

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalárska práca

Roman Galovič

Rituálna liečba u Navahov

Navajo Ritual Healing

Odbor: Filozofia-Religionistika

Praha 2016

Vedúci práce: Doc. Radek Chlup, Ph.D

Pod'akovanie:

Rád by som tu poďakoval doc. Radkovi Chlupovi, Ph.D. nielen za trpezlivosť pri vedení práce, ale aj za vedenie seminárov, na základe ktorých som mohol prácu postaviť. Ďalej by som rád poďakoval Barbare Oudovej Holcátovej, Markéte Jakešovej a Milanovi Kroulíkovi za veľmi cenné dlhodobé diskusie o postkoloniálnom myslení, ktoré mi pomáhali tvoriť optiku, ktorou hľadím na materiál, a Tereze Andršovej a Tobiášovi Kolmačkovi za podporu a pomoc pri formálnych náležitostiach pri písaní práce.

Prehlásenie:

Prehlasujem, že som túto bakalársku prácu vypracoval samostatne a výhradne s použitím citovaných prameňov, literatúry a ďalších odborných zdrojov.

V Prahe, 16. mája 2016

Podpis

Roman Galovič

Abstrakt

V tejto práci sa zaoberám dvoma liečebnými tradíciami z navažského prostredia, konkrétne tradičnou rituálnou liečbou a peyotovou liečbou Native American Church. Tie predstavujem v troch rozmeroch, keď postupne sledujem kozmologický rámec, spoločenskú organizáciu, a konkrétny príklad rituálu. V jadre mojej práce je model mriežky a skupiny od Mary Douglasovej, keď sledujem práve korelácie medzi kozmologickými predstavami a sociálnymi štruktúrami a spôsoby, akými sa ustanovujú v rituáli. Týmto spôsobom poukazujem ako kolonialistický útlak oslabil komunitné väzby a vytvoril pôdu, v ktorom sa začal rozrastať Native American Church v navažskom prostredí, pretože dokázal ponúknuť existenciálne odpovede práve pre život v takto bezútešnom priestore. To ale neznamená, že by kolonializmus vykorenil navažskú tradičnú liečbu, a obidve tradície existujú naďalej bok po boku a sú často kombinované jednotlivými pacientkami a pacientmi. Ponúkam možnosť výkladu tejto liečebnej plurality, keď prepájam model Mary Douglasovej s určitými tradičnými navažskými predstavami a psychologickými úvahami Friedricha Nietzscheho. Takto by každá osoba bola permanentne situovaná v spoločensky a fenomenologicky rôznorodom priestore, kde by jednotlivé liečebné tradície liečili v ľuďoch odlišné „sociálne ja“.

Abstract

In this paper I deal with two traditions of ritual healing in Navajoland, namely with the traditional Navajo ritual healing and the peyote healing of Native American Church. I introduce them in three dimensions when I consecutively describe a cosmological framework, a social organization and a specific example of a ritual. At the core of my analysis is the grid & group method that was developed by Mary Douglas, when I look for the correlations between cosmological notions and social structures, and the ways they are established by the ritual. This way I point out how the colonial oppression weakened community ties and created ground for the growth of Native American Church in Navajoland, because NAC is able to offer existential answers for life in such a desolate space. However this does not mean that the Traditional Navajo healing was wiped out by colonialism, and both traditions continue to exist side by side and are quite often combined by particular patients. I offer a way to interpret this medical plurality when I fuse Mary Douglas' method with certain traditional Navajo notions and psychological analyses by Friedrich Nietzsche. In this view, every person would be permanently situated in socially and phenomenologically heterogenic space, and particular healing traditions would heal different social selves of people.

Kľúčové slová: rituálna liečba, Navahovia, Native American Church, kozmológia, spoločnosť, Mary Douglas, kolonializmus

Key words: ritual healing, Navajos, Native American Church, cosmology, society, Mary Douglas, colonialism

OBSAH

1	ÚVOD	7
2	VÝKLADOVÉ PREKÁŽKY	8
3	POZNÁMKY K ORTOGRAFII	9
4	METODOLOGICKÉ ŠOŠOVKY	10
5	TRADIČNÝ NAVAŽSKÝ SVET	13
5.1	NAVAŽSKÝ SVET AKO SVET PREMENLIVÝ	14
5.1.1	<i>Kaleidoskop osobností</i>	<i>16</i>
5.2	KONTROLA AKO PRINCÍP DOBRA A ZLA	17
5.3	MYŠLIENKY A SLOVÁ AKO KOZMICKÉ STAVEBNÉ KAMENE	19
5.4	SPOLOČENSTVO BYTOSTÍ	20
6	TRADIČNÉ NAVAŽSKÉ RITUÁLY	24
6.1	DIAGNOSTICKÉ STRETNUTIE	24
6.2	PRÍBEH HORSKEJ CESTY	27
6.3	RITUÁL HORSKEJ CESTY	29
6.3.1	<i>Rituálny scenár</i>	<i>30</i>
6.3.2	<i>Hudba hózhó</i>	<i>30</i>
6.3.3	<i>Liečební ľudia</i>	<i>31</i>
6.3.4	<i>Kúpeľ v piesku a ohni</i>	<i>32</i>
6.3.5	<i>Pacientkina odyssea za posedu</i>	<i>32</i>
6.3.6	<i>Premena na bohov</i>	<i>33</i>
6.3.7	<i>Masky bohov a poslov</i>	<i>34</i>
6.3.8	<i>Spútanie nebezpečných mocí</i>	<i>35</i>
6.3.9	<i>Liečba krajinná a komunitná</i>	<i>36</i>
6.3.10	<i>Obnova symbolická a telesná</i>	<i>37</i>
6.3.11	<i>Liečebný horor</i>	<i>38</i>
6.3.12	<i>Liečebná komédia</i>	<i>39</i>
6.3.13	<i>Rituál, kozmos a spoločnosť</i>	<i>40</i>
6.4	ÚČINNOSŤ NAVAŽSKÝCH SYMBOLOV	40
7	NAVAŽSKÝ PRÍBEH KOLONIÁLNEHO ÚTLAKU	43

8	SVET NATIVE AMERICAN CHURCH	44
8.1	SYMBOLICKÝ SVET NATIVE AMERICAN CHURCH	45
8.2	PRÍBEH O PÔVODE PEYOTU	47
8.3	PEYOTOVÉ STRETNUTIE.....	47
8.3.1	<i>Peyot, kozmos a spoločnosť</i>	50
8.4	ÚČINNOSŤ PEYOTU	51
9	MNOHÉ SVETY V JEDNOM KRAJI.....	52
10	MNOHÉ DUŠE V JEDNOM TELE	54
10.1	METAFORICKÉ MOSTY.....	56
11	ZÁVER	57
12	ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY	58
	PRÍLOHA. SLOVNÍK POSVÄTNÝCH BYTOSTÍ A RITUÁLOV	

1 Úvod

Rituálna liečba u Navahov je téma, ktorá sa na prvý pohľad nezdá byť moc širokou. Tento pohľad je ale značne zavádzajúci, pretože liečba tvorí na navažskej pôde dominantný motív, ktorý presakuje celkom navažských životov. Liečba v navažskom kraji je v každom prípade obzvlášť zaujímavá v súčasnom postmodernom svete, pretože v ňom popri sebe pôsobia štyri liečebné tradície, ktorými sú tradičná navažská rituálna liečba, peyotová liečba Native American Church, kresťanské *faith healing* a euroamerická biomedicína. Hranice medzi tradíciami sú síce jasne narysované, rozhodne však nie sú nepriestupné, a obzvlášť dnes je častá kombinácia viacerých liečebných tradícií u jednotlivých pacientov a pacientiek. Toto prítakanie pluralite je pre mňa obzvlášť dôležitý moment, ktorého výklad sa pokúsím na záver trochu načrtnúť.¹

Samozrejme, skúsiť dôkladnejšie prebrať všetky tradície ďaleko presahuje rozsah bakalárskej práce, a je očividné, že v svojej práci sa dostanem len k drobným zlomkom celej komplexnej témy, ktoré budú nahliadnuté z veľmi špecifických perspektív. Z bohatej navažskej scenérie sa budem sústrediť len na dve výrazné tradície, a to na tradičnú navažskú rituálnu liečbu a peyotovú liečbu Native American Church. Pokúsím sa na úvod obidvoch častí v značne hrubých obrysoch predostrieť základné kozmologické predstavy, spoločenské štruktúry a konkrétne rituály. Najviac priestoru bude venované tradícii prvej, nechcem tým však nijak implikovať menšiu dôležitosť či významnosť NAC. Rozvrhnutie priestoru má skôr pragmatické dôvody, a to tie, že tradičný navažský svet je podľa môjho názoru nám, ľuďom euroamerického priestoru, menej intuitívne zrozumiteľný a tak vyžaduje dôkladnejší úvod, aby sa dalo doňho aspoň povrchne preniknúť.

Jednotlivé deskripcie sa pokúsím prepliesť s niekoľkými typmi výkladu. V pozadí môjho textu bude metóda, ktorá sa pokúša sledovať korelácie medzi kozmologickými a sociálnymi štruktúrami, a ktorá vychádza z modelu *grid & group* od britskej antropologičky Mary Douglasovej, a ktorú sa pokúsím jemne prekladať do jazyka fenomenológie. Tento model pre lepšiu orientáciu stručne zhrniem na počiatku. Okrem

¹ Pre trochu obsiahlejšie zhrnutie liečebnej situácie v súčasnom navažskom teréne, než aké predkladám ja, viď napr. Thomas J. Csordas, „Navaho Healing Project“, *Medical Anthropological Quarterly* 14, 4 (200), s. 463-466.

toho sa pokúsim predostrieť niečo ako výklad „emický“, kde sa pokúsim poukázať, ako sa jednotlivé kozmologické predstavy konkrétne ustanovujú v rituáloch, a k tomu sa ešte na konkrétnych liečebných rituáloch pokúsim vystihnúť liečebné momenty tak, ako ich vykladali vybraní klasikovia medicínskej antropológie. Na záver sa pokúsim dve tradície stručne komparovať, a veľmi dôležitý moment bude pre mňa predstavovať spomínané pritakanie medicínskej pluralite, ktoré sa pokúsim jemne načrtnúť jej možný výklad cez poňatie „mnohých duší v jednom tele“, ktoré bude inšpirované ako navažskými motívmi, tak psychologickými úvahami Friedricha Nietzscheho.

2 Výkladové prekážky

Ešte pred samotným začiatkom mi ale príde fér vyložiť karty na stôl a predostrieť problémy, ktoré v sebe táto práca obsahuje. Ten najpálčivejší už bol spomenutý, a je ním práve veľká šírka danej témy. Druhý problém vyplýva z mojej geografickej situovanosti, keď zaujímam rolu kabinetného učenca, ktorý píše o Navahoch bez toho, že by vedel po navažsky alebo aspoň niekedy Navaha vidieť.² Som tak v svojich výkladoch „odsúdený“ na výklady antropológov a antropologičiek tak, ako im rozumiem intuitívne, a môžem sa tak dopustiť subtílnych, ale zásadných dezinterpretácií. Táto práca má tak nutne experimentálny charakter, kde mojím cieľom nemôže až tak byť vierohodná výpoveď o navažskom teréne, ale pokus o určité metodologické postupy a interpretačné taktiky, ktoré vyústia len v hypotézach v silnom zmysle slova, a ktorých výpovednú hodnotu by zaručilo až zakotvenie v terénnej skúsenosti.

Ďalší problém sa môže črtať v mojom vratkom predpoklade diachrónej kultúrnej identity jednotlivých tradícií. Ako vyjde najavo, tak v ich rámci pracujem s textami, ktoré sú od seba vzdialené desiatky rokov, a mojou intenciou je vykresliť z týchto časovo vzdialených textov jednotný synchronný obraz. Takýto predpoklad historickej identity je samozrejme veľmi problematický, jeho relevanciu sa však snažím vidieť v tom, že každá tradícia ho nejak ospravedľňuje. Kým navažská rituálna liečba povstáva z veľmi silnej orálnej tradície, kde sa kladie veľký dôraz na exaktnosť, tam rituál NAC sa vyznačuje veľkou geografickou univerzálnosťou a americký antropológ David F. Aberle, ktorý je jednou z hlavných euroamerických autorít na peyotové tradície, sám vyslovil tézu, že rituál

² Na druhú stranu však Navažku videla moja sestra.

si svoju štruktúru zachováva aj v čase.³ Nakoľko oprávnená však táto „synchronizácia diachronie“ môže byť, je dobré mať na pamäti, že sa jej permanentne dopúšťam.

3 Poznámky k ortografii

Pred pustením sa do samotnej látky si ešte dovoľím pár poznámok k ortografii navažštiny, pretože je tiež komplikovanejšia. Nezanedbateľná časť práce vychádza z výskumov amerického antropológa Washingtona Matthews, ktorý pôsobil v navažskom teréne na sklonku 19. storočia, a jeho prepisy sú ďaleko od súčasného navažského úzu. Jeho termíny sa pokúsím tak „preložiť“ podľa tabuliek, ktoré v jeho dielach zostavil lingvistický odborník na navažštinu Robert W. Young,⁴ ale stále to nie je dokonalé, pretože niekoľko znakov, ktoré používal Matthews, má viac možností prepisu. Ja vzhľadom na moju neznalosť jazyka nedokážem vybrať, ktorá je tá náležitá, a tak používam znaky základné bez vyznačeného prízvuku a ďalších nuancií. Je tak veľmi pravdepodobné, že v mojich „prekladoch prepisu“ sa vyskytnú mnohé chyby. Každopádne jazykové hľadisko nie je ťažiskom mojej práce, tak to bude snád' pre jej účely dostatočné.

Čo sa týka môjho vlastného úzu, tak používam vlastné preklady mien a názvov do slovenčiny, a pokúšam sa ich preložiť čo najpoetickejšie, aj keď to občas môže vyznieť smiešne. V samotnej práci budem väčšinou pracovať len so svojimi vlastnými prekladmi, a do prílohy „Slovník posvätných bytostí a rituálov“ k nim vkladám pôvodné navažské meno, ak ho mám z antropológickej literatúry k dispozícii, meno anglické, ktoré prekladám, a ďalšie anglické alternatívy. U rituálov je to ešte ťažšie, pretože starší úzus bol prekladať navažské rituály až na pár výnimiek ako „[Some] Chant“, pri ktorom zotrúva okrem Matthews aj americká antropológička Gladys Reichard, úzus novší je „[Some] Way“. Ja sa držím novšieho úzu, a tak následne prekladám rituály ako „[Nejaká] cesta“,

³ David F. Aberle, *The Peyote Religion among the Navaho*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1982 (1966), s. 125.

⁴ Robert W. Young, „A Note on Modern Orthography“, in Washington Matthews, *Navaho Legends*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 2002, s. xiii-xv, Robert W. Young, „Orthographic Note“, in Washington Matthews, *Mountain Chant: A Navajo Ceremony*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1997 (1887), s. xxv-xxvii. K súčasnej navažskej ortografii viď napr. Gladys Reichard, *Navaho Religion*, Princeton – London: Princeton University Press, 1974 (1950), s. xxxi-xxxii.

pričom do prílohy opäť analogicky uvádzam pôvodný názov tam, kde ho mám k dispozícii, a názvy anglické.⁵

Poznamenal by som ešte pár drobností. Preklady z antropologickej literatúry sú moje vlastné, a v prípade navažských modlitieb a podobne sú tak prekladmi anglického prekladu. Keď používam hviezdičku (*) pri menách navažských ľudí, znamená to, že ide o pseudonym. S anglickými ženskými menami operujem tak, že ich zachovávam v nominatíve, prechýľujem v pádoch ostatných. Inak sa snažím používať genderovo vyvážený jazyk, ale nie moc často sa mi to darí, keď často kvôli štylistickému prúdu používam generické maskulinum. Vyvažujú to trochu konkrétne prípady, s ktorými pracujem, a tak pri popise navažského rituálu budem hovoriť o pacientke a jej spoločníčke, pretože to bola žena, ktorá sa liečila v terénnej skúsenosti, ktorú daný antropológ popisuje.

4 Metodologické šošovky

Ako bolo anticipované, tak jednou z optík, skrz ktorú budem nahliadať materiál, bude metóda, ktorú rozvinula v svojej knihe *Natural Symbols* a článku „Cultural Bias“ Mary Douglas.⁶ Tá zaviedla dva parametre *grid & group*, mriežky a skupiny, aby mohla vyložiť ako súvisia určité kozmologické rozvrhy so spoločenskými štruktúrami. Skupina predstavuje vonkajšie hranice danej spoločnosti, ktorá môže byť na individuálnej rovine zakúšaná ako jednotlivcova identifikácia s danou skupinou. Silná skupina tak predstavuje silné vonkajšie hranice, silnú komunitnú identitu (napríklad národnú či klanovú), slabá naopak hranice prechodné a skupinovú identitu hmlistú. Mriežka sa na druhú stranu týka vnútra skupiny, „meria“ jej vnútornú stratifikáciu a mieru autonómie jednotlivca v jej rámci. Vysoká mriežka tak znamená pevne predpísané role jednotlivcovi, mriežka nízka zase vysokú možnosť voľby v spoločenskej roli, ktorú človek môže zaujať.

Na základe týchto dvoch parametrov povstane graf, kde vzídu štyri kvadranty, ktoré predstavujú určité ideálne typy spoločností, a budem ich nazývať podľa reprezentatívnych príkladov, na ktorých sa dajú ilustrovať. Kvadrant so silnou skupinou a silnou mriežkou

⁵ K reflexii zmeny úzu anglických prekladov viď Reichard, *Navaho Religion*, s. xxxiv.

⁶ Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London – New York: Routledge, 1996 (1970). Mary Douglas, „Cultural Bias“, in *In the Active Voice*, London: Routledge, 1982, s. 189-226. Pretože Mary Douglas tento model niekoľkokrát prepracovávala, tak upozorňujem, že ja sa držím podoby z „Cultural Bias“.

predstavuje hierarchizované spoločnosti, ktoré sú zároveň pevne ohraničené a nedá sa do nich ľahko preniknúť. Na kozmologickej rovine sa vyznačuje „ontológiou kozmického rádu“ a rozličné nešťastia sú vykladané ako zanedbanie svojich kozmických rolí a následné uvoľnenie tohto rádu, a náprava leží v ich posilnení skrz silnejšiu disciplínu. Tento kvadrant budem nazývať podľa tradičných čínskych spoločností kvadrantom čínskym. Kvadrant so silnou skupinou, ale slabou mriežkou, ktorý pokrstím na kvadrant grécky, predstavuje spoločnosti, ktoré si chránia svoju výlučnú identitu, ale vnútri sú relatívne egalitárnske. Výkladový rámec pre riešenie nešťastí tak spočíva v očiste a ostrakizme či exorcizme. Pre podobné spoločnosti sú podľa Mary Douglasovej typické predstavy čarodejníctva, kde sa príčina zla sústreďuje do jedného bodu a ten sa vyženie vonku za hranice, a vnútrajšok sa tak znovu stane čistým.

Zvyšné dva kvadranty sú vzhľadom na slabú skupinu, a tak priestupnosť vonkajších hraníc, silne prepojené. Kvadrant so slabou mriežkou aj skupinou predstavuje pole, kde je skupinová identita hmlistá a je tam možná značná miera slobody. Je to kvadrant „veľkých mužov“, úspešných ľudí na vrchu hierarchie, kde preto sami hierarchiou zvlášť obmedzovaní nie sú, a v kozmológií zohráva značnú úlohu predstava šťasteny či neviditeľnej ruky trhu, teda náhodných, slepých síl, s ktorými sa ale dá pri poznaní správnych techník manipulovať. Podľa „tradičných kapitalistických“ spoločností na Papuy Novej Guiney nazvem tento „žraločí“ kvadrant kvadrantom papuánskym. Tienistou stránkou podobnej spoločenskej štruktúry je, že okrem úspešných sa v nej nachádzajú samozrejme aj neúspešní loseri. Tí síce ako napríklad námezdní robotníci v dnešnom globálnom kapitalizme nie sú nutne obmedzovaní zvonku a môžu prestupovať hranice, v samotnej spoločnosti sú však dole sú nútení zaujímať (napríklad kvôli ekonomickému tlaku) určitú rolu, ktorá nebola ušitá na mieru podľa ich hodnôt, a je na nich tak „vrhnutá“ vysoká mriežka. Kozmológie týchto „loserov“ majú aj práve preto často apokalyptický či revolučný nádych, kde súčasný rád nadobúda negatívne zafarbenie a nádej je zakotvená v svete radikálne odlišnom, nech už sa ten nachádza v zászvetí alebo v budúcnosti. Tento kvadrant bude nazývať podľa kargo kultov kargo kvadrantom.

Rád by som tu adresoval výčitku, ktorá sa možno automaticky ponúkne, a to výčitku sociologického redukcionizmu, keď by sa mohlo zdať, že všetky kozmologické predstavy sú redukované len na reakcie na spoločenské zmeny. Jedna cesta, ako redukcionizmus

odmietnuť, by mohla spočívať v „emancipácii“ kozmologickej roviny so spoločenskou, a vnímať ich vzťah nielen jednostranne kauzálne, ale kauzálne cirkulárne.⁷ Nielen sociálne zmeny môžu predsa podnietiť nové náboženské smery, ktoré prinášajú nové kozmológie, ako napríklad práve tie kargo kultúry, ale naopak aj nové kozmológie môžu odomknúť nové spoločenské usporiadania.⁸ Inými slovami, ak majú kozmologické predstavy vytvárať také mapy sveta, podľa ktorých sa dá orientovať, tak musia vierohodne zobrazovať aj spoločenskú realitu, a naopak pokiaľ predstierajú hodnoty a ideály, ako má svet správne vyzeráť, tak sa aj spoločnosť podľa nich musí riadiť.

