americana*, s. 92-107.

--- 1953 Toltec-Chichimec Historia,

Hilton, K. Simon 1959 Vocabulario Tarahumara, *Serie de vocabularios indigenas*, núm 1 Tarahumara y Español, ed. Mariano Silva y Aceves, compilador por K. Simon Hilton con colaboracion de Ramón López B. y Emiliano Carrasco T., México: Instituto linguistico de verano en cooperacion con la Direccion general de la asuntos indigenas de la Secretaria de educacion publica 1959.

Hodge, Frederick Webb 1907-1910 Handbook of American Indians North of Mexico : in two parts, *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology*, Bull 30, ed. Hodge, Frederick Webb, Part 1 : /A-M/ 1907, 972 s., Part 2 : /N-Z/ 1910, 1221 s.

Hoijer, Harry 1959 Semantic Patterns of the Navaho Language, *Sprache Schlüssel zur Welt*, Pädagogischer Verlag Schwann Düsseldorf, s. 361-373.

Holmer, Nils M. 1957 American Color Semantice, *International Anthropological and Linguistic Review 1955-1956*, sv. 2, č. 3-4, s. 158-166.

Hoogshagen, Searle S. – Merrifield, William R. 1961 Coatlan Mixe Kinship, *Southwestern Journal of Anthropology*, sv. 17, s. 219-225.

Humboldt, Wilhelm von 2000 *O rozmanitosti stavby ľudských jazykov a jej vplyv na duchovný rozvoj ľudského rodu*, Bratislava: Veda (překlad Slavomír Ondrejovič).

Jones, W. T. 1972 World Views: Their Nature and Their Function, *Current Anthropology*, sv. 13, č. 1, s. 79-80+81-109.

Kay, Paul a Kempton, Willet 1984 Chat Is the Sapir-Whorf Hypothesi?, *American Anthropologist*, New Series, sv. 86, s. 65-79.

Kearney, Michael 1984 *World View*, California : Chander and Sharp Publisher, Inc.

Kelly, Isabel 1966 World View of a Highland – Totonac Pueblo, *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH Mexiko.

Kennedy, John G. Tarahumara of the Sierra Madre, California 1996.

Kirchhoff, Paul 1943 Mesoamerica, Sus límites geográficas, composición étnica y caracteres culturales, *Acta Americana* 1943, s. 92-107.

Krupp, Erwin C. 1994 Kalifornia Viros: Pleiades Traditions in Native California, *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds*, Stanislav Iwaniszewski – Arnold Lebeuf – Andrej Wierciński – Mariusz S. Ziolkowski eds., Universidad de Varsovia, s. 159-180.

Leach, Edmund 1961 Asymetric Marriage Rules, Status Diference, and Direct Reciprocity: Comments on An Alleged Fallacy, *Southwestern Journal of Anthropology*, sv. 17, s. 343-351.

Leech, Geoffrey 1974 *A Pelican Original Sematintics*, Penguin Books.

León-Portilla, Miguel 1973 Time and Reality in the Thought of the Maya, Boston: Beacon Press.

--- 1986 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM Mexiko.

Levinson, Stehen C. 1992 *Pragmatics*, Cambridge University Press.

--- 2002 Time fot a Linguistic Anthropology of Time, *Current Antropology* sv. 43, Supplement, s. 122-123.

--- 2003 *Space in Language and Cognition, Explorations in Cognitive Diversity*, Cambridge University Press.

Lévy-Bruhl, Lucien 1999 *Myšlení člověka primitivního*, Praha: Argo.

--- 1985 *How Natives Think*, Princeston University Press, (překlad Lilian A Clare).

Lionnet, André 1966 Les diverses transcriptions du tarahumar et sou systém phonologique, *La Linguistique* 1, s. 125-134.

---1972 *Los elementos de la lengua tarahumara*, México.

Lotz, John 1964 On Language and Culture, in *Language and Culture and Society*, kap. 20, Dell Hymes ed., New York: Harper and Row, Publishers, s. 182-184.

Lounsbury, Floyd G. A Scheffler, Herold W. 1971 *A Study in Structural Semantics, The Siriono Kinship System*, New Persey: Prentice-Hill, Inc.

Lowie, Robert H. 1976 *Religiones primitiva*, Alianza Universidad.

Lucy, John A. 1992 *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypotesis*, *Studies, Social and Cultural Foundation of Language*, č. 2, Cambridge University Press.

