

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Symbolika zvířat v umění a náboženství

Guinejského zálivu

Eva Kalousová

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická
Katedra antropologických věd
Studijní program Antropologie
Studijní obor Sociální a kulturní antropologie

Bakalářská práce

Symbolika zvířat v umění a náboženství
Guinejského zálivu
Eva Kalousová

Vedoucí práce:

Mgr. Kateřina Mildnerová, Ph.D.

Katedra antropologických věd

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2012

.....

Poděkování

Ráda bych poděkovala Mgr. Kateřině Mildnerové, Ph.D. za ochotu, cenné rady a odborné vedení práce.

Obsah

1 ÚVOD	3
2 TEORETICKÉ ZAKOTVENÍ SYMBOLU.....	6
3 SOCIOKULTURNÍ KONTEXT	11
4 ROLE ZVÍŘAT V ÚSTNÍ TRADICI A NÁBOŽENSKÝCH PŘEDSTAVÁCH	17
4.1 Ústní tradice – mýty, bajky a přísloví	17
4.2 Náboženské představy, totemismus, magie, kult předků	22
5 VÝZNAMY JEDNOTLIVÝCH ZVÍŘAT	28
5.1 Domácí sféra	30
5.1.1 Pes	31
5.1.2 Drůbež	34
5.2 Divoká zvířata	35
5.2.1 Had	36
5.2.2 Leopard	41
5.3 Zvláštní zvířata	45
5.3.1 Luskoun	48
5.3.2 Chameleon	51
6 ZÁVĚR	54
7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	56

8 RESUMÉ	60
9 PŘÍLOHY	61

1 ÚVOD

Zvíře doprovází člověka na jeho cestě životem odedávna. Vždy zaujímalo své pevné místo v lidském myšlení a vždy pomáhalo utvářet názor na svět, ve kterém by se člověk bez zvířete jen těžko orientoval. Jejich vzájemný vztah se odráží v náboženství a mytologii, zaznamenávají ho pověsti, pohádky a pořekadla, ztvárňují jej umělci ve své tvorbě. Na základě této úzké vazby si lidé uvědomují své místo ve světě, dokáží lépe nalézt vlastní identitu tvora, který žije uvnitř přírodního systému, a který zároveň vnímá své lidství.

Na africkém kontinentu je dodnes zvířecí imaginace velmi živá a pestrá. Přítomnost zvířete a jeho spojitost s člověkem zaznamenává každý lidský čin i myšlenka. Pro svůj výzkum jsem zvolila oblast Guinejského zálivu, která je zajímavá svou rozmanitostí v kulturní i sociální skladbě, a která nabízí bohatou škálu představ a projevů týkajících se zvoleného tématu. Na základě metody sekundární analýzy dat jsem interpretovala uměleckou a náboženskou symboliku těch zvířat, která jsou nejčastěji v umění Guinejského zálivu ztvárňována a jsou nositeli nejvýznamnějších symbolů. Zaměřila jsem se na roli zvířat v mytologických a náboženských představách, v ústně tradované kultuře i materiálním umění. Poznatky jsem čerpala z odborné literatury, odborně-naučných knižních titulů (africké pohádky, mýty), sborníků a antropologických článků.¹ Provedla jsem komparaci významů zvířat napříč vybranými geografickými oblastmi s přihlédnutím k důležitosti, kterou jednotlivé druhy zvířat pro některá etnika mají, a také s ohledem na dostupnost materiálů, protože problematika symboliky zvířat je zmapována jen velmi spoře, potřebné informace týkající se zvířat jsou spíše doplňkovou součástí jiných výzkumů.

¹ Využila jsem elektronických zdrojů, nejvíce však databáze JSTOR, digitální archiv vědeckých časopisů. Dostupné z URL: <http://www.jstor.org>.

Práci jsem rozdělila na pět částí. Úvodní kapitoly jsem věnovala teoretickému vymezení symbolu a sociokulturnímu kontextu oblasti Guinejského zálivu, abych nastínila základní údaje potřebné k samotnému rozboru problematiky zvířat. Poté jsem pojednala o ústně předávané tradici – mýtech, bajkách, příslovích, které mají v tamějším prostředí důležité postavení, a které potvrzují zásadní významovost zvířete v životech Afričanů. Dále jsem se zabývala původním náboženstvím, totemickým myšlením, kultem předků a magií, v jejichž základech figuruje zvíře nebo mají silnou souvislost s imaginací vázanou na živočišný svět .

Samotné jádro práce je tvořeno třemi částmi. Na základě prostudovaných pramenů, jsem usoudila, že zvířata Afričané dělí podle sfér, ve kterých se vyskytují, na domácí a divoká. Ač se může jevit toto kategorizování jako velmi zjednodušené, a každé jednotlivé etnikum uplatňuje vlastní a leckdy složitější klasifikační systém, ve své práci jsem jej pro analytické potřeby využila. Pro prezentaci domácí sféry jsem se zaměřila na nejčastěji zastoupená zvířata, tedy psa a drůbež. Pes je nejčastěji znázorňovaným domácím tvorem, který s člověkem sdílí velmi blízký a rovnocenný vztah, což se odráží v jeho významovosti. Drůbež se zase využívá k rituálním účelům a jako oběť. Ve sféře divokých zvířat jsem pojednala o leopardovi, který je uctívaným protějškem člověka a jako vládce divočiny bývá spojován s panovnickou mocí, a dále o hadovi jako jednom z nejdůležitějších zvířecích symbolů západní Afriky. Had (nejčastěji krajta královská) bývá spojován s předky a považován za symbol nekonečna a věčné obnovy. Třetí oblast reprezentují ta zvířata, která nezapadají ani do kategorie domácích či divokých zvířat. Tato skupina „zvláštních zvířat“ je tvořena těmi tvory, kteří přesahují hranice, jsou ambivalentní, nezařaditelní, často anomální. Zde jsem zanalyzovala luskouna, podivného savce podobného rybě, sdílejícího určité kvality

s člověkem; a chameleóna, který bývá spojován s magickými rituály, časem, předky, smrtí, moudrostí a nejistotou.

2 TEORETICKÉ ZAKOTVENÍ SYMBOLU

Slovo symbol pochází z řeckého výrazu *symbolon*, které se nejčastěji překládá jako znak nebo znamení. Přeneseně jej můžeme chápat jako znak, ve kterém se setkává zjevné a nezjevné, a který má mnoho odkazů i pochopení (Malina 2009: 1294).