Druhou cestou, ako sa zbaviť pachute sociologického redukcionizmu, je myslím zaujať fenomenologický postoj a nevnímať sociálne väzby ako niečo externé, ale ako niečo, čo spolu s kozmologickými predstavami konštituuje žitý svet. Dvaja ľudia z jedného mesta, ktorí by sa nachádzali na výrazne odlišných sociálnych pozíciách, by tak v tomto zmysle žili v odlišných svetoch, pretože by to mesto výrazne inak zakúšali. Ak sa práve takto holistický žitý svet vezme ako primárny a kozmologické predstavy či sociálne väzby ako jeho rozličné vlákna, ktoré sú od seba oddeľované druhotne, tak myslím logicky vyplýva, že musia spolu do určitej miery súladiť, aby taký žitý svet „držal pohromade“ a nebol schizofrenickým chaosom. Samozrejme, v každom teréne sa nachádzajú odlišné typy skúseností a žiadna kultúra nie je monolitná. Preto sa už na začiatku pokúsím podoprieť model Mary Douglasovej o poňatie kultúry, ako ho načrtol v opozícií k spoločnosti v pojednaní o navažských sociálnych väzbách americký antropológ Gary Witherspoon, a ktorý pracovne stotožním s kozmológiou.

Ten vníma kultúru ako určitú „zbierku pravidiel“ a spoločnosť ako konkrétnu realizáciu v ich rámci, a sám na ilustráciu používa ako príklad kultúry pravidiel amerického futbalu, kde jednotlivé formácie by potom zodpovedali jednotlivým spoločnostiam,

⁷ Takéto čítanie ponúka Radek Chlup v svojom výklade novoplatonických smerov (ktorý je taktiež inšpirovaný Mary Douglasovou), *Proclus: An Introduction*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 2012, s. 6.

⁸ Tak by sa dala vnímať slávna téza Maxa Webera, keď nachádzal korene kapitalizmu v protestantskom výklade sveta, viď „Protestantská etika a duch kapitalizmu“, z nem. originálu „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1904) prel. Miloš Havelka, in Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 182-242.

ktoré môže daná kultúra umožniť.⁹ Na grafe by sa to prejavilo tak, že určité kozmológie by netvorili na grafe len bod, ale určitú mapu, v rámci ktorej by boli možné rozmanité spoločenské skúsenosti, podopreté určitou konfiguráciou daných kozmologických predstáv, ktorá ich dokáže vierohodne vyložiť, a mimo tej mapy by sa nachádzali predstavy, ktoré by v daných spoločnostiach nedávali existenciálny zmysel. Tak sa dá myslím predpokladať, že v kompetitívnych spoločnostiach Papuy Novej Guiney by zneli nezmyselne „čínske“ predstavy o hierarchizovanom a usporiadanom kozme, kde má všetko určené svoje pevné miesto.

Tento model nepredstieram však preto, že s ním budem príliš explicitne pracovať, inak by sa to mohlo ľahko zvrhnúť k samoúčelnej mechanickej hre s grafmi, v ktorej by sa namiesto poukazovania zaujímavých korelácií môže prejsť skôr do nejakého geometrického fetišizmu. Ide mi tu skôr o určité predstretie prizmy, ktorá tvorí moju optiku pri práci s antropologickou látkou, a ktorá má byť ideálne neviditeľná. Implicitne sa tak pokúsím ilustrovať určité body už v priebežných analýzach, explicitne sa k samotnému modelu budem vracieť až na záver jednotlivých analýz, kde sa ho napokon pokúsím aj trochu rozšíriť.

5 Tradičný navažský svet

Môžem sa ale teraz už „písomne presunúť do terénu“ a skúsiť vrhnúť trochu svetla na tradičný navažský svet. Keď sa s ním človek stretne prvýkrát, tak sa mu objaví pred očami veľmi bohatý mytologický svet s nespočetným panteónom božských bytostí a hrdinov, a na svet sa rozvinie veľmi komplexná klasifikačná sieť.¹⁰ Medzi vecami existujú veľmi komplikované symbolické väzby, kde sa skoro každá viaže k svetovým stranám a farbám, ktoré im náležia, prisudzuje sa im gender, či už ide o prírodné fenomény ako mužská a ženská búrka, niektoré rituály ako Lovecká cesta, ktoré sa delia na mužskú a ženskú vetvu podľa chorôb, ktoré liečia, alebo o príbytky, ktoré sa genderujú podľa tvaru. V každom prípade sa človeku, ktorý sa s navažskými kozmologickými predstavami stretáva zvonku, môže z toho trochu točiť hlava, preto bude myslím lepšie sa na nich

⁹ Gary Witherspoon, *Navajo Kinship and Marriage*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975, s. 3-6.

¹⁰ Prosté vypísanie jednotlivých väzieb symbolickej siete medzi dominantnými predmetmi navažského sveta tvorí značnú časť popisu navažskej kozmológie od Gladys Reichardovej, viď *Navaho Religion*, s. 147-278.

nedívať takpovediac z vtáčej perspektívy, ale odspodu, a pozrieť sa, od akých kozmických a morálnych princípov sa navažské predstavy rozvíjajú.

5.1 Navažský svet ako svet premenlivý

Ako počiatočný bod si tak zvolím heslo *sa'ah naagháii bik'eh hózhó*, ktoré sa dá vnímať ako ohnisko navažskej kozmológie a zhustene predstavuje najdôležitejšie princípy navažského sveta. Je to centrálné heslo rituálnej reči, ktoré sa nachádza skoro v každej modlitbe, a bežné heslo aj reči každodennej, preto bude môj úžitok sa na neho pozrieť podrobnejšie a v stručnosti predstaviť jeho výklad a lingvistickú analýzu od Garyho Witherspoona.¹¹ *Sa'ah* predstavuje to, čo je dospelé, zrelé, skúsené a staré, a v kontexte celého hesla sa tu predstavuje staroba ako prirodzený cieľ ľudského života. *Naagháii* je jedno z imperfektných konjugácií slovesa ísť, a prefix *naa-* referuje ku kontinualite, obnoveniu stavu, završeniu určitého cyklu. *Bik'eh* znamená „na základe“, „ustanovením“, a predpona *bi-* referuje k tomu, čo gramaticky predchádza, v tomto prípade teda „na základe *sa'ah naagháii*“, ktoré predchádza a vytvára *hózhó*. *Hózhó* predstavuje krásu, krásny stav, »všetko, čo považuje Navaho za dobré«, ¹² teda spadá pod to aj blahobyt, požehnanie, radosť, úspech atď. Je dôležité, že ide o koncept, ktorý má rovnako silný morálny a estetický rozmer, a predpona *ho-*, ktorá denotuje všeobecné v opozícii ku konkrétnemu, celé v opozícii k časti, dáva konceptu *hózhó* holistický ráz, a zjednodušene by sa tak dalo preložiť ako krásne, harmonické, zdravé, blažené prostredie. Celé heslo by sa tak dalo veľmi skusmo mechanicky preložiť ako „obnovovanie harmonického sveta na základe prichádzania do staroby (ako završovania prirodzeného cyklu života)“.

Môžeme si všimnúť bytostne dynamický rozmer tohto hesla, ktorý z neho vyplýva. *Sa'ah naagháii bik'eh hózhó* neznamená završovanie života vo večnosti ako bezčasia, na akú sme možno zvyknutí my z euroamerických kontextov, a ktorú napríklad Mircea

¹¹ Pojednanie k tomuto konceptu a mytologickým postavám, ktoré ho personifikujú, z ktorého vychádzam predovšetkým a ktoré prechádzajúce pojednania sumarizuje, je práve od Garyho Witherspoona, *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977, s. 17-25. K ďalším výkladom viď tiež Reichard, *Navaho Religion*, s. 45-48, a Leland C. Wyman, *Blessingway*, Tucson: University of Arizona Press, 1975 (1970), s. 28-30.

¹² Wyman, *Blessingway*, s. 7.

Eliade učinil pod konceptom *illud tempus* bytostným konceptom náboženstva vôbec.¹³ Predstavu statickej večnosti medzi predstavami tradičnými navažskými nenájdem.

Hózhó znamená práve naopak neustále obnovovanie harmonického rádu, ktorý je ako taký tou najkrajšou a prirodzenou tvárou sveta, a obsahuje v sebe prirodzený pohyb, prirodzenú premenlivosť, a prirodzené zavŕšenie osudu jeho obyvateľov v smrti v starom veku, a nevznáša nárok na prekročenie takejto smrteľnosti či pominuteľnosti.¹⁴ Mytologicky príznačné je, že rituálne dominantným navažským božstvom je Premenlivá žena, ktorá sa okrem iného vyjadruje vo svete zmenou ročných období a adekvátne je tak zobrazovaná v mnohých podobách, keď sa ako stará žena periodicky obnovuje v tele mladého krásneho dievčaťa.¹⁵

Tento zakladajúci motív navažskej kozmológie¹⁶ je reflektovaný aj v mytológií, výslovne napríklad v príbehu, kde hrdina Netvorobijec zabíja monštra, až mu ich ostane len zopár ako Smrť či Starý vek. Keď sa ich ale chystá zabiť, tak Kojot, ambivalentný trickster a filozof navažskej mytológie, sa za nich prihovori s argumentom, že pokiaľ ich nenechá pôsobiť vo svete, tak bude za chvíľu Zem preľudnená a nebude schopná svojich obyvateľov uživiť, a Netvorobijec ich tak nechá žiť.¹⁷ Inde taktiež nájdeme mýtus o Motýľovi, ktorý je spálený bleskom, a ktorý údajne býva medzi Navahmi interpretovaný ako mýtus o nutnej pominuteľnosti všetkých krásnych vecí.¹⁸

¹³ Vid' napríklad Mircea Eliade, *Posvätné a profánné*, Praha: OIKOYMENH, 2006, z franc. originálu *Le Mythe de l'éternel retour* (1957) prel. Filip Karfík, s. 48-64.

¹⁴ Inými slovami to formuluje pri interpretácii navažského poňatia sveta Gary Witherspoon; »Všetka hmota a bytie majú dualistickú povahu: statickú a aktívnu. Predpoklad, ktorý sa v takomto dualistickom poňatí všetkého bytia a existencie skrýva, znamená, že svet je v pohybe, že veci neustále podstupujú procesy premeny, deformácie a obnovy, a že podstata života a bytia je pohyb.« *Language and Art*, s. 48.

¹⁵ K jej stručnému popisu vid' napríklad Washington Matthews, *Night Chant: A Navaho Ceremony*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1995 (1902), s. 31-32, príp. ešte stručnejší v Reichard, *Navaho Religion*, s. 21.

¹⁶ Witherspoon ho nazýva dynamickou symetriou, vid' *Language and Art*, s. 198.

¹⁷ Witherspoon, *Language and Art*, s. 19-20.

¹⁸ Gerald Hausman; *The Gift of the Gila Monster: Navajo Ceremonial Tales*; New York : Simon & Schuster, 1993, s. 191.

Takto dynamický svet neposväcuje len zmenu, ale aj pohyb. Navažské mýty sú obvykle odyssey hrdinov, keď často cestujú buď po príbytkoch božstiev, alebo božstvá im tvoria na cestách spoločníkov. Ostatne to samé výslovne formulujú, keď podporujú Jasnovidca v okamžiku, keď ho začína prepadať strach, slovami »Neboj sa. Keď cestuješ, si posvätný.«¹⁹ Tieto posvätné odyssey sú potom opäť v rituálnom priestore precestované aj pacientom, keď na piesočných maľbách navštevuje rovnaké miesta ako hrdina a božstvá sú personifikované účastníkmi v maskách a kostýmoch, ako plastickejšie uvidíme na konkrétnom popise rituálu zvanom Horská cesta.

5.1.1 Kaleidoskop osobností

Načrtnutý premenlivý princíp sa viaže tiež na jeden zvláštny motív, ktorý sa vyskytuje v navažských príbehoch, a to motív fluidných a mnohých identít bytostí. U božstiev sa to prejavuje tak, že mnoho významných božstiev má svoje alteregá, ktoré niekedy vystupujú ako „iné telesné kostýmy“ toho istého božstva tak, že s ním skoro úplne zdieľajú sféru pôsobnosti, niekedy však takéto „telesné kostýmy“ vystupujú popri sebe ako osobnosti rozličné. Tak napríklad aspoň podľa výkladu Gladys Reichardovej má Premenlivá žena tiež podoby Tyrkysovej ženy a Mušľovej ženy, tie sú však zároveň jej sestrami. Posvätný muž a Posvätný chlapec sú alteregami Netvorobijca a Dieťaťa vody,²⁰ hlavných hrdinských dvojčiat navažských príbehov, keď ich heroické príbehy majú takmer totožnú hlbinnú naratívnu niť.²¹ To ale opäť zároveň nebráni tomu, aby tieto bytosti nevystupovali na niektorých piesočných maľbách ako bytosti rozličné, kde napríklad Netvorobijec a Dieťa vody vystupujú ako ochrancí Svätého muža.²² Tento princíp nazvem pracovne „kaleidoskopickým princípom identít“ (kde ale jednotlivé kaleidoskopické obrazce môžu byť jemne odlišné) a pokúsim sa ho neskôr využiť ako interpretačný kľúč pri svojich výkladových pokusoch.

¹⁹ Matthews, *Night Chant*, s. 184.

²⁰ K stručnému popisu Netvorobijca a Dieťaťa vody vid' Matthews, *Night Chant*, s. 19-24.

²¹ K tomuto motívu mnohých identít vid' napr. Reichard, *Navaho Religion*, s. 55, 249, či Gladys Reichard, *Navajo Medicine Man: Sandpaintings*, New York: Dover Publications 1977 (1939), s. 40, a Svätý muž tiež podľa nej vystupuje v príbehu Perlovej cesty ako Mrchožrút, *ibid.*, s. 26. Tento motív je v inej forme badateľný aj u Washingtona Matthews a v *Night Chant*, s. 7-31, keď popisuje božstvá, a značnú časť uvádza s tým, že sa niekedy zdá, že dané meno mieni jedného boha či bohyňu, niekedy zas, že množstvá mnohé, a keďže písal na prelome 19. a 20. st., tak sa ešte snaží rozlúsknuť, ktorá alternatíva je pravdivá.

²² Vid' napr. Reichard, *Navajo Medicine Man.*, s. 40, obr. x.

5.2 Kontrola ako princíp dobra a zla

Vrátim sa ale teraz k *Sa'ah Naagháii* a *Bik'eh Hózhó*, pretože v sebe ukrývajú ďalšie kľúčové črty navažského rozvrhu sveta. Na mytologickej rovine sa objavujú ako Prvý chlapec a Prvé dievča, ktoré povstali z medicínskeho batôžka Prvého muža, keď utváral svet. »Nikto sa im v kráse a vyžarovaní nikdy nevyrovná,«²³ a neprekvapí tak, že práve oni splodili Premennivú ženu. Podľa rozprávania Cesty požehnania ich (tak ako ostatné božstvá) síce už nikto nikdy priamo neuvidí,²⁴ sú sú prítomní »vo všetkom (obzvlášť v ceremóniach) bez výnimky.«²⁵ Ich každodenná činnosť v podhubí kozmu je badateľná v tom, že sú to práve oni, kto v ňom aspoň podľa Witherspoonovho výkladu udržiavajú život.²⁶

A keďže podhubie kozmu je dirigované tak nádhernými bytosťami, tak sa v tradičnom navažskom rozvrhu rozvíja optimistická ontológia. Život je v tradičných navažských očiach tak fundamentálne dobrý, a svet je prirodzene krásne a dobré miesto, a ostáva ním, pokiaľ zotrúva v harmónii.²⁷ Takéto poňatie má zaujímavé implikácie pre bytostný morálny status jeho obyvateľov a síl, keď v ňom síce existujú moci nebezpečné, ale nič v ňom nie je inherentne dobré či zlé. Je to kontrola, prípadne jej absencia, čo určuje morálny nádych vecí.²⁸ Kontrolované veci sú tak dobré a blahodarné, nekontrolované nebezpečné a zlé.

Tu sa rysuje jeden zo základných kľúčov k účinnosti navažskej liečby. V rituáloch sa často transformuje nebezpečná moc, ktorá chorobu spôsobila, na moc blahodarnú.²⁹ Gladys

²³ Witherspoon, *Language and Art*, s. 17.

²⁴ Wyman, *Blessingway*, s. 1.

²⁵ *ibid.*, s. 398.

²⁶ Witherspoon, *Language and Art*, s. 25.

²⁷ Rubom tejto úcty k životu je povestná navažská tabuizácia smrti, ktorá sa často spomína aj v antropologickej literatúre, viď. napríklad Reichard, *Navaho Religion*, s. 40-42, príp. Aberle, *Peyote Religion*, s. 154, keď pobyt na mieste poškvrnenom smrťou, ako neskôr uvidíme, je jednou z možných príčin choroby.

²⁸ Toto je tak kľúčový bod navažskej kozmológie, že sa na ňom zhodujú všetci antropológovia a antropologičky, ktorých som mal možnosť čítať. Pre explikácie tohto bodu viď napr. Reichard, *Navaho Religion*, s. 5-6 alebo Witherspoon, *Language and Art*, s. 185-187.

²⁹ Takto blesky (príp. kontakt s miestami, na ktoré dopadli) sú príčiny mnohých chorôb, zároveň ich ale používajú Netvorobijec a Dieťa vody ako zbrane na ničenie zlých vplyvov v príbehu, kde bolo ľudstvu

Reichard formulovala tento princíp ako princíp analógie, kde to, čo spôsobilo chorobu, ju aj lieči.³⁰ To tu ale nepredstavuje nejaké vágne mystické múdro, ale prirodzený vývod predostretej vnútornej logiky navažského kozmologického rozvrhu. Táto transformácia, ktorá prebieha v rituáli, ale má aj svoj rub. Logicky totiž nie je len jednosmerná, ale naopak aj blahodárna moc sa môže stať mocou nebezpečnou. Preto je navažským rituálnym imperatívom bezchybnosť, keď napríklad spevy aj piesočné maľby musia byť prevedené presne tak, ako boli v minulosti predpísané božstvami, inak môže mať rituál katastrofálne následky.³¹ Ako môže byť rituálna moc nebezpečná a spôsobiť tie isté choroby, ktoré lieči, sa dá vidieť na prípade antropológa Washingtona Matthews, ktorý sa učil a pozoroval rituál Nočnej cesty. Tá je predpisovaná okrem iného na liečbu hluchoty a „skrivených úst“ (t.j. v našom jazyku paralýza tváre), a Matthewsova vlastná hluchota a paralýza tváre v neskoršom veku bola v navažskom teréne bežne vykladaná ako neadekvátne sa vystavenie moci rituálu.³²

Je tak pochopiteľné, že jednou z najcennejších navažských hodnôt je poznanie, ktoré jediné umožňuje krotiť nebezpečné sily. Samotný motív poznania sa preplieťa navažskými mýtmi, keď napríklad v mýte Horskej cesty, ktorý počína neúspešným lovom, vyčíta otec synom, že »nič nezabili, pretože nič nevedia.«³³ Sova vyjadří svoje pohrdanie hrdinom slovami »kráčaš ako niekto, kto nič nevie.«³⁴ a božstvá v mýte o „víriacich polenách“, ktorý spoluzakladá Nočnú cestu, vravia Jasnovidcovi, že nebude veľkým liečiteľom, »dokiaľ nebude mať všetko poznanie.«³⁵ Ako som už načrtol vyššie, mýty, ktoré zakladajú liečebné rituály, sú väčšinou príbehy o cestách, kde hrdina spadá do rôznych strastí, kde mu prídu na pomoc božstvá, s ktorými navštevuje iné božstvá v ich

darovaná Perlová cesta, vid' Reichard, *Navajo Medicine Man*, s. xxx, prípadne ich Ľudia búrky podávajú Jasnovidcovi ako laná v okamžiku nebezpečenstva v príbehu, ktorý spoluzakladá Nočnú cestu, vid' Matthews, *Night Chant*, s. 180.

³⁰ Reichard, *Navaho Religion*, s. 104-105.

³¹ K nemožnosti chyby vid' napr. Aberle, *Peyote Religion*, s. 154 alebo Reichard, *Navaho Religion*, s. xliii.

³² Reichard, *Navaho Religion*, s. 94-95.

³³ Matthews, *Mountain Chant*, s. 8.

³⁴ *ibid.*, s.14.

³⁵ Matthews, *Night Chant*, s. 177.

príbytkoch.³⁶ Tie ho obvykle učia piesne, piesočné maľby alebo výrobu rituálnych predmetov ako modlitebných paličiek, ktoré v budúcnosti zabezpečia ich pomoc v rituáli. Rituál, ktorý daný mýtus zakladá, je priamym plodom hrdinskej odyssey, a nie je tak len napodobnením dávných mýtických príbehov, ale priamo darom od božstiev. Ako božské dary majú tak rituály aj v navažskej kultúre výslovne formulovanú výsostnú hodnotu.