--- 1997 Linguistic Reality, in: *Annual Review of Anthropology*, sv. 26, s. 291-312.

L umholtz, Carl 1894 *Tarahumata Life and Customs*, in: *Scribner's Magazin* XVI, s. 296-311.

Manthio, Madeleine 1979 Ethnolinguistics: Boas, Sapir and Worf, *Revisited Contributions to Sociology of Language*, sv. 27, The Hague: Monton Publishers.

Martinet, André – Penchoen, Thomas G. 1966 Structure and Language, *Yale French Studies*, č. 36/37, s. 10-18.

Mattiace, Shannan L. 2001 Regional Renegotiations of Space Tojolabal Ethnic Identity in Las Margaritas, Chiapas, *Latin American Perspectives*, sv. 28, č. 2. The Indigenous People of Chiapas and the State on the Time of Zapatismo: Remaking Culture, Renegotiating Power, s. 73-97.

Mejía Huamán, Mario 1994 El concepto del tempo y del espacio en el mundo andino precolombino, *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds*, Stanislaw Iwaniszewski – Arnold Lebeuf – Andrej Wierciński – Mariusz S. Ziolkowski eds., Universidad de Varsovia, s. 315-333.

Mendoza, Ruben G. 1977 World View and the Monolithic Temples of Malinalco, Mexico: Iconography and Analogy in Pre-columbinan Architecture, *Journal de al société des Américanistes*, s. 63-80.

Merrill, William L. 1981 *The Concept of Soul among the Rarámuri of Chihuahua, Mexico, A Study in World View*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirenta for the degrese of Doktor of Philosopy (Antropology) in The University of Michigan.

--- 1988 *Rarámuri Souls, Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

--- 1983 *The Rarámuri Stereotype of Dreams*, Michigan.

Mervyn, Allene 1984 *The World View of Jamaicans*, Michigan.

Morris, Charles 1964 *Signification and Significance, A Study of the Relations of Signs and Values*, Massachusetts: The M.I.T. Press.

Murray, Willam Breen 1994 Seasonality and Time-reckoning among the Nunter-gatherers of Northeastern Mexico and South Texas, *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds*, Stanislaw Iwaniszewski – Arnold Lebeuf – Andrej Wierciński – Mariusz S. Ziolkowski eds., Universidad de Varsovia, s. 207-219.

Navarro, Albert H. O. 1977 *Fundamentacion Linguistica*, Chihuahua.

Needham, Rodney 1961 An Analytical Note on the Structure of Sirionó Society, *Southwestern Journal of Anthropology*, sv. 17, s. 239-255.

Neumann, Josef – Letter of January, 15, 1681, nepublikováno, pouze anglický přepis, s. 227.

--- 1791 *Tarahumarischies Wörterbuch, nahsteinigen Nachrichten von den Sitte und Gebrancen der Tarahumare, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guadalaxara, im Vice onigreich Alt-Mexico oder Neu Spaien*, Brno 1791, což bylo jeho první vydání, druhé vydalo v roce 1809 v Halle jako německá edice Murra Christopha Gottlieba.

Nida, Eugenio 1937 The Tarahumara Language, in: *Investigaciones Linguisticas VI*, México, s. 140-144.

Nichols, Johanna 1984 Functional Theories of Grammar, *Annual Review of Anthropology*, sv. 13, s. 97-117.

Ong, Walter 1969 World as View World as Ebeny, *American Anthropologist*, New Series, sv. 71, s. 634-647.

Ornestein, Jacob 1976 Sociolinguistic Constraints on Lexical Borrowing in Tarahumara: Explorations in „Lengua and Parole“ and „Existential Bilingualism“ – An Approximation, in: *Anthropological Linguistics*, vol. 18, nu. 2., s. 70-83.

Orozco y Berra, Manuel 1864 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México.

Philips, Susane U. 1980 Sex Differences and Languages, *Annual Review of Anthropology*, sv. 9, s. 523-544.

Pinxten, Rik 1991 Some Remarks on Navajo Geometry and Piagetian Genetic Theory, *Aprendizaje Revistas*, s. 42-52.

Radden, Günter 2004 The metaphor TIME AS SPACE across languages, *Überstzen interkulturelle Kommunikation, Spracherwerb un Sprachvermittlung – das Leben mit mehreren Sprachen*, Nicole Baumgarten - Claudia Böttger - Markus Motz – Julia Probst eds., s. 225-247.