Americký filozof Charles Sanders Peirce (1839-1914) vytvořil tzv. relační definici znaku, podle níž *„je znak smyslově uchopitelnou entitou (vehikulem) zastupující entitu materiální nebo ideální povahy (objekt, vzhledem ke společné dispozici sdílené adresátem a mluvčím“*² (Budil 2004: 206). Znaky Peirce dělí na symboly, u kterých je vztah mezi objektem a vehikulem konvenční a symbolický, není založen na podobnosti; na ikony, které jsou utvářeny na základě napodobování, vehikulum je v určité míře podobné objektu (například v řeči jsou to zvukomalebná slova); a na indexy, kdy se vehikulum přímo vztahuje k objektu, indexem ohně je jeho kouř (Budil 2003: 207).

Zakladatel symbolické antropologie Clifford Geertz se domníval, že jakýkoli objekt, akt nebo událost nese myšlenky a významy, symbol je tedy nositelem informací, skrze které je možno chápat a interpretovat jak fyzický, tak sociální svět. Kultura je pro něj *„systémem předávaných představ vyjádřených symbolickými formami, jejichž prostřednictvím lidé komunikují, uchovávají a rozvíjejí své poznání o světě a o svém přístupu k němu“* (Malina 2009: 1294). Symboly tvoří pavučinu významů, přičemž žádný symbol nemá význam mimo kontext vztahů s ostatními významy. Je důležité druhým porozumět na základě smyslu, který sami přikládají svému jednání a chování (Budil 2003: 242).

² Vehikulum má materiální povahu (stůl) a objekt je cokoliv, o čem se lze slovně vyjádřit včetně nehmotných, abstraktních předmětů. Dispozice (význam) odráží schopnost mluvčího i adresáta přiřazovat vehikulum k objektu.

Jaká je tedy přirozenost a funkce symbolu? Symbol obsahuje a sděluje obraz myšlení toho, kdo jej sděluje. Je nástrojem k pochopení aktéra, vyjadřuje zkušenost jednotlivce, která je ale sdílena celou skupinou. Symbolem bývá označováno něco, co ve skutečnosti existuje, ale zároveň je tento jev jen těžce pochopitelný, nelze s ním snadno zacházet. Ve světě symbolů viditelné zastupuje neviditelné, materiální ztvárňuje nemateriální. Symbolem tedy může být materiální objekt (člověk, zvíře, rituál aj.), který je spojen s myšlenkami, představami, postoji a jednáním. Lidská mysl funguje na základě hledání spojitostí a odlišností, a takto také člověk klasifikuje okolní svět. Symbol pak vzniká na základě podobností, analogie. Skrze něj jsou vyjadřovány náboženské a mytologické představy, funguje jako základ a pojítko veškerého sociálního života lidí. Symbolika vede k lepšímu porozumění života kteréhokoli člověka, usnadňuje jeho orientaci ve světě, do kterého vnáší řád a porozumění. Je třeba zdůraznit, že symbol není ničím statickým, naopak je dynamický a významy v průběhu času přetváří. Může mít mnoho významů, které se vždy odvíjí od kontextu situace (Smith 1952).

Antropolog Victor Turner zabývající se strukturou a vlastnostmi symbolu taktéž zdůrazňuje jeho dynamickou a mnohovýznamovou složku. V knize *The Forests of Symbols* (1970) poukazuje na potřebu studovat symbol v souvislostech s ostatními jevy ve společnosti, protože jsou nezbytně zapojeny do všech sociálních procesů. Symbol jako základní složka každé kultury je důležitým faktorem ve společenských činnostech, bývá spojován s lidskými zájmy a cíli. Turner jej popisuje jako „sílu“, která lidi a skupiny podněcuje k aktivitě, přičemž některé symboly považuje za zásadní: *„Určité dominantní nebo ústřední symboly mají viditelnou vlastnost mnohovýznamovosti, která poskytuje přínosné*

*znázornění klíčových aspektů kultury a víry*³ (Turner 1970: 50). Každý dominantní symbol v sobě propojuje širokou škálu významů. Například bílá barva „symbolizuje rozmanitost představ a jevů projevujících se v rozsahu od biologických odkazů jako je sperma, k abstraktním myšlenkám jakými jsou rituální čistota, nevinnost, magie nebo soudržnost s duchy předků“⁴ (Turner 1970: 50).

Na africkém kontinentu zastává symbolika významnou roli. Afričané velmi často využívají analogie a metafory. Metafora se stala základním nástrojem vyjadřování. Mezi subjektem a výrokem je navázán tzv. metaforický vztah, ve kterém se tento subjekt pojí s výrokem a společně sdílejí určité kvality⁵ (viz. Příloha - Vennův diagram symbolické logiky). Lidé používají metafory, když chtějí vysvětlit charakteristiku nebo povahu nějakého subjektu. Tento subjekt často bývá zázračný či magický, za použití běžných slovních prostředků tedy nepopsatelný. Důležité je, že metafora může být použita jen za předpokladu, že okolí souhlasí s její příhodností. Dochází totiž k transakci, ve které okolí metaforu přijímá pouze tehdy, je-li logická a vhodná. Pokud je tomu naopak, může být odmítnuta, okolí ji zkrátka nepřijme. Metafora se tak stává organizačním principem k vyjádření kultury. Afričané si však s nepopsatelností některých jevů a myšlenek poradí i jinými způsoby. To co nedokáží vyjádřit slovy, vyjádří skrze vizuální či jinou výrazovou formu. Zde nabývá svého významu umění, ve kterém je často použita příhodná zvířecí metafora (Roberts 1994: 19-21).

³ Přeloženo autorkou z originálu: Certain dominant or focal symbols conspicuously possess this property of multivocality which allows for the economic representation of key aspects of culture and belief.

⁴ Přeloženo autorkou z originálu: stand for a multiplicity of ideas and phenomena, ranging from biological referents as "semen," to abstract ideas such as "ritual purity," "innocence" from witchcraft, and "solidarity with the ancestor spirits.

⁵ Jako příklad uvádím jednoduchý výrok: „Věra je slepice“. Všeobecně rozumíme tomu, že Věra není zvíře, ale lidská bytost a také tomu, že slepice není člověk, ale zvíře. Tyto oddělené entity však výrok spojuje. Některé kvality totiž Věra sdílí se slepicí. Může to být malý mozek, upovídanost, pomlouvačnost, či jiné vlastnosti, které slepicím připisujeme. Je nutné, aby posluchač i mluvčí věděl něco o Věře a slepicích, jedině tak může mít výrok smysl a posluchač porozumí sdílenému kontextu.