5.3 *Myšlienky a slová ako kozmické stavebné kamene*

Na význam poznania sa viažu aj ďalšie významy, ktoré v sebe ukrýva *Sa'ah Naagháii* a *Bik'eh Hózhó*, ktoré sú tiež personifikáciami myšlienky a reči. Odhaľuje sa tu tak obrovský význam reči a myslenia, pretože je to práve znalosť jazyka, ktorá je jadrom ľudského poznania a dáva človeku kontrolu nad svetom. Okrem nich hodnotu reči odhaľuje aj meno jedného z najdôležitejších navažských božstiev, ktorý nesie meno Rozprávajúci boh.³⁷ Táto hodnota je badateľná aj na inom mýtickom mieste, a to v samotnom príbehu stvorenia, ako je rozprávajúci v Piesni sveta z Cesty požehnania, kde svet bol stvorený tak, že *Diyin Dine'é*, Posvätné bytosti,³⁸ vstúpili do potného domu a „vmysleli a vypsievali svet do existencie“.³⁹ Witherspoon Pieseň vykladá tak, že kde myšlienky boli archetypmi vecí, tam reč, slovo a pieseň boli ich realizáciou, ktorá im dala skutočnú existenciu. Symboly tak v tomto kozmickom rozvrhu nie sú odrazmi vecí, ale ich predobrazom, ontologickým stavebným kameňom kozmu, a mená nie sú arbitrárnymi znakmi vecí, ale predstavujú ich vnútorné formy.⁴⁰ Mýticky príznačné je tu, že Prvý muž na rozdiel od Adama veci nepomenúva, ale učí sa ich mená, a Witherspoon poznamenáva, že primordiálny svet zvaný *Saad ta'í*, z ktorého povstali svety ostatné vrátane toho nášeho, sa doslova preloží ako „Prvý jazyk“. Dá sa tak povedať, že

³⁶ K častej základnej štruktúre navažských mýtických príbehov vid' napr. Robert W. Young, „Preface“, in Washington Matthews, *Night Chant: A Navaho Ceremony*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1995 s. xiii-xiv či Witherspoon, *Language and Art* s. 167-168.

³⁷ K podrobnejšiemu popisu Rozprávajúceho boha vid' napríklad Matthews, *Night Chant*, s. 9-10.

³⁸ *Diyin Dine'é* je vôbec navažský všeobecný názov pre bytosti, ktoré som doteraz označoval etickým pojmom „božstvá“.

³⁹ Mary C. Wheelwright, *Navajo Creation Myth: The Story of Emergence*, Santa Fe: Museum of Navajo Ceremonial Art, 1947, s. 60.

⁴⁰ Witherspoon, *Language and Art*, s. 16-17, 43-46, 58. Princíp vnútorných foriem vecí je dôležitým ontologickým princípom navažského rozvrhu sveta, vid' tiež napr. Wyman, *Blessingway*, s. 24-25, k mýtckej formulácií vnútorných foriem napríklad Reichard, *Navaho Religion*, s. 583.

v navažskom kozmologickom rozvrhu nie je jazyk obrazom sveta, ale svet obrazom jazyka.⁴¹

5.4 Spoločenstvo bytostí

Po načrtnutí ontologického podkladu navažského rozvrhu sveta je na mieste sa pozrieť na to, ako je takto svet obývaný. Spolunažívajú v ňom ľudia mnohých „národov“, ktorí nie sú obmedzení len na ľudí.⁴² Opozícia prírody a spoločnosti, tak intuitívna pre euroamerickú optiku, je cudzia navažskej perspektíve.⁴³ Práve naopak, príroda je spoločnosťou rôznych bytostí, medzi ktoré spadajú božstvá, ľudia, zvieratá, aj rastliny.⁴⁴ Pochopiteľne sú medzi nimi rozdiely, ale všetky majú prídomek *dine'é*, ľudia, a tvoria škálu bytostí, medzi ktorými sú rozdiely skôr stupňa než kvality.⁴⁵ Tak v mýte o výstupe,

⁴¹ Myšlienky a slová sú metafyzicky zakotvené aj na inej rovine, a to skrz vzduch. Ten je v navažských predstavách všemocným a vševedúcim médiom, ktorý je vďaka svojej inherentnej pohyblivosti zdrojom života, a vďaka tomu, že vytvára „atmosféru, v ktorej sa dá rozprávať“, aj zdrojom poznania, viď *Language and Art.*, s. 59-62. Táto metafyzická predstava má mytologický korelát v postave Vetra, ktorý je darcom pohybu, viď Reichard, *Navaho Religion*, s. 21, a predstavuje archetýpálneho mentora a posla, t.j. darcu poznania. Slová a piesne sú tak každopádne vďaka svojej participácii na vzduchu niečím „materiálnym“, výsostne skutočným v silnom zmysle slova.

⁴² »Vo svete, ktorý sa nám predkladá [v navažských príbehoch a rituáloch] však ľudia, zvieratá, a menej telesné bytosti tvoria jednu, vzájomne previazanú komunitu, ktorej členovia sa navzájom oslovujú príbuzenskými termínmi a vlastne kooperujú, aby náležite dokončili ceremóniu, kde každý jeden má svoju rolu.« Young, „Preface“, in *Night Chant*; s. xiv.

⁴³ Výslovne to ako tézu formuluje antropologička Louise Lamphere v „Symbolic Elements of Navajo Ritual“, *Southwestern Journal of Anthropology* 25 (1969), s. 280. »[...] „Príroda“ sa stáva všeobjímajúcou inkluzívnou silou: fúzia prirodzených, nadprirodzených, a ľudských či spoločenských elementov.« Tento výklad bol ale v mojom čítaní vplyvný a nespochybný, keď okrem vyššie citovaného Younga s ním pracuje aj Witherspoon v *Navajo Kinship and Marriage*, s. 20 či Joseph Calabrese, *A Different Medicine: Postcolonial Healing in the Native American Church*, New York: Oxford University Press, 2013, s. 127.

⁴⁴ Tu si treba dať pozor, aby sa však takéto rozumenie prírode nečítalo romantizovane, a neprojekovali sa do Navahov predstavy vznešených divochov, ktorí ešte prebývajú v maternici prírody. Nie je to tak, že by Navahovia boli ešte v primordiálnej jednote, neoddelení od zvierat a rastlín, naopak sú to práve rastliny a zvieratá, ktoré sú v „navadžskom oku“ povýšené na status ľudí.

⁴⁵ Je to vidieť v mýtoch, keď často bytosti iných biologických druhov vystupujú ako svojbytné inteligentné bytosti s vlastnosťami, ktoré by sme my mali tendenciu pripisovať výlučne ľuďom. V mýte o Jasnovidcovi, ktorý zakladá Nočnú cestu, tak napríklad Jasnovidec prepočuje kľúčovú informáciu z náhodného rozhovoru Vraních ľudí, kukurica je zas predstavovaná ako niečo, čo je a pije, a podobne, viď Matthews, *Night Chant*,

kde ľudia prechádzajú cez štyri podzemné svety, až vyjdú do súčasného Piateho sveta, stretávajú Navahovia, príznačne označovaní vo verzií zo zbierky *Pollen Path* ako „hmyzí ľud“, domorodých obyvateľov jednotlivých svetov, a kontinuálne prejdú od Lastovičích ľudí, Kobylčích ľudí, Ľudí lúčnych koníkov, až nakoniec stretnú *Kisáni*, Pueblov, a nijak sa netematizuje diferenciacia týchto a predchádzajúcich ľudí.⁴⁶ Obzvlášť veľkej úcte sa medzi jednotlivými druhmi bytostí tešia rastliny, príznačne nazývaní Liečební ľudia,⁴⁷ pretože ako uvidíme, rastlinné medicíny majú dominantnú rolu v liečebných rituáloch.⁴⁸

Táto hmlistosť hranice medzi ľuďmi a ostatnými bytosťami má aj jazykový rozmer v každodennom živote, konkrétne v oslovení *nihima*, „naša matka“. Tá je v komunitách využívaná ako performatív, ktorý nastoľuje blízky vzťah k oslovovanej bytosti, a opäť nie je obmedzený len na ľudí. Materstvo v navažskom poňatí totiž nie je určené substancialisticky skrz krv či gény, ako to býva u nás, ale skrz činy, konkrétne skrz akty pôrodu a akt živenia. A skrz toto poňatie sa rozvíja symbolická sieť asociácií, v ktorých je *nihimou* nazývaná nielen matka biologická, ale tiež každá žena, ktorá dieťa vychováva a živí, čo býva najčastejšie okrem matky biologickej stará mať. Medzi božstvami je archetypálnou matkou práve Premennivá žena, ktorá všetky zvyšné asociácie zastrešuje, a ktorá v mýte splodila predkov súčasných kmeňov. Z bytostí neľudských sa oslovenie potom vzťahuje na Zem, ktorá ako Piaty svet „porodila“ ľudí v Mieste výstupu, a ktorá im neustále poskytuje výživu. Toto sú pre nás stále intuitívne asociácie, ale oslovenie „matka“ sa vzťahuje aj na kukuričné polia alebo batôžky liečiteľov, ktoré ako súbor posvätných predmetov pre konanie rituálov sú kľúčovým nástrojom k udržiavaniu náležitého behu sveta, až po ovčie stáda, ktoré tradične predstavujú hlavný zdroj obživy.⁴⁹

Ako ale vyzerá spoločnosť *nihokáá dine'é*, ľudí povrchu či Navahov, ako jedného z druhu bytostí, ktoré obývajú svet? Aj tá v mnohých ohľadoch zdieľa obrysy navažského kozmu, a dá sa myslím povedať, že bohatá a rozvrstvená mytológia a komplexný rituálny

s. 159-170, 193, príp. Margaret Schevill Link, Joseph Schevill, Joseph L Henderson., *Pollen Path: A Collection of Navajo Myths Retold*, Walnut, CA: Kiva Publishing, 1998 (1956), s. 93-101.

⁴⁶ Schevill Link, Schevill, Henderson, *Pollen Path*, s. 3-14, tiež Reichard, *Navaho Religion*, s. 15.

⁴⁷ Vid' napr. Reichard, *Navajo Medicine Man*, s. 44-45.

⁴⁸ Na úctu k rastlinám ako dominantnú hodnotu navažskej každodennosti poukazuje Reichard, *Navaho Religion*, s. 22-23, 144.

⁴⁹ Witherspoon, *Navajo Kinship and Marriage*, s. 20-22.

systém zrkadlia komplexnú spoločenskú klasifikáciu, ktorá ale (a možno práve preto) umožňuje veľkú slobodu vo vnútri. Skúsím teda stručne predostrieť ako vyzerajú tradičné navažské spoločnosti a systém, ktorý ich podkladá, tak, ako ich zo svojej skúsenosti popísal Gary Witherspoon.

Tradičné komunity sú komunity rodinné organizované okolo „hlavnej matky“, najstaršej a najváženejšej ženy.⁵⁰ Odvíjajú sa od vzťahu matky s deťmi, ktorý je fundamentálnym elementárnym navažským vzťahom, a ako bolo naznačené v oslovení matky, tak takáto komunita je potom založená na vnútorných vzťahoch solidarity a starostlivosti, ktorá aspoň tak, ako ju zažíval Witherspoon, býva bezpodmienečná.⁵¹

Kde najstaršia ľudská matka je hlavou komunity, tam jej srdcom je ovčie stádo. Ovce vôbec sú ako ďalšie matky dominantným navažským symbolom.⁵² Ich stáda sú obstarávané kolektívne, jednotlivé ovce sú však v osobnom vlastníctve jednotlivých členov. Toto osobné vlastníctvo je tak hmatateľným výrazom príslušnosti k danej komunite, a takto si udržujú komunitné väzby aj ľudia, ktorí buď študujú, alebo pracujú za mzdu za hranicami Navažského kraja.

Kvôli symbolickému významu matky býva častejším zvykom po manželstve, že sa novomanžel nasťahuje do komunity svojej ženy, nebýva to ale nutným pravidlom, a je možný a relatívne častý aj pohyb opačný. Vzťah manžela a manželky je tak do určitej miery emancipovaný vzťahu matky s dieťaťom a predstavuje druhý hlavný elementárny vzťah medzi Navahmi, ktorí určuje „sociálne cesty“ v navažskej spoločnosti.⁵³ Je ale založený skôr na reciprocite, nie na bezpodmienečnej starostlivosti, a kde väzba matky s dieťaťom je nepretrhateľná, tam manželskú väzbu je možné rozviazať pri eventuálnom

⁵⁰ Pre podrobný popis základných tradičných navažských komunití vid' *ibid.*, s. 68-99.

⁵¹ Opäť poznamenávam, že nemusí ísť len o biologickú matku, ale o ženu, ktorá deti vychováva a stará sa o nich. K vzťahu matky a dieťaťa vid' *ibid.*, s. 15-22.

⁵² Pre komplexnú analýzu symbolického významu oviec pre Navahov vid' brilantný článok tiež od Garyho Witherspoona, „Sheep in Navajo Culture and Social Organization“, *American Anthropologist* 5 (1973), s. 1441-1447.

⁵³ K vzťahu manželky a manžela vid' Witherspoon, *Navajo Kinship and Marriage*, s. 23-29.

„neplnení manželskej dohody“ v podobe nevery či neplodnosti.⁵⁴ Kde tak vnútorným spoločenským princípom je starostlivosť, tam reciprocita je princípom vonkajším. Dá sa tu taktiež vidieť určitá „tekutá“ diachrónna podoba navažských komunít. V prípade, že sa manželka presťahovala k matke manžela, a matka umrie a táto manželka sa stane najstaršou ženou komunity, tak ona sa stane hlavnou matkou. A ak sa potom s manželom rozíde, tak sa očakáva od neho, že sa odsťahuje, nezávisle na tom, že v danej komunite vyrastal.

Je tu tak vidieť spomínaná sloboda vnútri navažských komunít, ktorá nenasleduje nutne vždy presné pravidlá. Tá je badateľná aj na inej rovine, kde jeden člen môže práve skrz oslovenia ustanovovať blízkosť rodinných väzieb. Každý človek v navažských komunitách sa rodí do kmeňu svojej matky, má ale vzťah k ďalším šiestim klanom svojich príbuzných, a každého zo šiestich klanov môže oslovovať ako toho príbuzného, ktorý je členom daného kmeňa, a tak v spoločenskom živote ustanoviť žitý príbuzenský vzťah. Tam to ale nekončí, a sloboda v „príbuzenských performatívoch“ závisí na blízkosti zakúšaného vzťahu, keď aj dvaja priatelia sa môžu navzájom oslovovať ako matky. Táto performativita sa ale riadi komunitnými hodnotami, a tak je jednosmerná. Je tak možné približovať vzťah, ale nie ho vzdľať.⁵⁵

Toto oslovovanie je príznačné v tom, že aspoň v sedemdesiatych rokoch, keď Witherspoon písal svoje pojednanie, bývalo vzácné oslovovanie krstnými menami, pretože tie akcentujú izolovanosť jednotlivca, a tradičný navažský svet je bytostne vzťahový. Táto vzťahovosť tvorí podhubie nielen sociálneho rozmeru, ale mytologického, či už pozitívne, keď hrdinovia často oslovujú určité božstvá ako príbuzných, tak negatívne, keď dôvodom exodu Navahov z prvých svetov bolo, že nerešpektovali pohostinstvo domorodcov daných svetov, keď nedodržovali sľuby, kradli, a spávali s ich manželkami.⁵⁶

Rozbitie náležitých vzťahov je aj v mýtických príbehoch často dôvodom, ktoré vedie ku katastrofám, ktoré musia riešiť hrdinovia. Tak netvory, ktoré sú nepriateľmi

⁵⁴ Vzťah reciprocitu v sexuálnych vzťahoch je vidieť v tradičnom kultúrnom zvyku, keď sa očakáva, že muž ženu za sex obdaruje, *ibid.*, s. 24-26.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 88, 112-114.

⁵⁶ Schevill Link, Schevill, Henderson, *Pollen Path*, s. 4-14, tiež Reichard, *Navaho Religion*, s. 16.

Netvorobjca a Diet'at'a vody, sa zrodili v „príbehu mýtckej genderovej segregácie“, keď sa rozhákali Prvý muž a Prvá žena, pohlavia sa usídlili na opačných brehoch rieky, a ženy bez príspevku mužov začali namiesto ľudí plodiť práve nebezpečné monštrá.⁵⁷

6 Tradičné navažské rituály

Snád' som dostatočne zrozumiteľne predostrel v základných obrysoch tradičný kozmos a spoločnosť, ktoré obývajú ľudia v Navažskom kraji. Aká „kozmoopraxia“ ale sprevádza túto kozmológiu, ako sa takýto svet konkrétne ustanovuje v skúsenosti choroby a v rituáloch, ktoré ju majú liečiť? Navažský rituálny svet je podobne komplexný ako ten kozmologický či spoločenský, a obsahuje desiatky hlavných, veľmi prepracovaných rituálov. A je to liečba, ktorá je ich dominantným motívom, a prakticky každý jeden z nich je liečebný.⁵⁸ Nie je to asi prekvapivé v kontexte už predstavených pohľadov, pretože liečba v navažskom jazyku je vlastne obnovením *hózhó* zo stavu, ktorý bol v chorobe disharmonizovaný.

Rituály samotné sú v silne rozvinutej orálnej tradícii predávané z liečiteľa na jeho učeníkov, keď mnohí liečitelia sa väčšinou z celého rituálneho sveta špecializujú len na jeden rituál. Práve preto sa ho pokúsim načrtnúť len vo veľmi základných obrysoch najskôr na diagnostickom procese, potom primárne len na jednom rituáli, konkrétne Horskej ceste, kde sa pokúsim ilustrovať konkrétne performancie načrtnutých kozmologických predstáv.

6.1 Diagnostické stretnutie

Keď pacient či pacientka ochorie, tak kľúčom k účinnosti liečby je správna diagnóza, aby boli adekvátne spoznané príčiny choroby a predpísaný náležitý rituál. K tomu slúžia diagnostické stretnutia, ktoré začínajú, keď pacient alebo pacientka a ich príbuzní oslovia niekoho, kto je znalý diagnostického remesla.⁵⁹ Takéto stretnutie trvá

⁵⁷ Schevill Link, Schevill, Henderson, *Pollen Path*, s. 15-23.

⁵⁸ Výraznú výnimku tvorí Cesta požehnaní, v ktorej podhubí sa tiež ale dominantne vinie motív liečby, pretože má „preventívny“ účinok a je univerzálnym rituálom na udržiavanie *hózhó*, či už v podobe žehnaní ako osobného šťastného života tak posvätenia nového príbytku. Pre krátku klasifikáciu navažských rituálov vid' Wyman, *Blessingway*, s. 3-6, pre klasifikáciu dôkladnú vid' Reichard, *Navaho Religion*, s. 314-337.

⁵⁹ Pre podrobnejší popis diagnostických rituálov v navažskej tradícii, ktorý sa pokúšam v nasledujúcich odstavcoch sumarizovať, vid' Reichard, *Navaho Religion*, s. 99-101, kde je aj komparácia role liečiteľa

obvykle menej než hodinu a počína jednoduchými otázkami, ktoré osvetlia v základných obrysoch pacientov problém. Diagnostik následne použije jednu z troch techník, aby sa navodil do mierneho tranzu tak, že buď „načúva“, „civí do hviezd“ alebo sa mu začnú „triasť ruky“, a v tranze sa mu zjaví vízia symbolu (alebo jednoducho abstraktné nahliadnutie) rituálu, ktorý pacientovi predpíše.

Hoci Reichard spomína, že diagnostik často pozná pacienta predtým, a tak je schopný poskytnúť výklad, ktorý verne zapadá do pacientovho života, jeho *techné* je vnímaná ako dar a je inšpirovaná,⁶⁰ čo je moment, ktorý inak v navažskej tradícii nenájdem. Radikálne ho tak odlišuje od liečiteľov, ktorých *techné* je čisto učená. Kde liečitelia sú navyše výlučne muži, tak diagnostikmi bývajú častejšie ženy.⁶¹ Činí to tak z diagnostickej role v navažskom rituálnom svete anomáliu par excellence. Možno práve tak diagnóza je určitým ohniskom, skrz ktoré sa vďaka onomu inšpirovanému momentu otvára v precízne klasifikačne rozvrstvenom tradičnom navažskom svete výkladová sloboda, ktorá zrkadlí slobodu vnútri komplexných spoločenských sietí.⁶² Aj sami pacienti a pacientky totiž zvyknú považujú svoju chorobu za výsledok mnohých príčin, a je tak na diagnostikovej vízii, ktorá z nich sa určí ako kľúčová a bude tak adresovaná rituálom.

Je to dôležité pre výklad nemoci, pretože sú to práve príčiny, ktoré určujú povahu choroby, nikdy nie jej symptómy. Tieto príčiny sú rozličné, nepôsobia bezprostredne kauzálne a môžu sa ako choroba prejavíť po mnohých rokoch. Dajú sa zhruba rozdeliť do dvoch kategórií. Najčastejšie ide o nevedomý kontakt s nebezpečnou mocou, ako napríklad prespatie na mieste, kde kedysi udrhel blesk, blízkosť pohrebiskám, či prílišný alebo neadekvátny kontakt s cudzincami. Druhou kategóriou je potom čarodejníctvo

a diagnostika, a Derek Milne, Howard Wilson, „Rethinking the Role of Diagnosis in Navajo Religious Healing“, *Medical Anthropology Quarterly* 14, 4 (2000), s. 545-560.

⁶⁰ Nesmie byť napríklad pohryzený psom a môžu sa u neho v mladosti prejavovať „epileptické“ tendencie. Ich transformácia do diagnostickej *techné* sa tak dá vnímať ako ďalšia ilustrácia premeny zlého na dobré tak, že sa telesné prejavy ukotvia v konkrétnom mieste rituálneho systému, *ibid.*

⁶¹ Pre dáta z konkrétnej terénnej „vzorky“ viď Milne, Wilson, „Rethinking the Role of Diagnosis“, s. 549.