Redfield, Robert 1957 *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1996 *The Forest Within, The World-View of the Tukano Amazonian Indians*, London: Themis Book.

Roedl, Bohumír 1972 *Kronika Josefa Neumanna o povstání Tarahumarů* (La crónica de José Neumann sobre la Sublevación de los tarahumares), diplomová práce FF UK Praha, s. 28.

--- 1994 *Historia de los Sublevaciones Indias en la Tarahumara*, Introducción y edición B. Roedel, traducción S. Binková, Universidad Carolina Praga, s. 123.

Rodríguez, Luis González 1989 Lingüística y toponimia tarahumara, *Tlalocan*, IIA UNAM México 1989, sv 11, s. 24-64.

Sapir, Edward 1970 *Languages, An Introduction to the Study of Speech*, London: Rupert Hart-Daivis.

Saussure, Ferdinand de 1996 *Kurz obecné lingvistiky*, Praha: Academia, (překlad František Čermák).

Skalička, Vladimír 2004 Vztah morfologie a syntaxe, (1957) *Vladimír Skalička, souborné dílo, II. Díl (1951-1963)*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 603-611.

---2004 Komplexnost jazykových jednotek, (1957) *Vladimír Skalička, souborné dílo, II. Díl (1951-1963)*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s.612-620.

--- 2004 O Přenesených významech v gramatice, (1957) překlad Renata Blatná, *Vladimír Skalička, souborné dílo, II. Díl (1951-1963)*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 621-628.

---2006 Infinitiv, (1958) *Vladimír Skalička, souborné dílo, II. Díl (1951-1963)*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 647-656.

--- 2006 Typologie a konfrontační lingvistika, (1965) *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 935-939.

--- 2006 Typologie a gramatika, (1965) překlad Jitka Stierrová, *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 943-945.

--- 2006 Slovní zásoba a typologie, (1965) překlad Edita Gebauerová a František Čermák, *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 954-959.

--- 2006 Situace a její role v jazyce, (1966) překlad Vít Dorazil, *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum 2006, s. 960-962.

--- 2006 Typologický konstrukt, (1966) překlad Gero Fischer, *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 973-978.

--- 2006 K otázce typologie, (1966) překlad Veronika Mistrová, *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 979-989.

--- 2006 Problém syntaktické typologie (1968) *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1042-1047.

--- 2006 Hyposyntaxt (1970) *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1091-1092.

--- 2006 Výpůjčka a typologie (1975, překlad Blanka Nejedlá, František Čermák), *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1169-1173.

--- 2006 Formálnost a sémantika v jazykové typologii (1982, překlad Vít Dovalil), *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1230-1231.

--- 2006 Ergativnost a typologie (1984, překlad Edita Gebauerová), *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1237-1241.

--- 2006 Typologie, (1986), *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1243-1244.

--- 2006 Je typologie možná? (1986, Vít Dovalil), *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1245-1248.

--- 2006 Poznámka k typologii, (1987, František Čermák) *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1249-1252.

--- 2006 Typologie a klasifikace (1988, Vít Dovalil), *Vladimír Skalička, souborné dílo, III. Díl (1964-1994), dodatky a bibliografie*, ed. František Čermák, Jan Čermák, Petr Čermák, Claudio Poeta, Praha : Nakladatelství Karolinum, s. 1258-1259.

Schopenhauer, Arthur 1997 *Svět jako vůle představa*, Svazek první, Nová tiskárna Pelhřimov.

Schopenhauer, Arthur 1997 *Svět jako vůle a představa*, Svazek druhý, Nová tiskárna Pelhřimov.

Sofaer, Anna 1994 Chanoan Architecture a Solar-lunar Geometry, *Time and Astronomy at the Meeting of Two Worlds*, Stanislav Iwaniszewski – Arnold Lebeuf – Andrej Wierciński – Mariusz S. Ziolkowski eds., Universidad de Varsovia, s. 265-277.

Solís, Gornelio Ramírez – Willett, Thomas 1989 Expresiones locativas en Tepehuan del suerte, *Tlalocan*, sv. 11, s. 89-°00.

Steel, Susane 1979 Uto-Aztecán: An Assessment for Historica and Coparativ Linguistics, *The Languages of Native America : Historica and Comparative Assessment*, ed. Lyle Campbell a Marianne Mithune, Austin and London: Uniersity of Texas Press,s. 445-544.