Jak již bylo řečeno, Afričané mají smysl pro kreativitu v používání symbolů, myslí a mluví v obrazech, dokáží si ze slovy hrát. Mají schopnost sdělovat abstraktní myšlenky barvitě a reálně skrze konkrétní fakta. V případě, že je třeba sdělovanou realitu zjemnit, dokáží to právě díky symbolům a metafoře. Skrze pořekadlo se mohou vyjádřit taktním a příjemným způsobem a velmi často tak také činí. Například Akanové mají k dispozici více než pět tisíc pořekadel, protože podle ghanské tradice se moudrý muž vyjadřuje jen v příslovích. Symbolické myšlení prostupuje veškeré africké rituály a každé jednání za sebou skrývá určitý význam. Jsou jím doprovázeny svatební i pohřební zvyklosti, přechodové a iniciační obřady, rituální zákazy a tabu, veškeré náboženské projevy i mytologie (Klíma, Kubica, Wokoun 1983, Smith 1952).

Zvířata v Africe mají důležitou roli, protože je zde neustále zdůrazňován vztah mezi bytím, člověkem a zvířetem. Představivost, ve které vystupují zvířata, se objevuje v mnoha různých kontextech vůdcovství, léčení, věštění, přechodových rituálech a jiných obřadech. *„Zvířecí podtext je vetkán do vzorů látek, vyryt na keramických nádobách, vytetován na lidských tělech, zapletený ve vlasech a namalován na stěnách domů“*⁶ (Roberts 1994: 16). James Fernandéz (1974) připomíná, že zvířata jsou podstatnou metaforou, skrze kterou člověk může definovat vlastní lidskost. Charakteristiky zvířat utváří vnější hranice lidskosti, tedy toho, co je nelidské - nekulturní, i toho co je nadlidské - nadpřirozené. Distinkce mezi sférou člověka a zvířete je symbolickým vyjádřením dichotomie mezi divokým a civilizovaným, přírodou a kulturou (Ben-Amos, 1976: 243).

Zoomorfní symbolika umění se vyskytuje na celém africkém kontinentě, ovšem v oblasti Guinejského je zastoupena nejvíce. Motivy

⁶ Přeloženo autorkou z originálu: Animal allusions are woven into the patterns of women's fabrics, incised on pots, scarified on bodies, braided into hair, and painted on houses.

zvířat se zde vyskytují jak ve sféře lidového, tak dvorského umění, přičemž jednotlivá zvířata reprezentují určité charakteristiky. Například špatné vlastnosti bývají asociovány s odpudivým vzhledem zvířete jako je hyena. Chameleón je symbolem smrti, ale také moudrosti a neohroženosti. Velmi časté je také ztvárňování epizod ze života zvířat, které mají hlubší podtext: například jedno známé akanské závaží znázorňuje krokodýla polykajícího tučnou rybu a sděluje nám, že tučná ryba je dobrým soustem pro krokodýla stejně jako zkušenost pro lakomce, že blaho a spokojenost lidí má jistý přínos i pro jejich pány. Sousoší ptáků v hnízdě zase symbolicky odkazuje na společné problémy lidí. Častý akanský motiv dvou zkřížených krokodýlů se společným žaludkem symbolizuje výsměch sobcům, protože nakonec vše končí ve společném žaludku, ať je sousto pohlceno kýmkoli, nebo také jednotu a soudržnost rodiny (Klíma, Kubica, Wokoun 1983, Smith 1952).

3 SOCIOKULTURNÍ KONTEXT

Oblast Guinejského zálivu je charakteristická svou rozmanitostí. Každé etnikum má za sebou jinou historii, žije odlišným způsobem života v jiných ekologických podmínkách, disponuje vlastními kulturními a náboženskými zvyklostmi, má různou sociální skladbu a různorodé umělecké projevy. Je tedy nad rámec možností této práce zahrnout veškeré aspekty života každé skupiny zdejšího obyvatelstva. Určitou hranici, která zasahuje jak materiální tak nemateriální kulturu, a která je pro symboliku zvířat podstatná, tvoří rozdílnost mezi dvorskou a lidovou kulturou. Dvorskou kulturu můžeme zaznamenat jen u těch etnik, která v minulosti vytvořila městský stát nebo království. Vázala se na panovnický dvůr, vznikající umělecké předměty byly zhotovovány na zakázku vladařů. Dvorské prostředí tak dalo vzniknout specifické umělecké tvorbě, tvůrci se těšili obdivu společnosti a podpory vladaře. Odlišnost v lidovém umění lze zachytit na podobě, materiálech a celkovém vzezření užitkových i uměleckých předmětů⁷. Dále se rozdíly mezi dvorskou a lidovou kulturou odráží ve způsobech nazírání a chápání světa, tedy i jednotlivých zvířat, jejichž významovost je samozřejmě sociokulturním kontextem ovlivněna (Kandert 1984).

V celém pásu od Guinee-Bissau až po hranici Ghany a Toga se setkáváme s pralesními zemědělci. Tyto skupiny provozují žďárové zemědělství, přičemž muži a ženy mají oddělené pracovní role. Chovají zde ovce, kozy, slepice a některá etnika také hovězí dobytek, který je považován za symbol bohatství, slouží jako obětina, platidlo, poplatek za nevěstu nebo jako soudní rekompenzace. Pro pobřežní národy se stal velmi důležitým způsobem obživy rybolov, proto se také v uměleckých a

⁷ V umění vázajícím se na panovnický dvůr se například při výrobě bronzových nebo zlatých předmětů používala tzv. metoda ztraceného vosku. Umělec nejprve dílo vymodeloval z vosku, poté na něj nanesl hlinu. Při zahřátí vosk odtekl a zůstala keramická forma, do které bylo možno vlít roztavený kov. Po zatuhnutí se keramická krusta rozbila a odlitek byl hotov (Laude 1973: 81).

náboženských představách těchto obyvatel hojně vyskytují vodní živočichové. S výjimkou tehdejšího Zlatonosného pobřeží, Otročího pobřeží a Pobřeží slonoviny neexistovaly v této části Guinejského pásu centralizované státy s příslušnými vládci. Nejvyšší politickou jednotkou byla vesnice nebo město s přilehlými osadami, ve kterých měl nejdůležitější moc stařešina nebo náčelník. Mezi skupinami docházelo z různých důvodů k neustálým bojům, ohrožení přicházelo také ze strany nově příchozích etnik, jež se v oblasti usazovala. I za těchto nepříznivých podmínek se u všech skupin objevuje existence tzv. tajných společností, které zastávaly nejrůznější funkce a napomáhaly k udržení společenského řádu. Důležitou roli v životě guinejských populací zastávalo náboženství nejčastěji spojené s uctíváním kultu předků a menších božstev, provozování magie, věštění a léčitelství. V souvislosti s těmito praktikami zde vznikají umělecké „kultovní“ předměty, které mají povětšinou náboženský charakter: jsou to především masky, různé řezby a rytiny, dřevěné schránky určené k obětním účelům, fetišové figury aj. O tajných společnostech, mytologii a náboženských zvyklostech bude pojednáno v následujících kapitolách (Kandert 1984).