⁶² To však rozhodne neznamená, že by spontánnosť diagnostikovej vízie bol snád' podvod, a nemyslím tu nutne vulgárne chápanú voľbu ako vedomého diagnostikového rozhodnutia, skôr o spontánnu „úsudok“ diagnostikového kultúrneho nevedomia, ktoré v podobe vízie môže ponúknuť svoj náhľad, vyvierajúci poznania ako teoretického rituálneho, tak spoločenského v zmysle poznania pacientovej histórie a jeho spoločenských väzieb.

alebo incest.⁶³ Máme tu opäť plynulé spolubytie „prírodných“ a „spoločenských“ príčin, keď za väčšinu chorôb môže byť zlovôľa jednotlivca, ktorý narušuje harmonické tkanivo komunity, alebo nevedomosť, ktorá je ale pochopiteľná a nemá charakter morálneho zlyhania, a môže spočívať jednoducho v tom, že daný pacient v chvíli, keď sa v ňom „zasadila choroba“, nevedel, že na danom mieste niekto umrel.

Diagnóza ale nie je len „predohrou“ k samotnej rituálnej liečbe, ale sama môže mať liečivý účinok.⁶⁴ Ten sa môže interpretovať na základe klasického článku medicínskej antropológie „Účinnosť symbolů“ od Clauda Lévi-Straussa.⁶⁵ Ten na príklade rituálnej liečby ťažkých pôrodov u Kunov ilustroval ako môže preklad telesnej skúsenosti do mytologického príbehu „presvedčiť telo“, aby sa podľa daného príbehu správalo a dospelo s ním „do šťastného zdravého konca“. Aj samotná diagnóza môže plniť podobnú úlohu, keď vyloží skúsenosť utrpenia v symboloch, ktoré sú pre Navahov existenciálne zrozumiteľné, a tak umožní telu aj *psýché*, aby s ním pracovalo. Prichádza tu na jazyk známy Nietzscheho citát, keď to, »čo na utrpení poburuje, nie je ani tak utrpenie o sebe, ako nezmyselnosť utrpenia«,⁶⁶ kde už aj on naznačuje, že vpečatenie zmyslu utrpeniu pôsobí ako liečba utrpenia.

Ako príklad takejto úspešnej „diagnostickej liečby“ uvádzajú antropológovia Derek Milne a Wilson Howard pacientku Lori. Tá trpela ťažkými depresiami a myšlienkami

⁶³ Pre podrobný popis navažského rozumenia chorobám a typom príčin vid' Reichard, *Navaho Religion*, s. 80-89. Pre konkrétny príklad vid' napríklad prípad pacientky Lori, ktorú budem ešte spomínať, ktorá strávila časť života v armáde v Japonsku, a uvažovala, že za časť jej problémov môže byť zodpovedná jednak blízkosť jej domova krematóriu, jednak návštevy japonských svätýň, kde mohla zotrvať prítomnosť mŕtvych, vid' Milne, Wilson, „Rethinking the Role of Diagnosis“, s. 555, alebo prípad muža, ktorý v mladosti týral hady, a tak ochorel „bleskovou chorobou“, pretože hady sú na symbolickej rovine s bleskami stotožnené, vid' Reichard, *Navaho Religion*, s. 10. Jeho chorobu vyložil liečiteľ ako následok toho, že sa »správal neúctivo k Posvätným bytostiam«, a dá sa tak opäť vidieť status posvätných osôb, ktorý je prikladaný aj zvieratám, vid' *ibid.*, s. 558.

⁶⁴ To je ostatne základná téza autorov Milna a Wilsona v „Rethinking the Role of Diagnosis“, výslovne formulovaná na s. 23-25.

⁶⁵ Claude Lévi-Strauss, „Účinnosť symbolů“, z franc. origin. „L'efficacité symbolique“ (1949) prel. J. Vacek, in *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, s. 165-178.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Genealogie morálky: Polemika*, z nem. originálu *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* prel. Věra Koubová, Praha: Aurora, 2002 (1887), II-7, s. 45.

na samovraždu, keď kontemplovala utopenie v oceáne. Telesný prejav malo toto rozpoloženie v dvoch škvrnách v tvare rúk na pleciach, ktoré by v biomedicínskom jazyku boli označené ako ekzém. Keď ju diagnostikovala jej teta Helena, tradičná diagnostička a Žena cesty Native American Church,⁶⁷ tak skrz jej myšlienky na utopenie určila metaforicky za príčinu jej utrpenia „kontamináciu“ vodou (ako sme ale videli vyššie, tak myšlienky majú plný ontologický status a myšlienky na smrť v oceáne tak nie sú o nič menej reálne než fyzický kontakt s vodou) a predpísala jej Vodnú cestu.⁶⁸ Lori však spomína, že už toto samotné stretnutie a možnosť »povedať svoj príbeh« malo na ňu liečivý účinok, cítila sa, akoby z nej »strhli hrbu dék« a po týždni od neho jej škvrny zmizli, takže nakoniec samotnú Vodnú cestu nepodstúpila.⁶⁹

Po diagnóze nasleduje nájdenie vhodného liečiteľa a príprava veľmi komplexného rituálu. Už pred ním samotným sa však kladie akcent na to, aby pacient chápal tomu, čo sa s ním bude diať, ako spomína americký antropologický fenomenológ Thomas J. Csordas, keď vraví, že »je treba s nimi hovoriť, aby porozumeli« je bežnou frázoou tradičných liečiteľov.⁷⁰

6.2 Príbeh Horskej cesty

Presuniem sa tu tak pre konkrétnejšiu ilustráciu k *Dzilyíje xat'al*, Horskej ceste, a začnem so stručným rozprávaním jedného príbehu o jeho pôvode, ktorý nasleduje už načrtnuté navažské mýtické osnovy.⁷¹ Podľa neho tento rituál naučil a predal svojim ľuďom hrdina, zvaný *Dsilyi' Neyáni*, Vychovaný v horách. Jeho príbeh začína cestami jeho

⁶⁷ *Road Men a Women* sú hlavní liečitelia Native American Church, takže sa k ich roli dostanem neskôr.

⁶⁸ *Water Way*.

⁶⁹ Milne, Wilson, „Rethinking the Role of Diagnosis“, s. 555-562.

⁷⁰ Csordas, „Navajo Ritual Healing Project“, s. 472. Bolo by to tak v každom prípade odlišné od toho, čo spomína antropologička Carol Laderman, keď v opozícii proti Lévi-Straussovi tvrdí, že liečitelia u Kunov rozprávajú rituálnym jazykom, ktorý je pre „bežného Kunu“ nezrozumiteľný, a tak sa nemôžu spoliehať na to, že by rituál navodil liečebný proces skrz pacientovo porozumenie, vid' Carol Laderman, „The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing“, *Social Science and Medicine* 24 (1987), s. 293, 298. Navajo Ritual Healing Project sa v každom prípade odohrával v deväťdesiatych rokoch, a je tak možné, že dôraz na pacientovo porozumenie môže historicky vyplývať z renesancie indiánskych tradícií v emancipačných hnutiach, ktoré začali rozkvitať v šesťdesiatych rokoch, a tak môže sa v tomto dôraze skrývať okrem iného aj „napojenie“ pacientov na ich korene.

⁷¹ Mýtus, ktorý je tu stručne zhrnutý, bol zaznamenaný Matthewsom, *Mountain Chant*, s. 5-35.

rodiny, ktorí si nakoniec založia domov a hrdina s bratmi loví v jeho okolí. Otec ich varuje, že všetky svetové strany sú pre nich prístupné, okrem juhu, kde hrozí nebezpečenstvo. Hrdina ale toto tabu raz poruší, a samozrejme na to doplatí, keď je zajatý nepriateľským kmeňom Utov. Tí ho mučia, ale tesne predtým, než ho popravia, ho vyslobodí Rozprávajúci boh, a nasleduje hrdinov útek skrz hory, a na ceste práve navštevuje mnohé príbytky rozličných bytostí od Skalných škrečkov, Medveďov až po Búrky a Tornáda, a od ktorých sa učí vyrobiť modlitebné paličky pre dané bytosti, piesočné maľby, či umenie pohltáť šípy. Napríklad pred vstupom do Domu rosných kvapiek, domovu Motýľích ľudí, ktorý je upletený z rastlín a v jeho vnútri žiaria dúhy, ho Motýlia žena vyzve, aby sa pred stretom s tak nádhernými bytosťami okúpala, a tak sa naučí ďalšie významné gesto navažskej rituálnej etikety.

V každom prípade po veľmi dlhom úteku sa mu podarí dostať domov, kde sa okúpe v kukuričnom peli, aby sa zbavil cudzích nečistôt. Takáto jednoduchá očista však nestačí, a hrdina napriek tomu ochorie. Jeho otec sa preto rozhodne, že pre vyliečenie potrebuje celý liečebný rituál.⁷² Preto sú vyslaní dvaja poslovia, jeden na sever, a jeden na juh k cudzím indiánskym národom, aby sa zúčastnili slávnosti. Tí sú oblečení do nádherného oblečenia, »akoby plášťa bohov«,⁷³ a privezú naspäť na oplátku cudzie dary a jedlo. Na samotnú slávnosť sa pripraví kruh z vetví, vnútri ktorého prebehne radostný tanec. Príbeh končí tak, keď sa po úspešnej liečbe hrdinovi zjavia bohovia, a on je prijatý medzi nich tak, že už ho jeho príbuzní nikdy neuvidia, ale bude vo svete prehovárať v hrmení búrky, cvrlikaní lúčnych koníkov či v úrode.⁷⁴

⁷² Môžeme tu na mýtckej rovine vnímať klasickú vangenepovskú štruktúru, keď hrdina nezvláda sám liminálny prechodu zo svojho putovania do postliminálnej fázy návratu do svojej komunity a potrebuje rituálnu pomoc. K van Gennepovej koncepcii viď Arnold van Gennep, *Přechodové rituály*, z franc. orig. *Les rites de passage* (1909) prel. Helena Buguivinová, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 25–27.

⁷³ Matthews, *Mountain Chant*, s. 32.

⁷⁴ Dá sa tu počuť ozvena toho, ako sa lúčia s ľuďmi Posvätné bytosti v Ceste požehnaní, Wyman, *Blessingway*, s. 1. Je ostatne veľmi príznačné, že hranica medzi hrdinom a Posvätnými bytosťami nie je nijak ostrá a výslovne je na konci mýtu prekročená. Môže to byť taktiež mýtcká formulácia niektorých navažských predstáv, že posmrtný údel značí splynutie s *hózhó*, je však nutné poznamenať, že navažské rituály sú orientované výsostne na život a zásvetný údel nehrá v navažskej kozmológii nijak dominantnú úlohu, viď Reichard, *Navaho Religion*, s. 40-43 či Witherspoon, *Language and Art*, s. 189-190.

Už na mýtickéj rovine môžeme vidieť tematizáciu mnohých zásadných motívov. Príbeh je odysseovský zber rituálneho poznania, počas ktorého si hrdina chráni vlastné osobnostné hranice, keď hrdina sa nielen kúpe od cudzích nečistôt, ale aj mentor Vietor ho v cudzích príbytkoch varuje, nech neje ich jedlo, inak sa stane ako oni. Prekračuje „medzidruhové hranice“ a ustanovuje príbuzenské vzťahy s Posvätnými bytosťami, keď oslovuje Rozprávajúceho boha ako svojho starého otca. Zatiaľ sa na pozadí príbehu odohráva spoločenská dráma, ktorá počína extrémne nepriateľskými vzťahmi v epizóde zajatia, aby nakoniec skončila uzmiernenými vzťahmi v slávnosti tanca, postavenými na vzájomnej reciprocite, ktorá je vyjadrená vo vzájomnej výmene darov. Jedna epizóda taktiež kaleidoskopicky rozvrhne hrdinovú identitu, keď v jednom z božských príbytkov stretne ďalších štyroch Vychovaných v horách, ktorí vyzerajú identickí ako on, a nielen to. Okrem toho je pod určitou optikou medveďom, keď ten je ako tvor „vskutku v horách vychovaný“ v navažštine identický pomenovaný *dsilyi' neyáni*.⁷⁵

6.3 Rituál Horskej cesty

Podme sa ale teda konečne pozrieť na to, ako sa táto cesta opakuje v rituálnom priestore. Horská cesta je klasickým deväťnočným rituálom, a patrí tak do kategórie rituálov najdlhších a najnáročnejších.⁷⁶ Ako platí pre všetky navažské rituály, odohráva sa výlučne v Navažskom kraji medzi štyrmi posvätnými horami a hlavným rituálnym priestorom je liečebný hogan, drevená štruktúra pokrytá zeminou, ktorá je tradičným navažským obydlím, a okolo ktorého sa budujú ďalšie rituálne priestory ako napríklad

⁷⁵ Takto interpretuje Matthews postavu šedého medveďa ako hrdinu samého na jednej piesočnej maľbe, *Mountain Chant*, s. 65.

⁷⁶ Nasledujúci popis je veľmi stručným, ale stále dlhým zhrnutím extrémne detailného popisu Washingtona Matthews v *Mountain Chant*, s. 35-69, v ktorom detailne opisuje svoju konkrétnu skúsenosť Horskej cesty. Je tiež výkladom ilustratívnym, pretože aj napriek dôrazu v presnosti učenia je samozrejmé, že konkrétne performancie rituálu sa v teréne líšia. Ako som ale už predložil v úvode, predpokladám, že aspoň základné kontúry sú v jednotlivých performanciách zhodné, a tento predpoklad ospravedlňuje aj to, že základný scenár je zhodný aj v stručnejšom popise, ktorý predkladá Gladys Reichard v *Dezba: Woman of the Desert*, New York: J.J. Augustin, 1939, s. 88-92. Každopádne sa pokúsím upozorniť na časti, ktoré sa viažu na konkrétnu Matthewsovu skúsenosť, či už ide o emocionálne reakcie publika, alebo improvizované časti, ktoré nemajú jasný scenár. Výklady jednotlivých aktov, pokiaľ na nich nebude gramaticky časticami či podmieňovacím spôsobom upozornené, sú výklady, ktoré predkladá sám, a pracujem tak s predpokladom, že keďže sám rituál pozoroval, tak sú to interpretácie z terénu a nie jeho vlastné špekulácie. Pre popis všeobecnej osnovy deväťnočných rituálov, podľa ktorej sa odvíja aj Horská cesta, vid' Reichard, *Navaho Religion*, s. xxxiv-xxxvii.

potné domy.⁷⁷ Okrem liečiteľa a pacientky sa ho zúčastňuje jeho príbuzenstvo, ktoré má úlohu rituálnych pomocníkov, a v závere sa rituál otvára aj pre verejnosť.

Keďže v rituáli sa odohráva strašne mnoho, nebudem mať ambíciu ho vykresliť dôkladne a mnohé rituálne akty vynechám. Skôr sa pokúsim Horskú cestu podať synchronne, keď načrtnem základné témy tak, ako som ich intuitívne uchopil, a ilustrujem, ako sa prejavujú v konkrétnych rituálnych dejoch.

6.3.1 Rituálny scenár

Diachrónne tak predstavím Horskú cestu len veľmi stručne. Prvé štyri dni prebieha očista pacientky v potnom dome, zatiaľ čo liečiteľovi pomocníci pripravujú modlitebné paličky. Piaty až ôsmy deň sa kreslia piesočné maľby, a sú vyslaní ľudia, ktorí zaujmú rolu poslov, aby pozvali hostí na verejnú časť rituálu. Počas deviateho dňa sa pripravuje takzvaný „temný kruh z drevín“, uprostred ktorého sa založí obrovská vatra, a ktorý tvorí priestor, kde sa rituál zavŕši vo vyše tucte spektakulárnych tancov, a ktorý býva pre euroamerické oči (aj vzhľadom na to, že naň mohli kvôli otvoreniu tejto časti pre verejnosť hľadieť) tou najcharakteristickejšou scénou rituálu.

6.3.2 Hudba *hózhó*

Keďže tradičný navažský svet je svetom vzťahným, tak choroba pacientky nie je len individuálnym problémom, ale jej nemoc narušila harmonický stav *hózhó* a chorobný stav z nej presvitá do sveta. Je tak očividné, že je treba znovu nastoliť živý a radostný svet. To sa v rituáli činí predovšetkým spevom a modlitbami. Piesne nielenže melodicky popisujú pacientkinu odysseu, ale ako slová majú kozmogonickú moc, a sprevádzané hrkaním a bubnovaním tvoria dominantné vlákno, ktoré sa preplieťa celým rituálom. Veľmi príznačná pre holistický a performatívny ráz spevu a modlitby je modlitba, ktorú prenesie pacientka predpoludním piateho dňa, keď pripraví božstvu cigaretu a prednesie:

»Vychovaný v horách! Pán hôr!

Mladý muž! Náčelník!

Spravila som ti obeť.

⁷⁷ *Sweat lodge*, a teda sauna. Skoro doslovný preklad „potný dom“ volím kvôli tomu, že je to jednak poetickjší preklad anglického výrazu než „sauna“, a jednak „sauna“ má až príliš profánne relaxačné konotácie.

Pripravila som pre teba fajčivo.
Obnov pre mňa moje chodidlá.
Obnov pre mňa moje nohy.
Obnov pre mňa moje telo.
Obnov pre mňa moju myseľ.
Obnov pre mňa môj hlas.
Obnov pre mňa všetko v kráse.
Skrášli všetko, čo je predom mnou.
Skrášli všetko, čo je za mnou.
Skrášli moje slová.
Deje sa to v kráse.
Deje sa to v kráse.
Deje sa to v kráse.«⁷⁸

6.3.3 Liečební ľudia

Okrem hudby sa prelína celým rituálom ešte jeden dominantný symbol, ktorý v sebe vyjadruje symboliku života, plodnosti a všetkého, čo vyvoláva kontrastný stav voči patologickému stavu nemoci. Je ním kukuričný peľ, ktorým sa posväčuje ako pacientka, tak aj rituálne predmety, piesočné maľby či cesta, po ktorej poslovia kráčajú, aj hostia, ktorých pozývajú. Kukuričný peľ je jedným z najdôležitejších navažských rituálnych predmetov; v jednom príbehu z Orlej cesty jeho hodnotu odhalí Rozprávajúci boh, keď povie, že »Nie je nič lepšieho na svete [než kukurica], pretože je to dar života. [...] Kukurica je váš symbol plodnosti a života.«⁷⁹

Ale nielen kukurica, ale aj ostatní Liečební ľudia zohrávajú kľúčovú úlohu a sú subtilne prítomní v celom rituálnom deji. Oheň v potnom dome planie na štyroch posvätných drevinách,⁸⁰ a pije sa pri ňom horúci emetický čaj z pätnástich posvätných bylín. V dňoch neskorších sa zase pije studený bylinný nápoj a v jednom z tancov

⁷⁸ Matthews, *Mountain Chant*, s. 38. Tu je obzvlášť škoda, že nerozumiem navažštine a nedokážem tak túto modlitbu gramaticky analyzovať, pretože by bolo veľmi zaujímavé, či jednotlivé vety zodpovedajú gramaticky prosbe, konštatovaniu alebo imperatívu.

⁷⁹ Reichard, *Navaho Religion*, s. 540.

⁸⁰ Tými sú céder, veľká vrba, malá vrba a smrek.

poslednej noci hrá hlavnú úlohu rastlina yucca, keď je po nej aj pomenovaný tanec *hoskáwn* (yuccy baccaty).

6.3.4 Kúpeľ v piesku a ohni

Okrem „vspievavania“ *hózhó* do liečebného priestoru a kukuričného posväcovania je ďalším významným motívom očista, ktorá nie je len hlavným rituálnym dejom prvých štyroch dní, ale prelína sa rituálom aj naďalej. Prvé dni prebieha tak, že liečiteľ omýva pacientku v potnom dome pieskom, na ktorý sa v horúcom vzduchu nalepí jej pot, ktorý liečiteľ vyhodí za hranice liečebného priestoru na sever.⁸¹ Počas nasledujúcich dní pokračuje očista pacientky tak, že liečiteľ jednak prikladá na jej telo medicínske batôžky, ktoré „nasajú“ z nej zlo nemoci, a tie potom vyhodí, jednak sa pokropí oheň aromatickou zmesou, a pacientka so svojou spoločníčkou sa „kúpu v dyme“, ktorý následne odíde z liečebného priestoru „komínom“, t.j. dierou v strope hoganu. Najspektakulárnejším kúpeľom je ohnivý tanec poslednej noci, ktorý pre euroamerické mysle celý rituál pokrstil. V ňom tanečníci zapália cédrové kôry, z ktorých vzniknú fakle, a po divokom závode okolo vatry nasleduje chaotická ohnivá kúpeľ, keď sa tanečníci fakľami navzájom bičujú.

6.3.5 Pacientkina odyssea za posedu

Aj v ohraničenom liečebnom priestore existujú spôsoby, akým môže pacientka prežiť cestu hrdinu z príbehu, ktorá bola zavŕšená jeho liečbou. Okrem piesní, ktoré túto cestu melodicky popisujú, „kráča v jeho stopách“ v posede na piesočných maľbách. Piesočné maľby sú asi najznámejšou umeleckou tradíciou Navahov, a sú povestné svojím brilantným a precíznym prevedením.⁸² Práve pri nich zažívali euroamerickí pozorovatelia pri náraze na „kultúru pominuteľnosti“ vlastnú kultúrnu úzkosť, pretože existujú len krátko a svoju rituálnu úlohu naplnia v svojom zmazaní.⁸³ Piesočné maľby (nielen) Horskej cesty zobrazujú často práve príbytky Posvätných bytostí, a tak sa počas piateho dňa maľuje Dom hadov, počas šiesteho dňa maľba, ktorú videl Vychovaný v horách v horskom domove medveďov, a siedmy deň Dom rosných kvapiek, ktorý obklopuje na troch stranách dúha

⁸¹ Sever predstavuje „antištruktúralnu“ svetovú stranu, kde sa ukrýva nebezpečie a rôzne chaotické sily, a preto je vhodným smerom, kam sa má „zaniest’ zlo“. Pre stručný navažský výklad svetových strán vid’ Trudy Griffen-Pierce, *Earth is my Mother, Sky is my Father: Space, Time and Astronomy in Navajo Sanpainting*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992, s. 96.