Steffel, Mateus 1791 *Tarahumarischies Wörterbuch, nehsteinigen Nachrichten von den Sitten und Gebrauchen der Tarahumaren, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guagalaxara, im Vice Konigreich Alt-Mexiko oder Neu Spanien*. Publikovaný in: Christoph Gorlieb von Murr: „Nachrichten von verschiedenen Ländern des Spanischen Amerika“, 2 Bände, Halle, Verlegt bey Johann Cristian Hendel, 1709-1711, XXXII + 616 s. Brünn.

Sullivan, Thelma D. 1998 *Compendio de la gramática náhuat*, Prefacio: Miguel León-Portilla, UNAM México.

Tamari, Mary Ellen 1982 *La Vie, Man Diew! A Study of World View and Values in a Rural Haitian Community*, Disertation Ann Arbor University of Michigan, Union Graduate Schoul Mikrofilm International 1984.

Tax, Sol 1941 World View and Social Relation in Guatemala, *American Anthropologist*, New Series, sv. 43, s. 27-42.

Thomas, Cyrus 1911 Indian Languages of Mexico and Central America : and their Geographical Distribution, *Bulletin of Smithsonian Institution of Bureau of American Ethnology*, sv. 44, spol. s. Swanton John Reed., Washington : Government Printing Office.

Tichy, Franz 1981 Order and Relationship of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality?, *Mesoamerican Sites and World-View*, A Conference at Dumbarton Oaks, Oct. 16th and 17th, 1976, Washington, D.C.

Titiev, Mischa 1956 The Importance of Space in Primitive Kinship, *American Anthropology*, New Series, sv. 58, č. 5, s. 854-865.

Vlašín, Štěpán 1984 *Slovník literární teorie*, Praha : Československý spisovatel.

Vrhel, František 1990 Sémiotická antropologie jako výraz severoamerické duchovní tradice, *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 1. Studia Ethnographica*, sv. 6, s. 81-87.

--- (1996) Jazyk a obraz světa, in *Česká lid*, sv. 83, č. 3, s. 221-227.

Walrod, Michael 2006 *The Marker is the Message, The Influence of Discourse Markers and Particles on Textual Meaning*, s. 1-12, online: <http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers.html>.

Waltz, Carolyn 1985 Water, Rock, and Smoke: A Guayano View of the World, *On World View and Cultural Change, Five Amazonian Studies*, William R. Merrifield ed., The International Museum of Cultures, Dallas, Texas, s. 59-70.

Watson, Lawrence C. 1981 Dreaming as World View and Action in Guajiro Culture, *Journal of Latin American Lore*, sv. 7, č. 2, s. 239-254.

Wilbert, Johannes 1981 Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism, *Journal of Latin American Lore*, sv. 7, č. 1, s. 37-72.

Witherspoon, Gary 1974 The Central Concepts in Navajo World View, *Linguistics: An International Review* 161, s. 69-88.

--- 1977 Language and Art in the Navajo Universe, Ann Argot, The University of Michigan Press.

--- a Peterson, Glen 1995 *Dynamic Symmetry and Holistic Asymmetry in Navajo and Western Art and Cosmos*, New York: Peter Lang.

Wolters, Albert M. 1989 *On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy*, *Stained Glass: World Views and Social Science*, Mouv, Richard J. (ed.), Marshall, Paul, Griffione, Sander (ed.), Lanham. Md.: University Press of America, s.14-25.

Worf, Benjamin Lee 1956 *A Contribution to the Study of the Aztec Language* [A Detailed Linguistic and Literary Treatment of the Second Poem Found in D. C. Brinton's Compilation, *Ancient Nahuatl Poetry*] Chicago: University of Chicago Library, Mikofilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, č. 42.

--- 1956b *Language, Thought and Reality. Selected Writings by B.L.W.*, I.B. Carroll, editor, Cambridge, Massachusetts.

Wysoczanski, Włodzimierz 2006 *Jezykowy obraz swiata w porownaniach zleksykalizowanych, Na materiale wybranych jezykow*, Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zajczkowski, Andrej ed. 1988 *Czas w kulturze*, Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy.

Obrázek Chicomoztoc:

online: http://en.wikipedia.org/wiki/File:ToltecaChichimeca_Chicomostoc.jpg