V oblasti dnešní jižní Ghany, existoval od 14. století stát Bono a pobřežní stát Denkyera. Ty byly v průběhu 16. století obsazeny akanskými skupinami⁸ a daly tak vzniknout federaci akanských států pod vedením Ašantů, která se udržela až do začátku 20. století. Za symbol jejich jednoty, síly, moci vládců, a také za záruku blahobytu byl považován tzv. zlatý stolec. Ten se stejně jako ostatní stolce dědil z generace na generaci a uchovával se jako výraz panovníkovi moci. Sedat na něj mohl pouze první majitel, poté se stal předmětem uctívání a

⁸ Skupina jazykově příbuzných etnik žijících na území Ghany, Toga a Pobřeží Slonoviny. Majoritu tvoří Ašanti z Ghany, dále k Akanům patří Baulové, Fantové, Akim, Akwapim, a další skupiny.

majetkem duší zemřelých panovníků a předků.⁹ Ašantové byli velmi zdatní obchodníci, obchody uzavírali jak s Evropany, tak i s jinými západoafrickými národy. Obchodovalo se s otroky, hedvábím, koženými výrobky, slonovinou, dobyt看em, zlatým prachem, ořechy kola nebo z Evropy získaným zbožím jakým byla hlavně sůl, rum a železné nástroje. Nejčastěji vyskytujícími se artefakty byly například mosazné schránky *kuduo* určené na obětiny, mosazné závaží odlité ve tvaru lidských i zvířecích figur, dřevěné užitkové předměty nebo masky. Na všech výrobcích se běžně objevovaly zvířecí motivy (leopard, ptáci, výjevy z lovu), které často dozdobily i ašantskou architekturu – svatyně a obytné domy (Kandert 1984: 45-47).

Ve východní části Guinejského zálivu se v průběhu staletí vytvořilo několik velmi významných městských států. Charakterizovala je moc, kterou disponovaly, propracovaný hierarchický systémem a velký rozkvět obchodu, umění i řemesel. Dvorská kultura je vepsána v nespočtu dochovaných děl, která byla věnována panovníkovi jeho rodině a poddaným, a na jehož zakázku byla vyrobena. Městské státy bohatly na základě obchodu s otroky a zlatem, o které projevovali zájem jak Portugalci, tak i jiné evropské mocnosti. Z těchto důvodů také sílila moc panovníků a byla umožněna větší okázalost dvorské kultury.

Království Benin se rozkládalo na území dnešní Nigérie a zahrnovalo etnika Biniů, Džekriů, Ibů, Ibalů, Edů aj. Ústní tradice dokládá prvního panovníka - mytologického *Ogisu*. Jako centralizovaný stát se Benin ustanovil ve 13. nebo 14. století, rozprostíral se poblíž dalšího mocného městského státu Oyo. Oyo i Benin měl určitou návaznost na starší jorubské království Ife (viz. níže). Beninskou říši ovládal král – *oba*,

⁹ V roce 1903 britský guvernér neznalý nejmenších souvislostí požádal Ašanty o Zlatý stolec, na který si chtěl jako představitel nejvyšší politické moci sednout. Tento jeho drzý čin byl Ašanty chápán jako urážka a vyprovokoval opětné sjednocení akanských skupin a následné protibritské povstání.

kterého obklopovala jeho mnohočetná rodina, dvorana a úředníci. Věřilo se, že každý *oba* má božský původ, což mu dodávalo svrchovanou autoritu moci a potažmo zajišťovalo i prosperitu království. S rozšířením moci souvisel také rozkvět řemesel a umění. Vrchol beninského dvorního umění je datován do období od poloviny 16. století do konce 17. století . Tato epocha podnítila vznik nejkvalitnějších uměleckých děl určených královskému dvoru. Vytvářely se artefakty z terakoty, slonoviny, dřeva, kůže a mosaze. Výroba uměleckých předmětů spadala pod kontrolu krále, který výrobce na oplátku odměňoval dary, otroky a penězi. *Oba* si zřídil monopol jak na slonovinu¹⁰, tak na výrobky odlévané z mosazi (meče, hole, zvonky, desky – dvorský život a historie státu, figurky vládců a královen). Výtvořby umělců byly vystavovány na jednotlivých dvorech královského paláce, přičemž každý dvůr sloužil k uctívání jednoho zesnulého panovníka. Beninští umělci většinou ztvárňovali výjevy panovníkova života a zároveň zvýrazňovali jeho nadlidské stránky. Na mosazných deskách býval *Oba* zpodobňován držíc v každé ruce za ocas leoparda (symbol moci a zvíře, které mohl obětovat jen on) a nohy nahradil tvar sumce¹¹, který souvisí s důležitostí Portugalců v beninském růstu k moci. Zahraniční obchod totiž zajišťoval zásadní zdroj příjmu. První kontakt Portugalců s Beninem se uskutečnil roku 1485. Brzy byly navázány dobré vztahy a Portugalci výměnou za otroky dodávali *Obové* armádě vojáky a zbraně. Umělci je běžně znázorňovali ve svých dílech, protože byli považováni za symbol úspěchu a moci. Řezby ze slonoviny byly nakupovány především Portugalci a ukazují, jak se evropské motivy prolínají s beninskými. Zpodobení a charakter výrobků odkazoval

¹⁰ Když lovci ulovili slona, jeden kel mu musel být darován a druhý nabídnut k odkoupení.

¹¹ Sumec (angl. mudfish) je symbolicky významné zvíře, které bývá spojováno s Evropany, blahobytem, prosperitou a úspěchem. Jak sumec, tak Evropané (kteří do regionu připluli po moři) se zase váží k bohu všech vod a nositeli bohatství *Olokunovi*, kterému je sumec běžně obětován (Ben-Amos 1976: 245).

k sociálnímu statusu těch, kteří předměty používají (Ben-Amos 1976, Layton 1991, Kandert 1984).