⁸² Pre bližší všeobecný popis piesočných malieb vid’ Matthews, *Night Chant*, s. 34-35.

⁸³ Tématizuje to napríklad Witherspoon v *Language and Art*, s. 152.

a strany mu zdobia vtáčie perá tak, ako bol sám Dom ozdobený dúhami a perovými drapériami.⁸⁴

6.3.6 Premena na bohov

Aj keď navažský svet neustále obývajú pri sebe rôzne bytosti, nikde nie je pospolitá komunita ľudí a Posvätných bytostí tak blízka ako v rituáli. Keď totiž učili hrdinov vyrábať svoje vlastné rituálne predmety, ušili si na seba dvojsečný bič. Ak sú totiž modlitebné paličky vyrobené náležite, tak tvoria v podhubí navažského kozmu pre božstvá „ponuku, ktorú nemôžu odmietnuť“ a musia sa rituálu zúčastniť, pretože ako sme videli, to podhubie tvorí precízne usporiadaný rád symbolov, ktorých poznanie s nimi umožňuje manipulovať.

Modlitebné paličky sa vystavujú najmä pri piesočných maľbách, kde sú „zasadené“ pred liečebný hogan tak, „aby ich božstvá videli.“ Zúčastňujú sa tak rituálu v svojich podobách na piesočných maľbách. Tu sa do hry dostáva navažská fluidná hra s identitou, a objavuje sa tu liečebná taktika, ktorú Gladys Reichard vníma ako kľúčovú, a to taktika identifikácie.⁸⁵ Potom, čo pacientka sedí na piesočnej maľbe a „ospievava sa“, si liečiteľ nasliní prsty a otláča časti telá Posvätných bytostí na korešpondujúce telesné časti pacientky.⁸⁶ Môžeme tu vidieť variáciu na analogický princíp, kde „podobné lieči podobné“, ale vidieť môžeme taktiež aspoň podľa čítania Reichardovej premenu chorého tela pacientky na zdravé božské telo.⁸⁷

Pacientka sa ale nestáva len božstvami na maľbách, ale sama zaujíma viac mytologických rolí, keď sa dá myslím presvedčivo tvrdiť, že na hlbinej rovine rituálu je stotožnená s Vychovaným v horách. Nielenže v piesni a na maľbách prežíva jeho cestu, nielenže trpí a lieči sa ako on, ale na oslavu jej uzdravenia je v poslednú noc usporiadaná

⁸⁴ Pre popisy a kópie piesočných malieb Horskej cesty vid' Matthews, *Mountain Chant*, s. 62-69.

⁸⁵ Napr. Reichard, *Navaho Religion*, s. xxxvi, 6, Reichard, *Dezba*, s. 88, Reichard, *Navajo Medicine Man*, s. 15, a „rétoriku identifikácie“ používa aj Witherspoon, *Language and Art*, s. 35.

⁸⁶ V prípade Horskej cesty sú týmito božstvami Dlhé telá v Dome rosných kvapiek, ktoré sú (ako býva pravidlom) vyobrazené vo farbách svetových strán, a teda od východu cez juh, západ a sever v bielej, modrej, žltej a čiernej farbe.

⁸⁷ Výslovný prejav má stotožňovanie s Posvätnou bytosťou, v tomto prípade Zemou, napríklad v piesni a modlitbe v Ceste požehnaní, počas ktorej pacientka spieva »chodidlá Zeme sa stali mojimi chodidlami, vďaka nim budem žiť ďalej, nohy Zeme sa stali mojimi nohami, vďaka nim budem žiť ďalej...« Wyman, *Blessingway*, s. 134-136.

rovnaká tanečná slávnosť v „temnom kruhu z drevín“, aká bola usporiadaná pre Vychovaného v horách po jeho návrate domov.

6.3.7 Masky bohov a poslov

Fluidná hra s identitou a princíp identifikácie sa objavuje v navažských rituáloch aj v inej variácii, a to v rituálnom používaní masiek. Tie sa v Horskej ceste objavujú pred úsvitom šiesteho dňa, keď sa o piatej ráno zapíska a dvaja účastníci rituálu zaujmú rolu poslov z mýtického príbehu. Majú vyzerieť ako Vychovaný v horách po kúpeli Motýľou ženou v Dome rosných kvapiek. Najskôr si tak umyjú telo a vlasy mydlom z koreňa yuccy, a začnú sa obliekať do toho „akoby plášťa bohov“. Namaľujú si tváre nabielo a telo si pokropia bielymi bodmi. Do vlasov si zviažu chmýrité orlie perlie, krk si „opášu“ bobrím golierom, na ktorej majú zavesenú píšťalku, a do rúk každý dostane symbol krídel a operenú paličku. Tá farbou symbolizuje svetovú stranu, na ktorú sa ten a ten vydá, takže ten, čo ide na sever, dostane čiernu, ten, čo na juh, modrú.

Posolský kostým, ktorý je symbolizovaný orlím perím, krídlami, operenými paličkami a píšťalkou na ohlásenie návratu, je tak na ich tele zároveň výzorom Vychovaného v horách, ako vyzeral po kúpeli. Jeho kúpeľ sa môže prejaviť nielen kúpeľom telesným, ale aj bielymi bodmi na tele, ktoré sú tradičnou farbou východu, ktorá (pre nás intuitívne) symbolizuje nový začiatok⁸⁸ a tak možno aj čistý stav po kúpeli. Poslovia tak synchronne zaujímajú dve mytologické identity, keď „kráčajú v tele poslov“ a zároveň sú „oblečení do Vychovaného v horách“, a táto ich podvojnosť je už možno naznačená v mýte, keď „plášť bohov“, do ktorého boli oblečení poslovia, mohol byť snád výzorom okúpaného Vychovaného v horách.

Masky zohrávajú v Horskej ceste svoju úlohu aj v tancoch záverečnej noci. Počas jedného tanca sa v ňom objavia traja tanečníci, ktorí personifikujú *Yáibiky*,⁸⁹ generické božské postavy, a v tanci ďalšom, zvanom *Ch'óxanoaii alili*, predstavenie Slnka, vystupujú zas personifikácie Slnka a Mesiaca s orlím perami na hlavách a rukách, korálovými náhrdelníkmi, a okrúhlymi diskmi s lúčami z orlích pier na chrbtoch.⁹⁰ Asi najpôsobivejšie

⁸⁸ »Východ hovorí; „Ja som zrodenie, ja som nový život, ja som nový deň. Som všetkými týmito dobrými vecami“, tak sa k tomu modlíte.« - Konzultant *A Trudy Griffen-Pierce, *Earth is my Mother*, s. 96.

⁸⁹ K ich popise vid' Matthews, *Night Chant*, s. 15-17.

⁹⁰ K podrobnejšiemu popisu Slnka a Mesiaca opäť vid' ibid., s. 30-31.

vystúpenie „maskovaných bohov“ je však v Nočnej ceste v tzv. *Yeibiiok'e Toilxas*, Hliadke bohov, počas štvrtej noci, kde v bohatej telesnej výzdobe vystúpia skoro všetky najvýznamnejšie Posvätné bytosti tradičného navažského sveta, a pacient sa tak ocitne v značne vyberanej posvätnej spoločnosti.⁹¹ A vzhľadom na predstavený princíp identifikácie je každopádne myslím možné predpokladať, že aj títo účastníci sa v danej chvíli s Posvätnými bytosťami na určitej rovine stotožňujú a tak ich v maskách v rituálnom priestore stelesňujú.⁹²

6.3.8 Spútanie nebezpečných mocí

Okrem samotných Posvätných bytostí sa v Horskej ceste stretne aj s motívmi spútania atmosférických nebezpečných mocí, u ktorých predpokladám, že majú zaručiť náležitú ochranu, aj keď to je čisto moja špekulácia. Poslovia majú okrem svojho „posolského“ a „hrdinského“ kostýmu potreté končatiny načierno z uhlíku zo spálených bylín, ktoré predstavujú čierny mrak, a na odevoch biele cikcakovité čiary, ktoré zas reprezentujú biely blesk. Rovnaký význam majú lúče a cikcakovité čiary, ktoré počas piateho dňa liečiteľ kreslí okolo pacientky. Najvýraznejšie „atmosférické“ predstavenie sa odohráva počas poslednej noci, keď v jednom tanci má dominantnú úlohu tzv. „whizzer“, kus dreva, ktorý vydáva hromové zvuky, a prehltávajú sa počas neho limbové palice, ktoré musia byť vyrobené z dreva borovice, ktorá bola zasiahnutá bleskom. Tu je jasne viditeľná ona ambivalencia navažského posvätna, keď je v rituálnom priestore liečebne využité drevo, ktoré bolo na svojom pôvodnom mieste ako predmet „bleskom dotknutý“ nebezpečné a mohlo choroby spôsobovať.

Dominantným symbolom je operený šíp, ktorý ako „predmet, ktorý sa pohybuje cikcakovito“ je symbolicky stotožnený s bleskami a hadmi.⁹³ Matthews ho popisuje ako najvýznamnejší symbol a veľmi potentný liečebný predmet,⁹⁴ a používa sa počas jedného tanca poslednej noci, keď ním tanečníci liečia pacientku tak, že jej šíp prikladajú na telo.

⁹¹ K podrobnému popisu Hliadky bohov vid' ibid., s. 104-113.

⁹² „Stelesnenie“ ako jednu z možných funkcií, ktoré môžu mať masky v rituáloch, predkladá Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham: University Press of America, 1982, s. 85-87.

⁹³ Reichard, *Navaho Religion*, s. 10. Aj tu môžeme vidieť pohyb ako fundamentálny princíp navažského rozvrhu sveta, keďže je klasifikačným kritériom, ktoré určuje povahu vecí.

⁹⁴ Matthews, *Mountain Chant*, s. 53, 69.

6.3.9 Liečba krajinná a komunitná

Rituál nelieči ale len pacientku, ale (ako vyplýva z holistického rozmeru *hózhó*) aj komunitu a životné prostredie. Veľmi badateľné je to na role poslov, ktorá je značne ritualizovaná, ale odohráva sa mimo priamej interakcie liečiteľa s pacientkou. Poslovia navyše po ceste kropia kukuričný peľ »cez malé údolie, cez veľký potok, [...] na korene stromu, [...] na malý kameň«,⁹⁵ a to sa dá myslím čítať ako práve liečba krajiny, aby aj ona bola požehnaná životným princípom kukurice a spočívala v *hózhó*.

Ľudské komunitné liečenie je očividné v druhej polovici rituálov, keď sa spolu s pacientkou lieči aj jej spoločníčka, ktorá nielenže s ňou pije studený bylinný nápoj, ale sedí s ňou na piesočných maľbách. Pitie studeného bylinného nápoja je obzvlášť príznačné, pretože potom, čo sa ho napije pacientka, jej spoločníčka, a liečiteľ, tak ho dochlípu zvyšní účastníci, a tak sa samolieči celá komunita.

Posledná noc však tento moment komunitnej liečby odhalí najviac. Pacientka sa až na výnimky (ako v prípade spomínaných operených šípov) už neocitá v centre diania, naopak udalosť je to výsostne spoločenská a pri ohnivom tanci sa nekúpe len pacientka a jej spoločníčka, ale celé publikum. Môže to mať aj symbolický význam, kde už sa pacientka v svojej chorobe zo spoločnosti nevymyká a prirodzene sa ako normálny zdravý člen zaraďuje do harmonického celku komunity.

Čo sa týka spoločenských hraníc, ktoré okolo seba Horská cesta rysuje, tak je významné, že sa práve v poslednú noc otvárajú navonok, čo napodobňuje slávnosť, na ktorú Navahovia pozvali Utov. Záver Horskej cesty je tak spoločensky zmierlivý, zaujímavý však môže byť pohľad na Nepriateľskú cestu, kde sú rozdiely medzi „nimi“ a „druhými“ formulované v animóznejšom duchu. Nepriateľská cesta je ordinovaná pacientovi potom, čo sú korene jeho choroby nájdené v prílišnom kontakte s cudzincami, a v samotnom rituáli sa účastníci a účastníčky rozdelia na dve skupiny, keď jedna je vyzbrojená hrkálkou a reprezentuje *dine'é*,⁹⁶ druhá obdrží skalp a predstavuje *ana'i*,

⁹⁵ Ibid., s. 43.

⁹⁶ Hrkálka je tradičným navažským symbolom, ktorý sa často objavuje aj na piesočných maľbách v rukách Posvätných bytostí, viď napr. Reichard, *Navajo Medicine Man*, s. 65-66, obr. xx. Okrem samozrejmeho

cudzincov. Liečba je zavíšená symbolickým útokom *dine'é* na *ana'i*, keď skupina cudzincov „príde o skalp“ a liečba sa tak stotožní s víťazstvom Navahov.⁹⁷

6.3.10 Obnova symbolická a telesná

Lévi-Straussove rozumenie liečbe ako niečoho, čo symbolmi artikuluje liečebný proces a tým sa formuluje analogický proces v tele, už bolo načrtnuté, a Horská cesta je na podobné „symbolické drámy obnovy“ celkom bohatá. Obzvlášť sa prejavujú ako tance poslednej noci, keď už v prvom tanečníci pália v obrovskej vatre orlie chmýrie a toto pálenie sprevádzajú gestami obtiažnosti tejto úlohy, keď rýchlo od vatry unikajú, upadajú na zem, a následne sa snažia k ohni priplaziť. Keď sa im chmýrie spáliť podarí, tak ho triumfálne ukážu v ruke obnovené, keď ale aj samotná obnova je performovaná ako náročná.

Druhý tanec tancujú tanečníci namaskovaní ako poslovia a v rukách držia operené šípy.⁹⁸ Tieto šípy počas tanca bolestne prehltajú, a s prehltnutým šípom tancujú, aby ho na záver vytiahli a triumfálne ohlásili svoj úspech. Je príznačné, že práve tieto šípy, ktoré prešli svojou vlastnou „obnovou“, sú používané na liečbu pacientky, a tak môžu na ňu obnovu „kontaktne preniesť“. Analogický tanec sa odohráva neskôr, keď sa prehltajú limbové palice.

Asi najjasnejšia symbolika „životného rastu“ alebo *saah naagháii*, prirodzeného „dospievania do staroby“, sa objavuje v rastlinnom podaní v tanci *hoskáwn*. Zástup tanečníkov prinesie koreň yuccy s korunou jej listov, a pri okružnom tanci okolo neho vytvoria nepriehľadný kruh, ktorý sa po chvíli otvorí a odhalí pohľad na koreň zasadený do piesku. Toto uzavretie a otvorenie kruhu sa štyrikrát opakuje; druhýkrát sa odhalí v strede listov malá pučiaca kvetinová stonka, tretikrát obrovský vejár rozkvitnutých listov yuccy, a nakoniec hrozná tmavého zeleného ovocia.

hudobného podkladu vystupuje aj v Horskej ceste ako zbraň, keď počas jedného tanca zaženie hrkálkar človeka, ktorý je prezlečený za medveďa.

⁹⁷ Pre podrobnejší popis Nepriateľskej cesty a výklad jej symboliky viď Witherspoon, *Navajo Kinship and Marriage*, s. 57-64. Je tiež zaujímavé, že aj v tomto rituáli sa prejavuje vnútorná spoločenská sloboda, keď je na účastníčkach a účastníkoch, k akej skupine sa pridajú, a príslušnosť môže byť volená na základe bližšej znalosti či sympatií k už stávajúcim členom a členkám skupín.

⁹⁸ Ten Matthews vykladá ako veľmi potentnú liečbu a najdôležitejší tanec rituálu, *Mountain Chant*, s. 52-53.

Všetky tieto tance sa dajú myslím čítať práve ako symbolická formulácia skúsenosti pacienta, keď strastné epizódy ju formulujú „tak, ako je“, a umožňujú artikulovať skúsenosť nemoci, a triumfálne okamžiky obnovy ju formulujú „tak, ako má byť“, a po predchádzajúcom napojení na telo vo vyjadrenej strasti ho dirigovať, aby sa spolu s rituálnym dejom premenilo do zdravého stavu *hózhó*. Keďže sa ale najviac dejov obnovy objavuje práve v poslednú noc, keď sa stále lieči, ale zároveň sa úspešná liečba slávi, tak sa dajú tieto tance čítať aj ako zavŕšenie a rekapitulácia celej liečby.

6.3.11 Liečebný horor

Je možno príznačné, že strastne zafarbené emocionálne scény, ktoré účastníčky a účastníci v rituáli zakúšajú, majú často podobu hrôzy, keď strach je možno typické utrpenie navažského rozvrhu sveta, keď vzhľadom na morálne fluidný status bytostí nie je takpovediac kladený dôraz na zlo nebezpečných mocí, ale na nebezpečenstvo zla. Jednou z takýchto hororových epizód môže byť scéna počas piateho dňa, keď liečiteľ pacientku bolestivo masíruje a tvrdo jej mníe kĺby, pričom pacientka otvorene prejavuje utrpenie. Po masáži sa pacientka postaví, a následne do hoganu „vpadne strom“, muž zamaskovaný v smrekových vetviach, ktorý pre mňa ostáva hermeneutickým mystériom, a pacientka upadne v rituálnej paralýze na zem a prejavuje ťažkosti v dýchaní. Práve táto paralýza sa môže myslím čítať ako záchvat hrôzy. V každom prípade je ale signálom, že bola choroba správne diagnostikovaná, a možno sa to tak dá čítať práve ako rituálna formulácia nemoci v tele, keď sa nemoc nechá vyvstať v plnej sile, aby sa mohla prekonať.

Značný hororový nádych majú aj mnohé tance poslednej noci. Obzvlášť práve prehĺtanie šípov bolo v Matthewsovom pozorovaní doprevádzané výkrikmi strachu, trasením, úzkostnými pohľadmi a zblednutými tvármi zo strany publika, aby bola pri vytiahnutí šípu hrôza prekonaná v triumfálnom aplause. Je myslím príznačné pre ritualizovanú emocionalitu, že na intenzite emócií vôbec neubralo, že každý z účastníkov a účastníčiek publika vedel, že ide o iluzionistický trik.⁹⁹ Emocionálna hodnota rituálu tak leží v samotnej performancii, nie vo viere v nejakú jej autenticitu.

⁹⁹ To, že každý pozná „trik“ za prehĺtaním šípov spomína Matthews explicitne, *ibid.*, s. 49.

6.3.12 Liečebná komédia

Hororové epizódy ale zďaleka nie sú jediné emocionálne intenzívne scény Horskej cesty, a ľahký a zábavný kontrast k nim ponúka značný počet komediálnych scén. Pri prvom tanci poslednej noci Matthews niekoľkokrát pozoroval, ako sa v nich Navahovia objavili v karikatúrnych kostýmoch belochov, so stereotypnými atribútmi ako okuliare či fúzy, ktoré im náležali. Tanec yuccy má ešte výraznejšie komediálne završenie. To nemá pevne daný scenár, ale v podobe, v akej ho pozoroval Matthews, spočívalo v priplížení sa starého, hlúpeho a krátkozrakého mrzáka v handrách, s bielou tvárou, vyzbrojeným krivým lukom a zle vyrobenými šípami, a už jeho príchod bol sprevádzaný búrlivým smiechom. Ako sa tackal v drevenom kruhu, tak zakopol o yuccu, porezal sa o ňu, lízal si ranu a slabým hlasom fňukal. Následne hľadal vinníka, pričom pri hľadaní sa o yuccu potkol a zranil ešte trikrát, a „rastlinného vinníka“ nenašiel, až kým si do neho nezaboril hlavu, čo samozrejme ohlásil ako spektakulárny triumf. Následne si to miesto označil, aby yuccu náhodou nestratil, a vrátil sa so svojou „manželkou“, ktorú hral vysoký muž zamaskovaný ako absurdne vyzerajúca bosorka, a nasledoval podobný komediálny výstup, počas ktorého na oslavu svojho záverečného triumfu symbolicky kopulovali. Celá scénka končila vytrhnutím yuccy a obtiažnym vláčením yuccy z kruhu, keď sa ostentatívne predstieralo, že je rastlina strašne ťažká.

Možno sa tu odhaľuje veľmi dôležité zafarbenie sveta, ktorý je tvorený v navažských rituáloch. Doteraz sa s euroamerickým citom mohla ponúkať predstava *hózhó* tak, ako si krásny a harmonický svet predstavovali romantici, ako veľkolepý svet náležite podfarbený pátosom. Tu sa však možno najjasnejšie ukazuje, že takto romantizovane navažské *hózhó* nemusí vyzeráť, že nemusí ísť o „ťažký“ patetický romantický svet, ale o „ľahký“ svet veselý, zábavný a vtipný.¹⁰⁰ Takéto čítanie má oporu v skúsenostiach antropológov, keď Gary Witherspoon spomína humorné rozpoloženie ako dominantné medzi Navahmi,¹⁰¹ a smiech a humor sa tak odhaľujú ako podstatné

¹⁰⁰ Humor ako možný moment posvätna, ktorý Rudolf Otto prehliadol v svojej slávnej fenomenologickej analýze numinóznej skúsenosti *Posvätno*, z nem. originálu *Das Heilige: Über das irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1922) prel. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad, 1998, analyzuje Radek Chlup v článku „Vtip a náboženství: Posvätno jako mysterium ludicrum et ridiculum“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13, 2 (2005), s. 261–280.