Již od ranného středověku existovaly na území Jorubů v Nigérii mocné městské státy Ife, Oyo, Egba a Idžebu. Tyto útvary měly vždy jedno hlavní centrum soustředěné v daném městě, které sloužilo nejen jako zázemí politické, ale i kulturní a náboženské. Sídliil zde panovník – *oni* (etym. majitel, vlastník) se svou dvoranou. Za nejstarší jorubské město bývá považováno Ife, ačkoli se vědci neshodují na přesném datu jeho založení. Ife se rozkládalo v oblasti jihozápadní Nigérie a sehrálo podstatnou roli v dějinách Jorubů, ale i u okolních skupin. Mezi nejvýznamnější umělecké projevy lze řadit díla z terakoty a bronzu jako jsou hlavy a bysty vládců a členů dvora datovaných do 12. století, a dále tvorbu z kamene a dřeva - žulové monolity, plastiky lidských nebo zvířecích postav, stoličky a kultovní předměty. Stejně důležitému postavení se těšilo i město Oyo, ležící v oblasti jihozápadní Nigérie. Počátky starého Oya spadají do 13. až 14. století, vrcholu dosáhlo tato říše ve století 18. Oyo stejně jako Ife určovalo kulturní směr a ovlivňovalo názory ostatních jorubských středisek. Vývoj měst však ovlivnily vnitřní etnické konflikty 19. století, které byly velkou měrou vyvolány působením evropských mocností v regionu, protože podněcovaly jednotlivé skupiny proti sobě. Některá města zanikla (Staré Oyo), jiná naopak vznikala jako obraná centra nebo utečenecké tábory (Kandert 1984: 70-71).

Důležitým rysem jorubské kultury byl velmi propracovaný náboženský systém *oriša*, který proslul svým početným panteonem uctívaných bohů (přibližně 400 až 600 božstev). Za nejvyššího boha byl považován vševědoucí a všudypřítomný bůh nebe *Olorun*. Ten započal stvoření, ale dokončila ho nižší božstva tzv. *orišové*, kterým je vzdáván kult. Za stvořitele lidí a zakladatele města Ife je považován první z *orišů* *Obatala*. Mezi *Oduou* (praotec Jorubů) a *Obatalou* došlo dle báje k boji, a

proto se orišové dělí na dvě skupiny, podle toho ke kterému z nich se bozi přiklonili (Laude 1973: 119).

S doklady existence dvorské kultury se setkáváme také na území dnešního jižního Beninu u Fonů. Fonové založili Království Abomey (nebo také Dahomey), které se projevovalo vysoce centralizovanou společností. Panovník se vyznačoval božskou podstatou a většina uměleckých předmětů velebila jeho posvátný i pozemský aspekt - hlavně jeho roli při význačných historických událostech. Za symboly královské moci a autority byly považovány tzv. rekády - obřadní meče a sekery, nebo sandály. Vznikala díla vázána na architekturu panovníkova paláce jakými byly polychromované basreliéfy. Snažily se vylíčit důležité události z panovníkova života a oslavit jeho hrdinské činy. Zdobily je jak antropomorfní tak zoomorfní motivy, zvířecí tematika se objevovala běžně: například král *Behanzen* ve ztělesnění žraloka symbolizuje výrok „*jsem žralok, který boří hráz*“ a varuje takto francouzské dobyvatele. Nebo opice s kukuřičným klasem znázorňuje rozhodnutí krále *Adanzana* nezaplatit Jorubům přehnaně vysokou daň. Tato symbolická sdělení vyjadřující zároveň panovníkovo tzv. silné jméno charakterizují národní a politické hodnoty, jež jsou vyjadřovány skrze panovníka (Laude 1973, Kandert 1984).

Říši Abomey lze považovat za sakrální království. V něm je zdůrazněn posvátný charakter vládce, který byl uctíván stejně jako bůh, za jehož vtělení se považoval. Ještě než byl král do své funkce korunován, musel projít četnými obřady, které byly vázány na konkrétní místa a měly souvislost s královými předky. Po vykonání všech potřebných ritů mohl zaujmout pozici nejvyššího obřadníka, kterou často vykonával (Kandert 1984: 74).

4 ROLE ZVÍŘAT V ÚSTNÍ TRADICI A NÁBOŽENSKÝCH PŘEDSTAVÁCH

4.1 Ústní tradice – mýty, bajky a přísloví

Důležitost zvířete v životě Afričanů se odráží v ústně předávané tradici. Pohádky, bajky, mýty, hádanky a pořekadla mají v tamějším prostředí silné postavení, jsou hojně užívána a prostupují i současnou myšlení a tvorbu. Staly se důležitým pramenem informujícím o africké historii, protože tento kontinent dlouho neměl písemné dokumenty, které by fixovaly minulost. V těchto literárních útvarech je zachycena podstata myšlení a pohledu na svět, která se přenáší z generace na generaci. Vyprávění související s životním rytmem převážně vesnického prostředí, doprovázela člověka odedávna. Existuje zde nespočet pořekadel, ukolébavek, pohřebních, svatebních, loveckých a rituálních zpěvů, satirických písní, lyrických obrazů přírodních krás a zvěře. Jsou základem sebevyjádření skupiny, sdělují představy člověka o vlastním vzniku, vývoji, smyslu života, o vztahu k přírodě, i ke světu jako celku. Mimořádná pestrost a obrazotvornost Afričanů vychází ze života a z autentických zkušeností. Uchování ústní lidové tvořivosti se váže na přetrvávající zvyky a tradiční hodnoty, jakými jsou zachování tabu, uctívání totemů nebo kultu předků. Silné působení totemismu spojuje mýty se zvířecími bajkami (Klíma, Kubica, Wokoun 1983).

V africké ústně tradované kultuře zastávají významnou pozici také mýty. Mýtus se stal jakousi podporou a osvětlením náboženství, někdy bývá chápán jako jeho předstupeň. Je založen na komunikaci s nadpřirozenou sférou, zároveň však zahrnuje a osvětluje skutečnosti pozemské. Vztahuje se k dané populaci a dává základ jejich kulturní identitě (podobnou funkci mají i některé bajky). Mýtus upevňuje jednotu rodu, mravnost a kázeň jeho členů, utvrzuje dodržované sociální normy. Předkládá svérázný obraz minulosti vyrůstajících z dávných fantazijních

představ. Každé etnikum má své vlastní mýty, ale díky vzájemnému ovlivňování v průběhu historie, se mohou vyskytovat totožné představy u více skupin. Mytologické náměty jsou také podmíněny přírodními podmínkami nebo stupněm centralizace politické moci. Tam, kde vznikaly vyspělé městské státy a vládci ovládali rozsáhlejší území, byly mýty více zobecňovány a nevázaly se na konkrétní místo. Mocensky ovládaná teritoria poskytovala lepší možnosti k výkladu o autoritách, velmi často docházelo k mytizaci panovníků a jejich rodů. Mýtus se zde stával jakýmsi dodatkem kultu panovníkovy osobnosti a postavy v něm vystupující měly častěji antropomorfní podobu (Klíma, Kubica, Wokoun 1983: 165). Oproti tomu mytologie menších populací odráží užší soužití člověka se zvířetem. Podstatou mýtů se u nich stává hledání odpovědí na základní filozofické otázky týkající se světa a života skrze kontakt s živočišnou říší. V mýtech se tak objevuje představa zoomorfního božstva, bližšího člověku minulosti než člověku žijícímu v současném světě. Mýtus potvrzuje rozdílnost mezi zvířetem a člověkem, zároveň ale zachycuje jejich spojitost. Schopnost metamorfózy člověka v živočicha se v mýtech vyskytuje velmi často. Božstva – dávní předkové, jež kdysi žili zde na Zemi, běžně vystupují ve zvířecí či jiné podobě. Například ve fonské báji na sebe božstvo nebes *Hevioso* bere podobu berana; švagr *Heviosa Jo*, který byl vypuzen pro nekázeň z nebe na zem, se proměnil v pavouka a vlastního syna změnil v motýla. Dalším příkladem může být jorubská bohyně duhy *Ozumare*, která je zobrazena jako had, který se plazí z podzemí, aby se napojil na nebeskou vodu; ašantské zoomorfní božstvo *Onini* zase vystupuje jako krajta (Klíma 2004, Klíma, Kubica, Wokoun 1983).

Stvořitelské mýty se dotýkají otázky po prvním hybateli a jakým způsobem došlo ke stvoření světa. Lidé stvořitele zpravidla umějí pojmenovat, ale nebývá popisován konkrétně, je člověku příliš vzdálen. Západoafrické mýty o stvoření světa zdůrazňují blízkost a spjatost lidí a

živočichů. Při stvoření světa se zpravidla člověk objevuje až po zvířeti: Ašantský bůh *Ňame*, jehož symbolem a podobou je pavouk, stvořil svět a usadil se v jeho středu - asociace s pavučinou (Klíma 2004: 32). Na území jižního a středního Beninu (dříve stát Dahomey) Fonové uctívají nebeské božstvo *Vodun Dan* a s ním spojeného hada *Aido-Whedo*, který se taktéž podílel na stvoření světa. V mýtech vystupuje jako věrný sluha Stvořitele. Ten se během svého díla nechával převážet z místa na místo v hadovo ústech. Když bylo stvoření dokončeno, byl svět natolik těžký, že Stvořitel požádal *Aido-Wheda* o výpomoc. Had se stočil do kruhu a svým tělem podepřel svět, aby se nepropadl do moře. Pod zemí mu však bylo velké horko, a tak mu Stvořitel věnoval moře, kde mohl žít. Fonové věří, že se *Aido-Whedo* v podobě duhy vrací zpět na nebe, aby navštívil své rodiče (Mildnerová 2012).

Zvířata také vystupují v mýtech, které jsou spojeny se živly: například v bájích o původu a ovládnutí ohně často zvířata oheň zajišťují. Dále figurují v představách osvětlujících původ smrti: U Ibů ve východní Nigerii se traduje, že lidem a zvířatům bůh dovolil, aby si zvolili smrtelnost nebo nesmrtelnost. Většina volila žítí navěky, jen krokodýl byl proti. Pes jako posel zvířat byl vyslán k bohu, aby mu vyřídil rozhodnutí většiny. Cestou se však zdržel chroupáním kostí, toho využil krokodýl, poslal žábu a ta bohu řekla, že má stvořit smrt. Nažraný pes přišel příliš pozdě, než aby mohl cokoliv změnit (Klíma 2004: 34).

Bajka je útvar, který se v lecčems podobá mýtu, navazuje na něj (hlavně tam, kde se objevují magické prvky), proto je velmi těžké určit mezi nimi přesnou hranici. Přesto lze říci, že zatímco se mýtus přiklání k posvátnosti, bajka inklinuje k tomu, co je světské. Není tak vážná, většinou končí zábavnou, satirickou pointou. Má naučnou nebo vysvětlující funkci, sděluje jak se chovat, varuje před špatnými vlastnostmi, pýchou a chamtivostí. Její hodnota je etická: upevňuje daný systém norem a osvětluje základní hodnoty mezilidských vztahů. To vše

formou zosobňování převážně zvířat, ale i rostlin a neživých předmětů. Oproti bajkám evropským, ty africké charakterizuje jejich realističtější pojetí světa, neidealizují ho. Odráží ne vždy lehkou realitu žití, například zdůrazňují potřebu nasycenosti. Více oceňují vychytralost, která je v evropském kontextu chápána spíše záporně. Hrdiny bajek se nestávají silná či průbojná zvířata (oproti totemům), ale spíše živočichové pomalejší, fyzicky nevybavení, slabí, charakterově nepozitivní (ghanští mravenci, sierraleonští pavouci, jorubští hlemýždi a želváci). Oproti tomu ale nesou výhodu vychytralosti a lstivosti, lstí dokážou vyvrát i nad zvířata silnější, mazanost a průbojnost je stejně jako v životě důležitá pro přežití. V bajkách podobně jako v mýtu dochází k míšení reálného a nadpřirozeného světa, a také se u nich vyskytuje motiv převtělení a změny. Přejít mezi člověkem a zvířetem je plynulý: zvíře bývá zpravidla silně antropomorfizováno, čímž se projevuje přesvědčení o jednotě člověka a přírody a nepřetržité pouto mezi živým člověkem a neživým předkem. Typickými protagonisty západoafrických bajek bývá pavouk – vychytralý lenoch a chrapoun; a také želvák, který na úkor druhých svým intrikařením získává výhody jen sám pro sebe (Klíma, Kubica, Wokoun 1983: 173-5). Bajka sděluje hodně o rodinném životě, nemívá vždy šťastný konec, nezvítězí jen pravda, čestnost a poctivost, což ji zasazuje do prostředí pozemského světa a běžného života. Jako příklad zde uvádím ukázkou Igboské báje Na lovu:

Hyena, želvák a antilopa byli velcí přátelé. Želvák se dokonce rozhodl, že antilopa dostane jeho dceru za manželku, syn antilopy šel dělat hyeně sluhu a želvákova žena dostala jako pomocnici v domácnosti dceru hyeny. Jednou se všichni tři přátelé vydali na lov. Vystopovali jehně a zabili je. Jejich další obětí se stala sova. Když potom odpočívali ve stínu stromu, přeběhla kolem nich velká zebra. Všichni tři lovci ji začali pronásledovat. Zanedlouho vysílenou zebra také zabili.