¹⁰¹ Witherspoon, *Language and Art*, s. 184-185. Nezávisle Navahov ako »veľmi vtipných ľudí« spomínal aj Ronald Grimes v osobnej konverzácii.

konštitutívne momenty navažských žitých skúseností, ktoré sú aj rituálne inštitucionalizované. A to nielen v komických scénach, ktoré sme videli v Horskej ceste, ale aj v každodenných životoch, keď prvý smiech dieťaťa je dôvodom pre usporiadanie rituálnej oslavy.¹⁰²

6.3.13 Rituál, kozmos a spoločnosť

Pri pokuse „zhustene“ nahliadnuť rituál v celku sa nám s ohľadom na kozmický a sociologický rozvrh sveta, na ktorom som sa snažil poukázať paradoxný princíp „slobody v sieti“, možno odhalí jedna zaujímavá vec, ktorá s týmto paradoxom súladí, a to akoby pohyb v „dvoch liečebných priestoroch“. Rituál na jednej strane pracuje s motívom obnovy sveta, keď sa „vspievava hózhó do priestoru“, a krotia sa nebezpečné sily, aby liečili, a prostredie sa tak dostáva pod kontrolu a stáva sa harmonickým a dobrým. V modeli Mary Douglas by takéto „uvádzanie sveta do poriadku“ zodpovedalo čínskemu kvadrantu.¹⁰³ Na druhej strane sa objavuje to, čo Gladys Reichard nazvala princípom osmózy,¹⁰⁴ keď sa priťahuje dobro a vyháňa sa zlo, či už s pieskom, ktorý je vynášaný mimo hogan, alebo s dymom, a dominantnú úlohu hrá rituálna očista. Tu sa tak naopak rysujú jasné hranice rituálneho priestoru, a všetko zlo a choroby sa vyháňa za tieto hranice, čo je zase niečo, čo je v modeli Mary Douglas typické pre kvadrant grécky.

6.4 Účinnosť navažských symbolov

Každopádne dúfam, že sa mi v popise Horskej cesty aspoň trochu plasticky podarilo vykresliť bohatú liečebnú scenériu, keď rituál rozmanitými spôsobmi vytvára významovo a emocionálne nabité mytologické priestory, ktoré sú utvárané na všetkých zmyslových frontách a ustanovujú tak určitý holistický žitý svet, v ktorom sa dynamicky utvára *hózhó*. Keď sa pokúsim o fenomenologickú formuláciu, tak sa dá myslím predstaviť, ako takýto rituál, ktorý je veľmi pravdepodobne výsostne náročnou a pôsobivou skúsenosťou, vrhne telo pacienta zo strastného každodenného rytmu, určovaného skúsenosťou choroby, do rytmu rituálneho, ktorý usporiadava pacientovu skúsenosť

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Aj keď ale v navažskom kozme je aj tá najmenšia bytosť ako chipmunk a má v ňom svoju rolu, vid' Reichard, *Navaho Religion*, s. 51, tak sa predsa len tradičný navažský rozvrh sveta vymyká ideálnemu čínskemu typu, pretože veci nemajú raz a navždy dané miesta v pevnej hierarchii kozmu, ale skôr majú svoju rolu v jeho príbehu.

¹⁰⁴ Ibid., s. 112.

choroby, a završuje ho v rytme radikálne odlišnom, zdravom a veselom. Telo tak zakúša liečebnú drámu, keď vníma neustálu postupnú a často bolestnú, ale účinnú premenu sveta na *hózhó*, a keďže je do tohto javiska drámy obnovy ponorené, tak sa premieňa a lieči spolu s ním, rovnako ako celé spoločenské a ekologické telo.

Takýto fenomenologický výklad odhaľuje ako dominantný liečebný princíp to, čo Csordas pomenoval moduláciou existenciálneho postoja,¹⁰⁵ a dá sa predpokladať, že rituál nekončí svoju účinnosť so záverečným tancom, ale presakuje aj naďalej do pacientovej každodennosti. V pozadí výkladu stojí klasický fenomenologický predpoklad, že je to žitá skúsenosť, ktorá je akoby primárnou ontologickou pôdou, a od ktorej sú všetky ďalšie výklady (či už biologické alebo antropologické) do určitej miery odvodené. Koreň liečby by tak v tejto interpretácii bol práve vo veselej a radostnej skúsenosti, ktorou sú pod taktovkou liečiteľa zavŕšené skúsenosti strastné. V každom prípade takéto holistické čítanie liečby ako synchronnej premeny má blízko poňatiu Geoffreyho Samuela, ktorý vnímal jednotlivé symboly ako *tokens of modal states*, a teda ako „odkazy“ na určité holistické všeobjímajúce stavy, prípadne v preklade do heideggeriánskeho fenomenologického jazyka módy bytia pobytu, ktoré tieto symboly navodzujú.¹⁰⁶ Rituálna osmóza, ako ju formulovala Gladys Reichard, by tak v prítahovaní dobra bola obojstranná, a symboly by vyžarovali pritiahnuté dobro naspäť do rituálneho priestoru. Z biomedicínskej kauzálnej perspektívy by sa účinnosť liečby dala čítať tak, že telo v pôsobivej skúsenosti „našartuje“ nejaké vlastné imunitné procesy, ktoré ho vyliečia, čo je ale vzhľadom na moju fundovanejšiu neznalosť biomedicínskeho diskurzu výklad veľmi vulgárny.

S biomedicínskou perspektívou je však ešte nutné sa vyrovnáť a položiť si otázku, či je navažská tradičná liečba účinná ako liečba v silnom zmysle slova. Kladnú odpoveď, keď liečba pôsobila nielen na psychologickú, ale aj na telesnú rovňu, dokladajú prípady pre nás „zázračnej“ liečby, ktoré pozorovali antropológovia a antropologičky v teréne. Gladys Reichard spomína prípad muža, ktorý trpel rakovinou konečníka, a biomedicínskymi lekármi bol už „odsúdený na smrť“. Pri ceste z nemocnice však stretol

¹⁰⁵ Napr. Thomas J. Csordas, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1997, s. 67–73.

¹⁰⁶ Geoffrey Samuel, „Healing, Efficacy and the Spirits“, *Journal of Ritual Studies* 24 (2010), s. 7–20.

liečiteľa, ktorý sa odmietol s týmto „rozsudkom“ zmieriť, usporiadal preňho Horskú cestu, a rakovina sa mu po rituáli začala liečiť a podľa znalosti Reichardovej žil ešte aspoň päť rokov v zdraví.¹⁰⁷ Gary Witherspoon spomína prípad staršej ženy, ktorá upadla do kómy a bola v nemocnici napojená na prístroje. Jej príbuzní prosili lekárov, nech ju prepustia domov, pretože poznajú na podobné prípady rituál, a aj keď oni silne nesúhlasili a varovali ich, že odpojenie od prístrojov môže stáť ženu život, po naliehaní nakoniec povolili. Príbuzní chorej usporiadali Nepriateľskú cestu, a niekoľko dní po jej konci sa žena prebrala a aj Witherspoon mal skúsenosť, že ju videl ešte niekoľko rokov po rituáli žiť v zdraví.¹⁰⁸ Tento prípad je obzvlášť zaujímavý v tom, že mi rozbíja čisto fenomenologický výklad, a naznačuje, že rituál môže liečiť bezprostredne na telesnej hlbinej úrovni. Dáva tak skôr za pravdu navažským predstavám, kde ontologicky zakotvené slová bezprostredne manipulujú s telami v podhubí kozmu.¹⁰⁹

Stále sa však môže namietnuť, že ide len o prípady anekdotické, ktoré nemajú žiadnu štatistickú relevanciu, a mohlo ísť v poslednej inštancii o náhodu. Tu je však myslím dobré podotknúť, že náhoda je tiež neverifikovateľná metafyzická kategória, ktorá sama nemá zakotvenie vo vedeckom diskurze. Taktiež sa môže viesť kritika takejto kritiky na fronte kultúrneho relativizmu, keď môžeme poznamenať, že ide o chybu v asymetrickom hodnotení, pretože štatistické výskumy účinnosti liečby povstávajú z podobnej jazykovej hry vedeckého pozitivizmu, z akej povstáva biomedicína.

Keď ale pripustíme, že navažská rituálna liečba operuje podľa inej vnútornej logiky než biomedicína, a pokúsime sa nájsť výkladový most medzi týmito dvoma logikami napríklad na pôde fenomenológie, tak miera účinnosti liečby by mohla byť práve

¹⁰⁷ Reichard, *Navaho Religion*, s. 97.

¹⁰⁸ Witherspoon, *Language and Art*, s. 13-14.

¹⁰⁹ Má aj zaujímavé implikácie pre model rituálnej liečby Jamesa Dowa. Ten sa pokúšal jej účinnosť interpretovať tak, že obišiel ostrý dualizmus tela a duše ich prepojením v hierarchickej sociobiologickej schéme, kde sociálna rovina symbolmi posiela signály, ktoré sa skrz vedomie náležiacie individuálnej rovine dostanú k bunkovej rovine telesnej a tak naštartujú liečebný telesný proces. Ak berieme tento prípad ženy vyliečenej z kómy ako signifikantný, tak by naznačoval možnosť priamej komunikácie symbolov s telom bez prostredníka vedomia, a naznačila by sa tak možnosť emancipácie jednotlivých rovín z predstavenej hierarchie. Pre tento model viď James Dow, „Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis“, *American Anthropologist* 88 (1986), s. 59–69.

v skúsenosti ozdravenia, nie výlučne v obraze tela, ktorý nahliadame pod optikou biomedicíny, a kde sa zdravie súdi podľa toho, že na tomto obraze nenájdeme chorobné elementy ako škodlivé baktérie, víry či nádory. Kritériom takejto fenomenologickej mediátorskej jazykovej hry by tak bolo jednoducho to, či sa pacient cíti vyliečený, a ak áno, tak liečba v takomto zmysle funguje.

7 Navažský príbeh koloniálneho útlaku

To by sme snád mali v hrubých obrysoch načrtnutú a pokusne vyloženú jednu liečebnú vetvu v Navažskom kraji. Predtým, než sa pokúsim vo väčšej stručnosti predostrieť druhú, presuniem sa nachvíľu na historicko-sociálnu rovinu a pokúsim sa zľahka načrtnúť scenériu, v ktorej začala v Navažskom kraji rozrastať. Je to v mnohom tradičný naratív koloniálneho útlaku, a treba poznamenať, že rozhodne nechcem rozkvet Native American Church redukovať na kauzálny výsledok konkrétnych historických udalostí. Naopak tie konkrétne udalosti čítam len ako najvýraznejšie prejavy tohto príbehu kolonizovaných, na ktorom sa dajú najlepšie ilustrovať jeho bolestné momenty.

Vytýčil by som tak niekoľko konkrétnych historických udalostí ako najjasnejších emanácií koloniálneho útlaku. Prvým bude Dlhý pochod, udalosť, keď v druhej polovici 19. st. boli Navahovia vyhnaní z vlastného kraja do pevnosti Fort Sumner. Už pri samotnom pochode ich stovky umreli, a ďalší podľahli nákaze v samotnej pevnosti, kde boli „nahádzaní na kopu“ do malého priestoru spolu s Apačmi. Navahom síce bol časť ich pôvodného kraja ako jednému z mála indiánskych národov navrátená, koloniálna nadvláda tým však nekončila.¹¹⁰

Tá sa opäť výrazne dostala k slovu v 30. rokoch v tzv. hospodárskej redukcii zvierat. Ten názov je značným eufemizmom pre vyvraždenie sedemdesiatich percent navažského dobytku zo strany establishmentu z dôvodu obávaného vyčerpania poľnohospodárskej hodnoty polí, a je spolu s Dlhým pochodom možno najtraumatickejšou udalosťou v navažskom historickom vedomí.¹¹¹

¹¹⁰ Pre dôkladnejšie zhrnutie histórie Navahov krátko po kontakte s Euroameričanmi vrátane Dlhého pochodu viď Aberle, *Peyote Religion*, s. 24-29.

¹¹¹ Pre veľmi podrobný popis „redukcie“, podložený veľmi komplexnou dátáciou, viď *ibid.*, s. 52-79.

Bol to jednak veľmi bolestný útok na lokálne ekonómie, keďže ovčie stáda predstavovali hlavný zdroj navažskej obživy, ale nielen to.¹¹² Ako sme ale mohli vidieť už vyššie, tak ovce zohrávajú v navažských životoch dominantnú úlohu aj na kozmologickej a sociálnej úrovni. Útok na ovčie stáda tak nebol len strašným ekonomickým útokom, ale útokom na navažské symbolické a spoločenské tkanivo, keď so zabitím oviec im „zavraždili matky“ a spretrhali komunitné väzby nimi vyjadrené.

Tieto komunitné väzby boli trhané aj dlhodobými tradičnými koloniálnymi taktikami, keď sa pod heslom „zabi indiána, zachráň človeka“ odoberali deti navažským rodičom, z ktorých sa vychovávatelia snažili ako metaforicky, tak doslovne vymlátiť ich tradície.¹¹³ Konkrétnu prax popísal v svojom poslednom rozhovore Chester Nez, nedávno zosnulý posledný člen pôvodného tímu, ktorý vytváral za druhej svetovej vojny Kód Navaho, keď s horkou iróniou spomínal, ako trestom za navažštinu v školách bol výprask alebo „vymytie“ úst horkým hnedým mydlom, aby neskôr tento „vymývaný“ jazyk výrazne pomohol Spojeným štátom vyhrať vojnu.¹¹⁴

8 Svet Native American Church

To by bol stručne predostretá pôda, v ktorej bolo značne potrhané tkanivo navažského sveta, a v ktorom začalo v Navažskom kraji prekvitať Native American Church, tradícia, v ktorej centre je psychedelický peyotový kaktus. Aberle túto súvislosť fomuloval, vykladal ju ale značne redukcionisticky, keď intenzívnu psychedelickú skúsenosť videl ako útek pred strašnou ekonomickou situáciou.¹¹⁵ Tento výklad kritizovala aj Mary Douglas, keď sa snažila naopak poukázať, ako tu zároveň nastala premena sociálnej konštelácie, ktorá je po predchádzajúcich náčrtoch snád' aspoň trochu badateľná, a preto nastalo k čiastočnej zmene kozmologického vkusu.¹¹⁶ Ja by som rád rozvinul výklad Mary Douglasovej, a skúsím tak teraz načrtnúť, aký alternatívny svet sa začal s rastom NAC v Navažskom kraji utvárať.

¹¹² K navažskej prekoloniálnej ekonómiií vid' ibid., s. 29-33.

¹¹³ Calabrese, *Different Medicine*, s. 79-80.

¹¹⁴ Rozhovor je citovaný v článku k jeho smrti, Margalit Fox, „Chester Nez, 93, Dies; Navajo Words Washed From Mouth Helped Win War“, *New York Times* (2014), http://www.nytimes.com/2014/06/06/us/chester-nez-dies-at-93-his-native-tongue-helped-to-win-a-war-of-words.html?_r=0.

¹¹⁵ Aberle, *Peyote Religion*, s. 200-201.

¹¹⁶ Douglas, *Natural Symbols*, s. 11-14.

Začnem ale veľmi stručným historickým úvodom.¹¹⁷ Tradícia peyotového náboženstva ako hnutia siaha už do 19. st., cirkev sama vznikla na konci dvadsiatych rokov storočia dvadsiateho. Pôvodne vychádza z tradícií indiánov plání, ktoré ale „kultúrne“ prekročila a rozumie si ako panindiánske náboženstvo. Dlhé roky zaujímala značne disidentskú pozíciu, keď často museli byť rituály prevádzané v tajnosti, a jej členovia zažívali množstvo legislatívnych problémov a kultúrnej šikany, ktoré ostatne trvajú dodnes. Tento historický pohyb na kultúrnych perifériách platil aj medzi Navahmi, keď sa v počiatku NAC stretla so silným odporom, ktorý bol založený vo vnímaní NAC ako hrozby tradičnému spôsobu života.¹¹⁸ Dnes každopádne prevláda omnoho tolerantnejší prístup, a navažské tradičné náboženstvo sa s NAC často kombinuje a prekrýva.¹¹⁹

8.1 Symbolický svet Native American Church

Native American Church sa dá myslím presvedčivo rozumieť ako „náboženstvu utláčaných“, ktoré »odpovedá na potreby Indiánov, žijúcich v rezervačných podmienkach nadvlády, vyvlastňovania, vykorisťovania, a na podpore.«¹²⁰ Morálna náuka a kozmický obraz NAC sa dá v každom prípade predložiť len vo veľmi jemných obrysoch, pretože jej základne princípy sú formulované veľmi vágne a jej symbolický priestor je veľmi voľný. Túto vágnosť ale nemyslím v pejoratívnom zmysle, práve naopak má podľa mňa výsostný účel, aby dokázala zastrešiť celý indiánsky svet a symboly tak ľahko môžu byť naplnené plne pôsobivými významami, ktoré sú blízke konkrétnym kultúrnym vkusom. Centrum sveta NAC je samozrejme Peyot, ktorý už sám rozvíja polysemický vejár významov. Môže byť vnímaný sám ako inkarnácia Boha, alebo ako komunikačný kanál s ním,

¹¹⁷ Pre obsiahlejšiu históriu peyotových tradícií a Native American Church viď napríklad Calabrese, *Different Medicine*, s. 77-100, pre konkrétnu históriu NAC v Navažskom kraji Aberle, *Peyote Religion*, s. 109-124.

¹¹⁸ Tento základ sa nachádza v značnej časti v tom, že ako bolo vidieť, tak na rozdiel od tradícií indiánov plání v navažskej tradícií nie sú prakticky žiadne mystické motívy. Konkrétny výraz tohto odporu spočíva v zákaze NAC na navažskom území v roku 1940, ktorý skončil až v šesťdesiatych rokoch. Pre príbehy disidentov viď Calabrese, *Different Medicine*, s. 87-89.

¹¹⁹ Jeden z najjasnejších príkladov tohto prekrytia je ostatne spomínaná Helena, ktorá je tradičnou diagnostičkou a zároveň Ženou cesty NAC, alebo spomínaná spoločná postupná modlitba za ukončenie sucha za rozhlasovým mikrofónom.

¹²⁰ Aberle, *Peyote Religion*, s. 563.

či ako medicína, ktorá bola indiánom od Boha darovaná.¹²¹ Je to božstvo všemocné, vševediace, keď napríklad vie o svojich deťoch, »či [...] pili alebo fajčili«¹²² a vševidúce, keď »nič od horizontu k horizontu mu nie je skryté«¹²³ a výsostne pomocné, ktoré podá tápajúcemu indiánovi pomocnú ruku, vylieči ho a dovedie ho na správnu životnú cestu, ale zároveň trestajúce, ktoré dozerá, aby sa jeho deti správali mravne. Vzhľadom na svoju symbolickú otvorenosť sú jeho individuálne obrazy ešte diferencovanejšie, keď môžu siahať od starostlivej matky cez Ducha svätého až po policajta, ktorý daného člena stráži s obuškom v ruke.¹²⁴ Je tu v každom prípade badateľná monoteistická orientácia, ktorá umožnila, aby sa často v symbolike Native American objavovali už od konca 19. st. kresťanské symboly, keď napríklad Ježiš Kristus je skrz svoju mytologickú pomoc utláčaným intuitívne vnímaný ako prirodzený priateľ a spojenec indiánov a Peyot býva často ako mediátor k Bohu stotožňovaný s Duchom svätým.¹²⁵

Druhým dominantným symbolom Native American Church je peyotová cesta, ktorá predstavuje správnu trasu človeka v života.¹²⁶ Ukrýva sa v nej morálka zlatého streda, keď zídenie na ktorúkoľvek stranu znamená nielen zlyhanie, ale aj existenciálne zablúdenie. Konkrétne princípy morálky NAC sa kážu štyri, a to bratská láska, starosť o rodinu, sebestačnosť, a vyhýbanie sa alkoholu.¹²⁷ Už oni sa dajú vidieť ako konkrétne odpovede na život vrhnutý do postkoloniálnej situácie, keď dva z nich kladú akcent na silnú komunitu, a štvrtý káže abstinenciu, keď alkohol môže slúžiť ako silný symbol zla a choroby, ktoré s kolonizáciou prišli. Alkoholizmus je ostatne problém, ktorý univerzálne trápi indiánske komunity naprieč kontinentom, a môže tak myslím byť ideálnym univerzálnym výrazom choroby v panindiánskom rámci. Stretávame sa tu v každom prípade v predstave zídenia z peyotovej cesty s morálnym výkladom choroby ako následku

¹²¹ Calabrese, *Different Medicine*, s. 101-115. Táto polysémia je reflektovaná aj samotnými členmi NAC, keď niektorí vravia, že Peyot vnímajú zároveň ako duchovnú bytosť, a zároveň ako rastlinu, ako spomína napríklad vysokoškolská študentka *Florence, keď vraví, že o Peyote rozmýšľa v oboch významoch, *ibid.*, s. 102 alebo Muž cesty Huskie, ktorý ide ešte ďalej a vraví, že Peyot je »všetko. Učiteľ, ochranca, mentor...« *Ibid.*, s. 103.

¹²² *Ibid.*, s. 106.

¹²³ Ako často vo vzťahu k peyotu hovoria členovia NAC, ako zaznamenal Aberle, *Peyote Religion*, s. 377.