„Tak, přátelé, už se začíná stmívat. Pojdme se rozdělit o kořist. Potom se vydáme zpátky. Jak tu kořist rozdělíme? Má někdo nějaký návrh?“ zeptala se hyena.

Odpověděla mu antilopa: „Ty si vezmeš sovu, želvák jehně a zebra dostanu já. Co říkáš želváku?“

„Nesmysl, nesmysl,“ rozeřvala se rozzlobená hyena. „Jak se můžeš opovážit antilopo?“ Hyena rýpla antilopu prudce do tváře. Antilopa raději utekla, aby ji nepotkalo něco horšího.

„Tak a teď, když ta hloupá antilopa utekla, jak se my dva rozdělíme o kořist želváku? To jsem zvědav, co řekneš.“

„To je to nejjednodušší na světě,“ odvětil mazaný želvák.

„Tak mi to pověz!“ nedočkavě vyhrkla hyena.

„Tak dobrá,“ řekl želvák a odkašlal si. „Ty dostaneš sovu k snídani, jehně k obědu a zebra k večeři.“

„Jsi moudrý, želváku. Kdopak tě naučil takové moudrosti?“

Oba přátelé se vydali na zpáteční cestu. Když došli domů, želvák zašel k antilopě, která si dosud léčila zranění způsobené hyenou. Rozhodli se s ní přerušit veškeré styky (Klíma 2004: 85-86).

Zoomorfní postavy se objevují i v pohádkách, které lze jen těžko odlišit od bajky. Bajka bývá zpravidla kratší a její vyprávění končí ponaučením. Africké pohádky spíše spadají do sféry lidového prostředí, jsou blíže chudším lidem. Nezobrazují dvorskou kulturu, panovníky, ani paláce (Klíma, Kubica, Wokoun 1983: 175-6).

Příslloví zhušťuje do krátkého výroku lidovou moudrost, bývá často vtipné. Má poučnou a výchovnou funkci, objasňuje přírodní jevy a pojmy, zachycuje obrazy vesnického života, nabádá ke konkrétnímu chování, upozorňuje na pravidla solidarity a principy soužití, které jsou v kolektivu nepostradatelné. To vše uskutečňuje skrze zobecnění a symboly, nesděljuje věci přímo, ale oklikou, oplývá četnými dvojsmysly a skrytými významy. Nesou v sobě subjektivní prvek srozumitelný jen příslušníkům dané skupiny (Klíma, Kubica, Wokoun 1983: 168-9). Tak jako v jiném

slovesném útvaru bývá i v přísloví využíváno zvířecí metafory, kterou ovlivňuje kultura a kontext. Jako příklad uvádím jedno z mnoha jorubských pořekadel: „*Kůň vstal a ani si neumyl obličej, kůň vstal a ani si neumyl nohy, první z předešlých dnů se skrývá na jeho nohou*“ (Olátéjú 2005: 381). Toto populární rčení odkazuje k nečistotě koně, potvrzuje význam nehygienického, které bývá připisováno člověku. Stejně tak může být člověk metaforicky uveden jako pes (oddaný a nekritický společník), ovce (jemný, ovladatelný nebo hloupý), opice (dvojče nebo ten, který mívá smůlu) aj. (Olátéjú 2005: 381).

Oslavné básně a písně *oríki* jsou nejoblíbenějším ústně tradovaným jorubským žánrem. Tyto popisné fráze a věty poskytují bohatý zdroj zvířecích metafor. Vzdávají poctu zvířatům a oslavují jejich charakteristické rysy, jako je vzhled, způsob žití, pohyb, aj. Vyskytují se v nich výroky přisuzující člověku rysy některých oblíbených zvířat nebo naopak jsou zvířatům připisovány charakteristiky lidské. Podstatou *oríki* je nalézt paralelu mezi zvířaty a lidmi, což je podmínka pro porozumění přírodě a člověku skrze zvíře. Jorubové věří, že každý živý tvor má své vlastní *oríki*, které je základem jeho života. Rozeznávají dva druhy *oríki*: osobní a rodové - klanové (Olátéjú 2005).

Oríki taktéž popisují vztah lovců a zvířat. A protože Joruby živí lov, existuje nespočet loveckých písní a pořekadel, které by měli zajistit úspěch lovu nebo jen reflektují situace na lovu: „*Zajíc je mizera buše, zajíc je mizera buše, kdykoli spatří lovce, okamžitě vezme do zaječích, zajíc je mizera buše!*“ (Olusala 2005: 164).

4.2 Náboženské představy, totemismus, magie, kult předků

Totemismus jako víra v prapůvodní pokrevní příbuzenství mezi člověkem a zvířetem (popřípadě rostlinou, přírodním jevem aj.) souvisí s animistickou představou o světě založenou na víře v oduševnělost všech životných i neživotných jevů a odráží se v bájích o stvoření světa a

původu lidí¹². Podle této teorie, je etnická skupina (klan) bytostně spojena s totemem, jenž měl nejčastěji zvířecí podobu. Totemistické chápání světa idealizuje a uctívá vybraná zvířata, která jsou skupinou chráněna. Platí obecně zákaz tyto posvátná zvířata zabít či je konzumovat. Skupina je na oplátku vzata pod ochranu zvířete (Klíma, Kubica, Wokoun 1983). Díky klientelistickému vztahu, které si zvíře a člověk poskytuje, se v mýtech vyvinula představa zoomorfního božstva, jehož kult bývá místně vymezen. Dodržovaná posvátná tabu jsou odvozena z mytického příběhu, slouží potřebám dané skupiny, utvrzují etiku chování a zdůrazňují kulturní svébytnosti (Klíma 2004: 31).

Francouzský strukturalista Claude Lévi-Strauss rozpracoval totemismus v určité návaznosti na učení Émila Durkheima a Marcela Mause, přičemž odmítá kvalitativní rozdíly ve vnímání reality mezi archaickým („primitivním“) a moderním člověkem, tak jak je stanovuje evolucionistická teorie 2. poloviny 19. století. Evolucionisté¹³ chápali totemismus jako nejranější formu náboženství. Toto dogma bylo v následujících obdobích přijato a totemismus byl vykládán jako univerzální stadium náboženského vývoje lidstva. Roku 1911 americký antropolog Alexander Goldenweiser, a později Robert H. Lowie (1920) a Georg Peter Murdock (1949), podrobil totemismus jako univerzální kulturní kategorii ostré kritice a zpochybnil jeho všeobecné rozšíření mezi přírodními národy (Budil 2003).