¹²⁴ Calabrese, *Different Medicine*, s. 156.

¹²⁵ *Ibid.*, s. 104.

¹²⁶ Aberle, *Peyote Religion*, s. 175.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 13-14.

hriechu, ktorý je v kontraste s „fyzikalistickým“ výkladom choroby ako nákazy, s ktorým sme sa stretli v tradičnom rozvrhu.

Okrem symbolu peyotu a cesty sa pracuje predovšetkým so eklektickou symbolikou prírodných elementov, ktoré jasnejšie vyvstanú so samotným popisom rituálu. Podobne dominantná je aj symbolika ženstva a materstva, ktorá sa okrem iného objavuje v mýte o pôvode peyotu. Ten môže ostatne byť výrazom aj bezmocného rozpoloženia, z ktorého peyotové náboženstvo vyrastá a ktoré lieči.

8.2 Príbeh o pôvode peyotu

Tento príbeh začína, keď bola jedna žena, hlavná hrdinka príbehu, so svojim kmeňom na love. Ich lovecká skupina však bola prepadnutá, žena zranená, a ponechaná napospas smrti. V utrpení blúdila a stratila sa na púšti, keď tu počula hlas v sne a následne aj po prebratí, ktorý ju vyzýval, aby zjedla posvätnú rastlinu, ktorá vedľa nej rástla, pretože tá je tým najkrajším požehnaním pre ňu a indiánov, a životom samým. Žena otočila hlavu, a ako uvidela peyotový kaktus a natiahla sa poň, tak sa zdalo, že aj on sa naťahuje, aby jej mohol „podať ruku“. Po zjedení peyotu sa jej navrátila sila a vyliečila sa zo všetkého svojho utrpenia.¹²⁸ Myslím, že nebude neadekvátne predpokladať, že práve vytrhnutie ženy z jej pôvodnej komunity a vrhnutie do existenciálneho blúdenia a utrpenia, rovnako ako následne „zázračné“ zjavenie peyotu ako moci, ktorá ju z tejto situovanosti zachráni, môže veľmi vierohodne vyjadrovať žitú skúsenosť mnohých členov NAC.¹²⁹

8.3 Peyotové stretnutie

Môžem sa každopádne presunúť k samotnému rituálu Native American Church, ktorý mi opäť bude poskytovať hlavnú pôdu na plastickejšiu ilustráciu fenomenologického rozvrhu, s ktorým NAC pracuje, a performácie vlastnej kozmológie v rituálnom priestore.¹³⁰ Rituál je zvaný Peyotové stretnutie,¹³¹ a nielenže je na rozdiel

¹²⁸ Táto verzia tohto príbehu pochádza od Wilsona Aroniltha, člena NAC, a cituje ju Calabrese, vid' *Different Medicine*, s. 111.

¹²⁹ Tento značne intuitívny výklad je aj výklad Calabresa, *ibid.*

¹³⁰ Pre všeobecný popis peyotového stretnutia vid' Aberle, *Peyote Religion*, s. 11-17 či Calabrese, *Different Medicine*, s. 122-124. Pre veľmi podrobné deskripcie rituálu, ako vyzerá na navažskej pôde, v podaní konkrétneho Muža cesty Mika Kiyaaaniho, ktorý bol Aberleho informantom, vid' Aberle, *Peyote Religion*, s. 125-156.

¹³¹ *Peyote Meeting*.

od komplexného tradičného rituálneho systému len jeden, ale navyše zdieľa základný scenár naprieč celým územím svojej pôsobnosti.¹³² Jeho účinnosť je tak univerzálna, bez ohľadu na to, aký má splniť účel. A aj keď stretnutia sú zvolávané z mnohých dôvodov, napríklad pre úspech a šťastie detí, keď odchádzajú do internátnych škôl, pri svadbách, narodeniach i pohreboch, tak najčastejším dôvodom je choroba. Aj tu je tak dominantným motívom liečba, čo môže byť, intuitívne pochopiteľné s ohľadom na situáciu „postkoloniálnej nemoci kultúr“, v ktorej Native American Church vznikala.

Hlavným dirigentom rituálu je Road Man, Muž cesty,¹³³ a okrem neho existujú ešte tri oficiálne rituálne role; bubeník, „muž ohňa“, ktorý sa oň stará, a „muž cédru“, ktorý prikladá do ohňa cédrové kadidlo. Peyotové stretnutie sa odohráva v tradičných indiánskych príbytkoch, či už je to típi alebo opäť hogan v navažskom prostredí. Na západnej strane je vytvorený oltár zo zeminy v tvare mesiaca. Ten symbolizuje peyotovú cestu, ako ostatne aj sám mesiac (aspoň podľa výkladu amerického antropológa Josepha D. Calabresa),¹³⁴ ktorý vo svojej vlastnej premenlivosti poskytuje aj pre nás intuitívnu niť pre vytvorenie symbolickej väzby medzi mesiacom a životom. Na vrch tohto mesačného oltáru sa položí obzvlášť pekný peyotový kaktus, ktorý tvorí sústredivé ohnisko rituálu a má byť počas spevu a modlitieb naňho upätá pozornosť. O oltár je ešte opretá palička, ktorou sa rozdúchava oheň, ktorý je súčasťou tohto „meditačného obrazu“. Kde peyot je jeho centrom, tam palička, ktorá na neho ukazuje, má „ladiť náležité rozpoloženie“, keď »je nastavená rovno, a pokiaľ je nastavená rovno, tak sú všetky mysle nastavené rovno«,¹³⁵ ako povedal Muž cesty Mike Kiyaani.

Ľudia s oficiálnou rituálnou rolou sa posadia za oltár, ostatní účastníci bez ohľadu na pohlavie tak, aby si nezacláňali vo výhľade, a v strede je založený oheň. Okrem toho môže byť vnútorný priestor vyzdobený ešte rozmanitou symbolikou, od indiánskej

¹³² Ako bolo spomínané v úvode, tak Aberle ide dokonca o krok ďalej a tvrdí, že fundamentálna identita je aj diachrónna a že rituál sa moc nelíši od podoby, ktorú mal pri svojej „kodifikácii“ na konci 19. st., *Peyote Religion*, s. 125.

¹³³ Na rozdiel od tradičných rituálov, kde liečiteľia môžu byť len muži, tak „Road Manmi“ môžu byť aj ženy, ako bolo opäť vidieť príklade Heleny, hoci mužov je stále podstatne viac, ako pozorovali Milne, Wilson, „Rethinking the Role of Diagnosis“, s. 554.

¹³⁴ Calabrese, *Different Medicine*, s. 128.

¹³⁵ Aberle, *Peyote Religion*, s. 145.

ako vtáčie perá, cez kresťanskú ako kríž a Bibliu, až po patriotickú v podobe amerických vlajok.

Rituál samotný začína pri západe slnka. Na začiatku povie Muž cesty modlitbu, ktorá konštatuje účel rituálu, a začnú sa do kruhu podávať takzvané „peyotové gombíky“, ktoré účastníci rituálu požujú a tak počne ich ponorenie do psychedelickej skúsenosti. Následne sa začne spievať a fajčiť, zatiaľ čo sa oheň pokropuje cédrovým kadidlom, a podáva sa rituálna palica a bubon, keď každý účastník dostane priestor na vlastnú modlitbu, keď hovorí, čo mu leží na srdci. Tento kruhový pohyb, ktorý sa opakuje v rozličných variáciách počas celého rituálu, sa dá ľahko vnímať ako ustanovovanie egalitárskej komunity členov NAC. Rituál pokračuje v takto nastolenom rytme až do polnoci, keď Muž cesty vyjde pred liečebný dom, zapíska na pišťalku z orlej kosti na všetky svetové strany, a vráti sa. Muž ohňa zatiaľ z pahreby vyrobí obraz vtáka, a rituál už v nastolenom rytme pokračuje ďalej až do rána, keď sa spieva, modlí, „kúpe“ sa v dyme z centrálného ohňa, až skoro ráno príde žena, ktorá sa zve Žena úsvitu a predstavuje aj Peyotom nájdenú ženu z príbehu, a prinesie vodu. Z tejto vody sa účastníci opäť v koliečku napijú, a nadržanom sa vyjde z liečebného domu, keď účastníci spoločne začnú hodovať na ceremoniálnych raňajkách, ktoré sa skladajú z vody, kukurice, ovocia a mäsa. Týmto raňajkami Peyotové stretnutie končí, aj keď „voľná komunitná zábava“ zvyčajne pokračuje a tradičný je neskôr aj spoločný obed.

Celý rituál je ako v rituáloch tradičných prepletený rastlinnou symbolikou, keď primárne vystupujú v rituáli rastliny tri; peyot, céder a šalvia, ktoré, ako vraví Muž cesty *Edgar Meredith, sú vždy zelené a nikdy neumierajú a môžu tak ako „večné symboly obnovy“ zachovať telo od zvráskavenia.¹³⁶ Okrem rastlinnej symboliky má dominantnú úlohu tiež symbolika elementárna v podobe ohňa, vzduchu či vody. Tie sú vnímané ako životodarné prvky, ktoré život vôbec umožňujú, a tak sú vnímané aj ako liečivé. Hrajú dôležitú očistnú úlohu, keď zmývajú či už vydymením, spálením v akte fajčenia cigariet, alebo očistou vodou špinu z hriechov, ale okrem toho je tu dôležitý ešte jeden rozmer.¹³⁷ Tak ako Peyot sám, ktorý býva oslovovaný a vnímaný ako matka aj otec, aj k ohni a vode sú prejavované vrele vzťahy, ktoré sú taktiež občas príbuzenské, a sú v rituálnom priestore

¹³⁶ Ibid., s. 175.

¹³⁷ Ibid., s. 175-176.

vnímané ako osoby.¹³⁸ Táto personifikácia prírodných elementov a osobný vzťah k prostrediu sú analogické motívom, ktoré som načrtnol v tradičnej koncepcii sveta.

8.3.1 Peyot, kozmos a spoločnosť

Tento vrelý vzťah je ustanovovaný aj vo vzťahu k členom komunity, ktorá je v rituáloch NAC vytváraná. Platí implicitný zákaz, aby sa v modlitbách účastníkov, ktoré sú obrátené na pacienta, o ňom hovorilo niečo zlé, a vôbec sa má vraviť v povzbudzujúcom, pozitívnom duchu, aby sa slovami ustanovila vrelá spoločenská atmosféra. Účastníci samotní sa aspoň v navažskom kraji často oslovujú tradičnými príbuzenskými termínmi.¹³⁹ Ako som načrtnol vyššie, tak podľa navažského poňatia tak utvárajú rodinu v silnom zmysle. Už tu sa tak dá vidieť spoločenská liečba, keď koloniálne rozbité väzby sú znovu nadväzované aj v iných rituálnych priestoroch.

Zvláštnejšia je symbolika, keď sa pozrieme na spoločenské univerzum, ktoré sa v nej ukrýva. Aj tu sa dajú vysledovať dve roviny, i keď postavené na inom princípe, než roviny v rituáloch tradičných. Liečebný dom na jednej strane býva vyzdobený eklectickou indiánskou symbolikou, pod ktorú spadajú vtáčie perá a popolný vták, ktorý z pahreby maľuje Muž ohňa.¹⁴⁰ Môžeme to v nadväznosti na historickú pôdu NAC vykladať ako vytvorenie panindiánskeho priestoru, v ktorom sú formulované spoločné problémy zakúšané indiánskymi národmi a kde majú indiáni nájsť liečbu a obnovu v inak často nepriateľskom „bielom svete“. Tieto hranice sú (alebo aspoň bývali) formulované aj na každodennej rovine, keď Aberle spomína častú nevraživosť voči belochom v rozhovoroch medzi členmi NAC, ktorá pracovala s opozíciou „autentického indiána“ a „odcudzeného belocha“.¹⁴¹ Okrem symboliky indiánskej býva však v liečebnom dome integrované aj euroamerické symboly ako americkú vlajka či symboly kresťanské, a opäť Aberle spomína, že počul aj univerzalistické modlitby, či už všeobecné za blaho všetkých ľudí, alebo konkrétne za zdar amerických vojakov v Kórey.¹⁴²

¹³⁸ Ako vraví Mike Kiiyaani, tak „Praotec Oheň je osoba, ktorá lieči« a »peyot je žena. Matka zem je žena. Voda je žena.« Ibid., s. 140.

¹³⁹ Ibid., s. 178, Calabrese, *Different Medicine*, s. 159-160.

¹⁴⁰ A ktorý by snád mohol byť navažskými účastníkmi vnímaný ako symbolická paralela k piesočným maľbám.

¹⁴¹ Aberle, *Peyote Religion*, s. 151.

¹⁴² Ibid.

8.4 Účinnosť peyotu

Pre výklad týchto dvoch rovín sa môžeme sústrediť na dominantný symbol Peyotu, a skúsiť v ňom rozklúčovať normatívny a sensorický pól, ako ich v rituálnych symboloch videl Victor Turner.¹⁴³ Podľa Turnera sú rituálne symboly tak pôsobivé okrem iného práve preto, že dokážu v sebe snúbiť protikladné významy a tak pokryť rozpornú škálu skúseností ľudských životov. Kým normatívny pól predstavuje určitý harmonický ideál, tam pól sensorický necháva rozohrávať možné konflikty. Peyot by v normatívnom póli odkrýval najvyššie, všemocné a vševedúce božstvo, ktoré pod sebou zahŕňa všetkých ľudí, a tento harmonický ideál by sa prejavoval v „pacifistickom“ vyznení NAC, ktoré symbolicky nijak netematizuje konfrontáciu s belochmi a snaží sa vyliečiť indiánov „v mieri“. Na strane druhej v sensorickom póli by sa peyot odhalil ako rastlina indiánskych tradícií, ktorá nemá ekvivalent v tradíciách euroamerických, a mohol by tak skrz seba nechať formulovať pozitívnu indiánsku identitu „zvnútra“, ktorá by bola oslobodená od kultúry bielej. Ponúkal by tak symbolicky uchopiteľný výraz hranice medzi indiánmi a belochmi, ktorá bola a stále môže byť výrazne zakúšaná. Indiáni by tak mohli byť belochom súrodencami v Bohu, a zároveň neignorovať a v liečbe odpovedať na historickú krivdu, ktorú od nich utrpeli.

Tak by mohol pôsobiť peyot na spoločenskej úrovni, ako ale môžeme interpretovať liečbu na telesnej úrovni nemocného jednotlivca? Z perspektívy euroamerickej bolo pozorované, že peyot sa výrazne používa ako liečba tuberkulózy a alkoholizmu,¹⁴⁴ teda „bielych“ chorôb. Symbolicky by to tak ladilo s načrtnutým výkladom NAC ako renesancie indiánskej kultúry v panindiánskom duchu, ktorá sa snaží vyhnúť z indiánskeho prostredia choroby importované kolonizáciou. Nemám bohužiaľ žiadne podklady k účinnosti liečby u tuberkulózy, ale čo sa týka liečby alkoholizmu, tak podľa pozorovaní psychiatra Karla Menningra je peyot »lepšou protilátkou na alkohol než čokoľvek, čo dokázali ponúknuť misionári, biely muž, American Medical Association alebo služby verejného zdravotníctva«,¹⁴⁵ takže aspoň na tejto fronte je účinnosť liečby podporená biomedicínskym hlasom.

¹⁴³ Victor Turner, „Symbols in Ndembu Ritual“, in *The Forests of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1967, s. 19–44.

¹⁴⁴ James S. Slotkin, *The Peyote Religion*, New York: Octagon, 1975 (1956) s. 41.

¹⁴⁵ Karl Menninger, „Comment“, *American Journal of Psychiatry* 128, 6 (1971), s. 699.

Aj tu sa pokúsim výklad liečby prehliť fenomenologickým uchopením. Ak človek má ohľadom psychedelík vytvorené predporozumenie na základe hippie kultúry, tak je zaujímavé a nie úplne očakávané, že zatiaľ čo euroamerickí proponenti psychedelík akcentovali psychedelickú skúsenosť ako skúsenosť extatickú a príjemnú,¹⁴⁶ tam aspoň podľa Aberleho pozorovaní má skúsenosť členov NAC iné emocionálne zafarbenie. Peyotovými nocami podľa neho dominuje úzkostné naladenie, ktoré býva zavŕšené jemnou eufóriou nadránom.¹⁴⁷ Aj tu sa tak môže v úzkostných pocitoch opäť rituálne formulovať skúsenosť choroby, aby bola zavŕšená v euforickom vyličení. V zakúšaní tak môže myslím samotná psychedelická skúsenosť ako skúsenosť úplnej inakosti v kratšej dobe vytvoriť podobne pôsobivú a pohlcujúcu liečebnú drámu ako dosahoval rituál tradičný, aj keď by možno nebolo vhodné nazývať to moduláciu, ale skôr (peyotom iniciovaným) prielomom existenciálneho rozpoloženia.

9 Mnohé svety v jednom kraji

Máme tu tak predostreté dve tradície, ktoré pôsobia na navažskej pôde, u ktorých sú už asi badateľné značné kontrasty. Kým v tradičnom rozvrhu sveta je vzťah božstiev a ľudí vzťah dvoch komunit, ktoré rovnocenne obývajú zem, a ľudia vďaka darom od božstiev majú „na nich páky“ a dokážu ich kontrolovať, či dokonca si „navliecť sa do ich tiel“, tam v kozmológií NAC je vzťah Boha a ľudí podstatne asymetrickejší. Je to vzťah pokory, keď daný človek je v poslednej inštancii na všemocné božstvo úplne odkázaný. Kde tradičné rituály sú ako dary božstiev raz a navždy predpísané, tam Peyotové stretnutie môže Muž cesty po vnuknutí zmeniť. Účinnosť tradičných rituálov je založená na poznaní symbolických formúl, ktoré sú bezprostredne účinné, účinnosť Peyotového stretnutia leží v osobnej komunikácii s božstvom a v jeho autentickom udržiavaní. Kým v navažskej tradícii sa kladie dôraz na presnosť a aj emócie, hoci silne prežívané, nasledujú rituálny

¹⁴⁶ Napr. Aldous Huxley, *Doors of Perception, Heaven and Hell*, London – New York – Sydney: Thinking Ink Press, 2011 (1952), s. 26.

¹⁴⁷ Aberle, *Peyote Religion*, s. 6-9, kde ostatne s Huxleyho deskripciou Aberle skúsenosť členov NAC priamo komparuje.

scenár, tam v NAC sa akcentuje úprimnosť a spontaneita, kde vyhrknuté slzy sú bežným prejavom modlitieb.¹⁴⁸

Aké zakúšanie sa nám tu v týchto kontrastoch môže odomknúť? Zdá sa, že tradičná liečba prezrádza žitý svet, ktorý vskutku môže byť pod kontrolou, a dá sa v ňom presvedčivo zaujať odvážny existenciálny postoj. Je to svet, kde je možný veselý a radostný život, a kde završenie života v starobe môže byť všetko, po čom človek v živote túži. Komunita má jasné ohnisko v ovčom stáde, ktoré zo seba neviditeľne vyžaruje spoločenské väzby, jasné sú aj hranice posvätného Navažského kraja, v ktorom sú známe rituálne zbrane proti všetkým nebezpečiam, ktoré v ňom hrozia. Ako už bolo povedané, tak ak by sme to chceli znázorniť na modeli *grid & group*, tak by navažská kultúra otvárala priestor pre dva typy spoločenských skúseností; „čínsku skúsenosť“ vnútorne rozrôzneného sveta, kde sa nemoci liečia tak, že sa slovom a piesňou opäť ustanovuje *hózhó*, a „grécku skúsenosť“ voľného priestoru v jasne uzavretých hraniciach, kde sa nemoci v očiste za nich vyhánajú.

Native American Church naopak odomyká a transformuje postkoloniálnu skúsenosť bezmoci, kde je indián odkázaný na pomoc vyššej moci a sám si vlastnými silami neporadí.¹⁴⁹ Život v svete tak, ako bol do neho vrhnutý, je životom strastným, a posväcuje ho až objavenie transcendentného útočiska, ktoré odhaľuje krajší rozmer sveta. Na grafe *grid & group* by sa tak NAC nachádzal v situácií utláčaných v kargo kvadrante, do ktorého boli indiáni vrhnutí, ale v ktorej si s dôrazom na komunitné hodnoty, kde sú si ako deti Peyotu všetci rovní, vytvárajú vlastnú malú „grécku“ spoločnosť.¹⁵⁰ Dá sa tu však vidieť ako kozmológie nie sú len reakciami na spoločenské situácie, ale aktívnymi odpoveďami, ktoré ich transformujú. Nielenže odomyká v bezútešnom osamelom priestore nové sociálne skúsenosti v solidarite egalitárskej komunity NAC, ktorú necháva silne zakúšať

¹⁴⁸ Ibid., s. 140, 153-155. Práve absenciu „strachu z osudovej chyby“ a tak „uvoľnenejšiu“ rituálnu atmosféru uvádzali ľudia v Aberleho okolí ako kľúčovú výhodu NAC voči tradičnej rituálnej liečbe.

¹⁴⁹ Postoj bezmoci ako dominantný u členov NAC uvádza Aberle, *ibid.*

¹⁵⁰ Je však veľmi dôležité, že ako sa navažská tradícia odchyľuje od ideálneho čínskeho typu, tak aj NAC sa odchyľuje od svojho ideálneho kargo typu, keď nemá vôbec žiaden apokalyptický nádych alebo revolučné ambície, naopak je veľmi „pacifisticky“ naladené. Možno sa aj to dá vyložiť cez pôsobivú psychedelickú skúsenosť, kde je v nej vytvorený „radikálne iný“ priestor tu a teraz, a nevzniká tak nutnosť klásť ten radikálne odlišný svet do budúcnosti.

v komunitnom psychedelickom zážitku, ale táto transformácia môže prebiehať aj na skrytejšej hlbinejšej rovine. Povedzme, že kozmológia pracuje so štruktúrou sociálnej situácie, do ktorej sú ľudia vrhnutí, a to so štruktúrou bezmocných ľudí voči nejakej vyššej moci. Takúto štruktúru musí v obrysoch zachovať už len z toho dôvodu, aby bola vierohodná a dokázala náležite vyložiť životy. Neuspokojí sa však len s jej konštatovaním, ale odhaľuje ešte vyššiu moc, než je moc spoločenská či politická, ktorá je na rozdiel od opresívnej koloniálnej moci výsostne pomocná. Peyotová tradícia tak premení svet z miesta, kde človek nemal žiaden hlas, na miesto, kde s ním osobne komunikuje najvyššie božstvo.¹⁵¹ Takto môže určitá kozmológia umožniť fenomenologickú transcenciu vlastnej spoločenskej skúsenosti bezmoci tak, že vytvorí priestor, kde sa v rituáloch môže daná skúsenosť zakúšať v radikálne odlišných emocionálnych tónoch, a pretvorí sa tak jej žitý výklad. Zo zúfalej bezmoci sa tak môže stať odovzdaná pokora.

Naproti značným rozdielom medzi navažskou tradíciou a NAC, sa ale nájde aj značná spoločná pôda, ktorú sme mohli vidieť v podobnej personifikácii prostredia a vrelému vzťahu k nemu, či v silných komunitných hodnotách. Táto podobnosť býva často aj reflektovaná členmi a členkami NAC, či už v tradičných osloveniach v Peyotových stretnutiach alebo vo výklade symboliky NAC pod optikou tradičnej mytológie.¹⁵² Možno tak symbolické svety, ktoré sa najhlasnejšie dostávajú k slovu v rituáloch, môžu pri spoločenských otrasoch umožniť kontinuitu na hlbinejšej rovine hodnôt, ktoré sa zachovávajú pod povrchom iných symbolov, a pod dvoma žitými svetmi tak môže rásť podobné podhubie.¹⁵³

10 Mnohé duše v jednom tele

Stále sa ale musím nejak interpretačne vyrovnáť s danosťou, že peyotová tradícia NAC nenahradila tradícia navažskú, ale aj keď sa medzi nimi objavovali konflikty, tak dnes rastú na navažskej pôde spoločne, častokrát aj v jednom jednotlivcovi. Rozbíja sa

¹⁵¹ Práve v bezprostrednej komunikácii s božstvom v psychedelickej skúsenosti býva vnímaná hlavná výhoda NAC voči kresťanskej tradícii, čo výslovne hovorí Muž cesty Qadah Parker, keď tvrdí, že »keď ide beloch do kostola, hovorí o Ježišovi, keď ide indián do típi, hovorí s Ježišom.« Calabrese, *Different Medicine*, s. 98.

¹⁵² Ibid., s. 199.

¹⁵³ Toto podobné podhubie by vyzeralo na grafe Mary Douglasovej práve tak, že sa v tom kargo kvadrante vytvára ten malý kvadrant grécky.

nám tu vulgárne poňatie kultúry ako monolitu, aké možnosti výkladu sa nám ale otvárajú? Kľúčová bude pre mňa práve vnútorná pluralita Navažského kraja, keď tradičný navažský svet bol koloniálnym útlakom takpovediac otrasený, ale nie zničený. Stále je ho tak možné v Navažskom kraji zakúšať, aj keď so vzťahom mocenského euroamerického aparátu sa začali výraznejšie odomykať sociálne skúsenosti odlišné. Inšpirujem sa tu tak tézou článku „Identity and Healing in Three Navajo Religious Traditions“, kde antropologičky Elizabeth L. Lewton a Victoria Bydone vykladajú mnohosť liečebných tradícií práve ako zrkadlenie rozličných identít, ktoré Navaho má.¹⁵⁴ Túto tézu sa pokúsim prehĺbiť tak, že načrtnutý navažský motív „kaleidoskopických identít“ skúsim previazať s Nietzscheho psychologickými výkladmi, keď človeka neponíma ako jednotu, ale ako »mnohosť subjektov«. ¹⁵⁵ Predpokladám tak, že každé telo je „domovom mnohých duší“, ktoré okrem telesných hraníc nemajú žiadne zastrešujúce ego, ani žiadne jedno „pravé ja“ pod maskami rôznych charakterov, a v rozličných spoločenských situáciách sa tak môžu dostávať k slovu rozličné osobnosti. Toto poňatie by sa dalo reflektovať aj na grafe Mary Douglasovej, ktorý by sa rozšíril o tretí psychologický rozmer. Povedzme tak, že humanitný študent ako člen študentského spolku by sa nachádzal v gréckom kvadrante, ako člen širšej spoločnosti v loserovskom kargo kvadrante.

Mnohé liečebné tradície by tak v Navažskom kraji utvárali a odpovedali na mnohé žité svety, a liečili by odlišné osobnosti, ktoré dané svety obývajú, a rozličné choroby, ktoré v nich vznikajú. Tradičná rituálna liečba by tak liečila v tele Navaha, Native American Church indiána, kresťanské *faith healing* človeka Písma, a biomedicína „človeka biologického“. ¹⁵⁶ Myslím, že aj väčšie pritakanie NAC v Navažskom kraji v súčasnej dobe

¹⁵⁴ Elizabeth L. Lewton, Victoria Bydone, „Identity and Healing in Three Navajo Religious Traditions: Sə'ah Naaghái Bik'eh Hózhó“, *Medical Anthropology Quarterly*, 14, 14 (2000), s. 476-497.

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Mimo dobro a zlo: Předehra k filosofii budoucnosti*, z nem. originálu *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886) prel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2003, §12, s. 19.

¹⁵⁶ Aj tu je však myslím dobré podotknúť, že ani dané „osobnosti“, ktoré som načrtnol ako ideálne typy, nie sú monolitné, a obidve tradície pracujú s určitou podvojnou „prebleskujúcou identitou“, ktorá má akoby všeobjímajúci rub a exkluzionistický líc. Tak v navažskej tradícii je to na jednej strane identita *dine'é* ako všetkých bytostí, obývajúcich Navažský kraj, a na strane druhej identita *dine'é* ako Navahov, ktorá sa stavia sa proti *ana'i*, či už ide o belochove alebo Utov v príbehu Horskej cesty, a v NAC je to na jednej strane univerzalistická identita božích detí, ktorá pod sebou výslovne symbolicky zahŕňa všetkých Američanov, na strane druhej výlučná indiánska identita, ktorá technologickým odcudzdením belochove pohŕda.

mohlo ísť ruku v ruke väčšiemu pritakaniu panindiánskej identite, na ktorú sa navažská identita napojila.

10.1 Metaforické mosty

Otvára sa tu ale otázka, ako by takéto mnohé svety mohli tvoriť aspoň takú jednotu skúsenosti, aby bola znesiteľná. Kľúčom tu môže byť fundamentálna črta nielen liečebných symbolov, ale symbolov vôbec, a to ich metaforičnosť. Metafora zo svojej povahy spája odlišné roviny, a ako kľúčový princíp rituálnej liečby ju vykladá americký psychiater a antropológ Laurence Kirmayer. Jej účinnosť vidí práve v jej mediátorskej povahe, keď dokáže premostiť archetypálnu telesnú a spoločenskú mýtickú rovinu a rozohrať tak telesný dej podľa scenára mýtu.¹⁵⁷

Ja by som tu rád spomenul sestru *Grace, navažskú katolícku mníšku, ktorá sa za svoj život liečila všetkými tradíciami navažského kraja.¹⁵⁸ Na biomedicínskom obraze jej tela sa našlo zväčšené srdce, krvná zrazenina, ktorá mala dedičný charakter. S touto diagnózou súladila diagnóza s kontúrami tradičnej liečby, hoci jej ju predložil Muž cesty NAC. Tá určila korene choroby sestry *Grace v dávnej udalosti, v smrti aligátora, ktorého jej predok prebodol oštepom cez srdce.¹⁵⁹ Momenty biomedicínskej diagnózy ako srdcová krvná zrazenina a dedičná povaha nemoci sú tak v dávnej vražde, ktorú spáchal predok zabodnutím do srdca, preložené do symbolického jazyka, a ktorý ich môže činiť existenciálne zrozumiteľnými a zapliesť ich do žitého osobného príbehu.

Metaforičnosť diagnózy sa tu tak intuitívne ponúka ako most medzi dvoma žitými svetmi, keď práve metaforický jazyk umožňuje vytvárať súlad medzi rozličnými skúsenosťami a konceptuálnymi systémami. Metafory by tak nemuseli prepájať len vertikálne spoločenskú rovinu mýtov a archetypálnu rovinu tela, ale aj horizontálne roviny rozličných žitých výkladov, a ich premostením z nich vytvoriť jednotný ucelený životný príbeh.

¹⁵⁷ Laurence Kirmayer, „Healing and the Invention of Metaphor“, *Culture, Medicine and Psychiatry* 17 (1993), s. 171–195.

¹⁵⁸ David H. Begay, Nancy C. Maryboy, „The Whole Universe is My Cathedral“, *Medical Anthropology Quarterly*, 14, 4 (2000), s. 498-520.

¹⁵⁹ *Ibid.*, s. 504-505.

11 Záver

Snád' sa mi aspoň trochu zrozumiteľne podarilo zachytiť povrch dvoch tradícií, ktoré som sa snažil postaviť do kontrastu a zároveň poukázať na ich spoločnú pôdu, a demonštrovať určité interpretačné taktiky, či už v podobe poukazu na zrkadliace kozmologické a spoločenské motívy, v snahe vystihnúť univerzálnejšie momenty rituálnej liečby, alebo v pokuse poskytnúť výkladový rámec pre prácu s pluralitou.

Na záver by som tak akurát rád poznamenal, že prednesenú pluralitu rozhodne nevnímam ako nejakú navažskú inakosť. Navažský kraj, kde pôsobia odlišné tradície, ktoré sa ako odlišné výslovne formulujú, by som len predniesol ako jasne badateľný prípad vnútornej plurality, ktorá ma ale myslím univerzálnejší charakter. Mohli by sa tak v takomto cvičnom odomknutí rozličných žitých svetoch a ich metaforických mostov odhaliť metódy, ako takúto pluralitu nazrieť aj v terénoch, ktoré nazierame ako monolitné, a takýmito taktikami dekonštrukcie rozbíjať tieto zdanlivé monolity na jednotlivé diferentné prúdy hodnôt a postojov, ktoré sú v nich ukryté, a to na sociálnej aj psychologickej úrovni.

A okrem podobne veľkého akademického projektu dekonštrukcie by som bol taktiež rád, keby sa po pohľade na iné kultúry vrhol spätný pohľad aj na tunajšiu liečebnú scenériu s intenciou, aby sa inšpirovala liečebnou pluralitou Navažského kraja. Pritakanie podobnej pluralite by totiž mohlo myslím začať tvoriť pôdu, kde by sa jednotlivé liečebné scenérie neponímali ako konkurenčné. V ideálnom nahliadnutí by to bola pôda, kde by sa rozumelo možnosti viacerých právd, ktoré by plynuli z priznane rozličných jazykových hier. Na strane jednej by biomedicína upúšťala od svojho nároku na liečebný monopol a pripustila, že vždy tu bude nutne priestor pre iné liečebné taktiky a že zakúsená liečba môže byť rovnako zásadná ako zdravý obraz tela na röntgene. Na strane druhej by alternatívne medicíny prestali na biomedicínskom diskurze parazitovať a predstierať, že sú vedecké, a priznali si, že operujú podľa odlišnej vnútornej logiky a že ich cieľom nemá byť odstrániť a nahradiť biomedicínske výklady, ale pôsobiť vedľa nich a dopĺňať ich tam, kde nedokážu byť existenciálne zrozumiteľné. A možno by sa v priestore medzi liečebnými tradíciami, v sfére akejsi medicínskej diplomacie, nachádzala aj jedna z ciest pre humanitného študenta či študentku, ktorou by mohli zísť zo svojej slonovinovej veže do osád, kde žije svoj život „bežný ľud“.

12 Zoznam použitej literatúry

Aberle, David F. *The Peyote Religion among the Navaho*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982 (1966). 454 s.

Begay, David H. and Nancy C. Maryboy. „The Whole Universe is My Cathedral“. *Medical Anthropology Quarterly* 14, 4 (2000): s. 498-520

Calabrese, Joseph D. *A Different Medicine: Postcolonial Healing in the Native American Church*. New York: Oxford University Press, 2013. 234 s.

Csordas, Thomas J. „Navaho Healing Project“. *Medical Anthropological Quarterly* 14, 4 (2000): s. 463-466

Csordas, Thomas J. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1997. 342 s.

Douglas, Mary. „Cultural Bias“. In *In the Active Voice*. London: Routledge, 1982: s. 189-226.

Douglas, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London – New York: Routledge, 1996 (1970). 183 s.

Dow, James. „Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis“. *American Anthropologist* 88 (1986): s. 56–69.

Eliade, Mircea, *Posvätné a profánní*. Z franc. originálu *Le Mythe de l'éternel retour* (1957) prel. Filip Karfík. Praha: OIKOYMENH, 2006. 148 s.

Fox, Margalit, „Chester Nez, 93, Dies; Navajo Words Washed From Mouth Helped Win War“, *New York Times* (2014).

van Gennep, Arnold. *Přechodové rituály*. Z franc. orig. *Les rites de passage* (1909) prel. Helena Buguivinová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. 201 s.

Griffen-Pierce, Trudy. *Earth is my Mother, Sky is my Father: Space, Time and Astronomy in Navajo Sanpainting*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. 236 s.

Grimes, Ronald L. *Beginnings in Ritual Studies*. Lanham: University Press of America, 1982. 292 s.

Hausman, Gerald. *The Gift of the Gila Monster: Navajo Ceremonial Tales*. New York: Simon & Schuster, 1993. 204 s.

Huxley, Aldous. *Doors of Perception, Heaven and Hell*. London – New York – Sydney: Thinking Ink Press, 2011 (1952). 100 s.

Chlup, Radek. *Proclus: An Introduction*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2012. 346 s.

Chlup, Radek. „Vtip a náboženství: Posvátno jako mysterium ludicrum et ridiculum“. *Religio: Revue pro religionistiku* 13, 2 (2005): s. 261–280.

Kirmayer, Laurence. „Healing and the Invention of Metaphor“. *Culture, Medicine and Psychiatry* 17 (1993): s. 161–195.

Laderman, Carol. „The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing“. *Social Science and Medicine* 24 (1987): s. 293–301.

Lamphere, Louise. „Symbolic Elements of Navajo Ritual“. *Southwestern Journal of Anthropology* 25 (1969): s. 279-305.

Lévi-Strauss, Claude. „Účinnost symbolů“. Z franc. origin. „L'efficacité symbolique“ (1949) prel. J. Vacek. In Claude Lévi-Strauss. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006: s. 165-181.

Lewton, Elizabeth L. and Victoria Bydone. „Identity and Healing in Three Navajo Religious Traditions: Sa'ah Naaghái Bik'eh Hózhó“. *Medical Anthropology Quarterly* 14, 4 (2000): s. 476-497.

Matthews, Washington. *Mountain Chant: A Navajo Ceremony*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1997 (1887). 89 s.

Matthews, Washington. *Night Chant: A Navaho Ceremony*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995 (1902). 392 s.

Menninger, Karl. „Comment“. *American Journal of Psychiatry* 128, 6 (1971): s. 699.

Milne, Derek and Howard Wilson. „Rethinking the Role of Diagnosis in Navajo Religious Healing“. *Medical Anthropology Quarterly* 14, 4 (2000): s. 545-560.

Nietzsche, Friedrich. *Genealogie morálky: Polemika*. Z nem. originálu *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* prel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2002 (1887). 148 s.

Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: Předehra k filosofii budoucnosti*. Z nem. originálu *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886) prel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2003. 200 s.

Otto, Rudolf. *Posvátno*. Z nem. originálu *Das Heilige Über das irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1922) prel. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998. 160 s.

Reichard, Gladys A. *Dezba: Woman of the Desert*. New York: J.J. Augustin, 1939. 161 s.

Reichard, Gladys A. *Navajo Medicine Man: Sandpaintings*. New York: Dover Publications, 1977 (1939). 142 s.

Reichard, Gladys A. *Navaho Religion*. Princeton – London: Princeton University Press, 1974 (1950). 856 s.

Samuel, Geoffrey. „Healing, Efficacy and the Spirits“. *Journal of Ritual Studies* 24 (2010): s. 7–20.

Schevill Link, Margaret, Joseph Schevill and Joseph L. Henderson. *Pollen Path: A Collection of Navajo Myths Retold*. Walnut, CA: Kiva Publishing, 1998 (1956). 205 s.

Turner, Victor. „Symbols in Ndembu Ritual“. In *The Forests of Symbols*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1967: s. 19–44.

Weber Max. „Protestantská etika a duch kapitalismu“. Z nem. originálu „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1904) prel. Miloš Havelka. In Max Weber. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 2009: s. 182-242.

Wheelwright, Mary C. *Navajo Creation Myth: The Story of Emergence*. Santa Fe: Museum of Navajo Ceremonial Art, 1947. 48 s.

Witherspoon, Gary. *Language and Art in the Navajo Universe*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977. 244 s.

Witherspoon, Gary. *Navajo Kinship and Marriage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975. 145 s.

Witherspoon Gary. „Sheep in Navajo Culture and Social Organization“. *American Anthropologist* 5 (1973): s. 1441-1447.

Wyman, Leland C. *Blessingway*. Tucson: University of Arizona Press, 1975 (1970). 660 s.

Young, Robert W. „A Note on Modern Ortography“. In Washington Matthews. *Night Chant: A Navaho Ceremony*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995: s. xiii-xv.

Young, Robert W. „Foreword“. In Washington Matthews. *Night Chant: A Navaho Ceremony*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995: s. xvi-xlvi.

Young, Robert W. „Orthographic Note“. In Washington Matthews. *Mountain Chant: A Navajo Ceremony*. Salt Lake City: University of Utah Press. 1997 (1887): s. xxv-xxvii.

Príloha. Slovník posvätných bytostí a rituálov

Kľúč: slovenský preklad, *navažské meno/á* (ak je/sú mi k dispozícii z antropologickej literatúry), *anglické meno/á*, *skratka primárneho zdroja navažského mena*.

Skratky zdrojov navažských mien

<i>BW</i>	Wyman, Leland C., <i>Blessingway</i>
<i>LaA</i>	Witherspoon, Gary, <i>Language and Art in the Navajo Universe</i>
<i>MC</i>	Washington Matthews, <i>Mountain Chant</i>
<i>NC</i>	Matthews, Washington. <i>Night Chant</i>
<i>NMM</i>	Reichard, Gladys A., <i>Navajo Medicine Man</i>

(Pre kompletnejšie informácie viď „Zoznam použitej literatúry“.)

Posvätné bytosti

Dieťa vody, *To'badzistsiinii*, **Born for the Water, Child of the Water**, *NC*

Dlhé telá, *Bichés-ninéz*, **Long Bodies**, *MC*

Hmyzí ľudia, **Insect People**

Jasnovidec, *Bitátsatini*, **Visionary**, *MC*

Kobylkoví ľudia, **Locust People**

Kojot, **Coyote**

Lastovičí ľudia, **Swallow People**

Liečební ľudia, **Medicine People**, *NMM*

Mesiac, *Tl'éxanoai*, **Moon, Night Bearer**, *NC*

Mrchožrút, **Scavenger**, *NMM*

Mušľová žena, **White Shell Woman**

Netvorobijec, *Naye'nezhanii*, **Monster Slayer, Giant Killer**, *NC*

Posvätné bytosti, *Diyin Dine'é*, **Holy People**, *LaA*

Posvätný chlapec, **Holy Boy**

Posvätný muž, **Holy Man**

Premenlivá žena, *Escha'natle'xi*, **Changing Woman**, *NC*

Prvé dievča, *Bik'eh Hózhó*, **First Girl, Happiness**, *LaA*

Prvý chlapec, *Sq'ah Naagháii*, **First Boy, Long Life**, *LaA*

Prvý muž, **First Man**

Prvá žena, **First Woman**

Pueblovia, **Kisáni, Pueblos**

Rozprávajúci boh, **Xastsheiyaltii, Talking God, NC**

Slnko, **Ch'óxanoaii, Chiinxanoai, Sun, Day Bearer, NC**

Sova, **Owl**

Tyrkysová žena, **Turquoise Woman**

Vietor, **Wind**

Vraní ľudia, **Crow People**

Vychovaný v horách, **Dsilyi' Neyáni, Reared Within the Mountains, MC**

Rituály

Cesta požehnaní, **Hózhójí, Blessing Way, BW**

Horská cesta, **Dzilyíje xat'al, Mountain Way, Mountain Chant, MC**

Hliadka bohov, **Yeibiiok'e toülxas, Vigil of Gods, NC**

(Mužská/ženská) Lovecká cesta, **(Male/Female) Shooting Way**

Nepriateľská cesta, **Enemy Way, War Ceremony**

Nočná cesta, **K'leije xat'al, Night Way, Night Chant**

Orlia cesta, **Eagle Way, Eagle Chant**

Perlová cesta, **Bead Way, Bead Chant**

Peyotové stretnutie, **Peyote Meeting**

Predstavenie Slnka, **Ch'óxanoaii alili, Sun Show, MC**