Příspěvek Lévi-Strausse k „debatě o totemismu“ měl zásadní vliv na antropologické bádání následujících let. Podle něj má každá skupina určitý životní symbol – totem nebo božstvo, jehož jméno přejímá¹⁴, čímž se klany definují a zároveň navzájem odlišují. Zvíře - totem je podstatou

¹² Je nutné dodat, že Afričané nepovažují všechny složky přírody za oživé či svaté, ale pouze jen některé, které jsou dočasnými příbytky duší zemřelých.

¹³ James Georgie Frazer, Edward Burnett Tylor, Lewis Henry Morgan.

¹⁴ Tato praxe nebývá uplatňována na území Afriky, jednotlivé skupiny nepřejímají jména totemů.

myšlení a vytváří pojmový aparát, který lidem poskytuje bohaté možnosti jak rozčlenit nebo sjednotit kteroukoliv oblast, a tím v přírodě odhalit nějaký systém. Navazuje vztah mezi přírodou a kulturou, je prostředkem, jak tyto protiklady překlenout. Umožňuje přechod od jednoho systému k druhému, ať už se formuluje v termínech přírodních či kulturních. Stanovuje pravidla slučitelnosti a neslučitelnosti jednotlivých znaků. Tím, že předepisuje či zakazuje určité způsoby chování, vytváří základ etický - alimentární tabu a pravidla exogamie. Mezi sociálním uskupením a alimentárními zákazy vždy existuje souvislost: „*Rozdíly mezi zvířaty, které člověk může abstrahovat z přírody a převést na konto kultury, přebírají skupiny lidí na sebe jakožto odznaky, aby své vlastní shody změnili v odlišnosti. A tatáž zvířata jsou týmiž skupinami lidí vyloučena jakožto možný pokrm*“ (Lévi-Strauss 1996: 136-137). Prostřednictvím alimentárních zákazů tak člověk utvrzuje a podporuje své lidství (Lévi-Strauss 1996).

Totemem se častěji stávají zvířata, která vynikají svojí průbojností a fyzickou silou, ale mohou jimi být i tvorové slabí nebo ti, kteří se v dané oblasti nevyskytují. Lze se setkat i s uctíváním pouhé části živočicha. V některých případech nebývají zbožňováni všichni představitelé určitého živočišného druhu, ale pouze jedinci splňující stanovená kritéria nebo disponujícími jistými vlastnostmi: mající například konkrétní barvu nebo stáří. Představy o totemových zvířatech se promítají také do tvorby masek a jiných kultovních předmětů, stylizují se tak, aby mohly naplnit svou funkci symbolu a prostoupit myšlení (Lévi-Strauss 1996, Klíma 2004, Klíma, Kubica, Wokoun 1983).

Teorii totemismu lze aplikovat především na oblast Ameriky a Austrálie. V Africe antropologové jako Mayer Fortes (1945), Edward Evans-Pritchard (1956), Godfrey Lienhardt (1961) nebo Mary Douglas (1970) inklinovali k požití termínu *totem* jako vhodného označení pro běžně se v lokální kosmologii vyskytující spojení mezi objekty živé i

neživé přírody a mezi jednotlivci či skupinami. Ovšem namísto toho, aby přemítali nad vznikem a původem těchto představ, zaměřili se na totemické objekty jako znaky nebo symboly umožňující vztah mezi jednotlivci či skupinami a činiteli náležejících do sféry neviditelného světa (Willis 2005: 3-4)¹⁵.

Zaměříme se nyní na náboženské představy a praktiky Afriky. Monoteistická náboženství člověku jasně předkládají, kde je dobro (Bůh) a kde je zlo (Ďábel). Takové jasně definované a proti sobě stojící představy africký animismus nezná. Kladné a záporné prvky božstev se v tradičních afrických náboženstvích směšují a vyjevují se v charakteristikách bohů, kteří nejsou zcela kladnými, či negativními hrdiny. Podobně jako v antických pověstech, bozi mezi sebou vedou spory a nevedou zrovna příkladné životy. Afričané věří, že zvířata, rostliny i neživá příroda jsou obdařeny nadpřirozenou mocí. Vše ve světě je tak oživeno neviditelnými duchy. Lidé se mohou měnit ve zvířata, rostliny, skály a podobně. V afrických náboženských systémech je božstvo chápáno v širším smyslu slova, mění podobu, funkce i způsoby chování. Navíc je silně rozostřená hranice mezi bohem a duchem zbožštělého předka¹⁶. Neexistuje také předěl mezi přirozeným a nadpřirozeným, které jedno ústí v druhém a naopak. Kontinuum mezi pozemským a posmrtným životem je realizováno pomocí zbožněných předků. (Klíma 2004: 25).

Fenomén uctívání předků je rozšířen nejen v oblasti Guinejského zálivu, ale po celé Africe. Předci (rodinní anebo zbožštělí panovníci či jiné významné osoby) bývají považováni za významný zdroj posvátné síly,

¹⁵ In: Sygnifying animals.

¹⁶ Většina Afričanů vyznává kult předků. Je založen na víře, že člověk se po smrti dostává do světa mrtvých, ale musí nejprve projít systémem rituálů, skrze které lze umožnit přechod ze světa živých na onen svět. Duch předka může prostřednictvím bohů působit a ovlivňovat děj v pozemském životě. Předkem se může stát významný zemřelý příslušník rodiny, nebo panovnického rodu, který byl postupem času zbožštěn. Předci pak vystupují jako ochranná božstva, v některých případech bývají s bohy ztotožňováni. Blízkost duchů a bohů je velmi důležitá, vážou se k ní četná pravidla, povinnosti či zákazy.

kteřá je schopna lidem uškodit nebo naopak pomoci. Z tohoto důvodu je třeba jim prokazovat úctu a oddanost. Lidé s nimi navazují kontakt a komunikují skrze zprostředkovatele - kněží či věštce. Charakter rituálů spojených s kulty předků se liší oblastně a odvíjí se od sociokulturních podmínek dotyčného etnika (Lawson 1999: 81).

Zvíře bývá chápáno jako prostředník mezi člověkem a předkem, mýtický předek¹⁷ se může projevit prostřednictvím zvířete. Z tohoto důvodu například jorubští lovci nezabijí každé zvíře, se kterým se při lovu střetnou (Olusala 2005: 164). Předky i božstva je nutno udobřovat a vzdávat jim kult, a proto se obdarovávají formou obětí a obětí. Obětování ustavuje vztah mezi člověkem a předkem či bohem. Účelem oběti je, aby božstvo nebo předek vyplnili určité přání člověka. Při obětování mezi nimi vzniká určitá návaznost, která je záhy ukončena zničením oběti: *„Jakmile je jednou vztah mezi člověkem a božstvem sakralizací oběti zajištěn, obětní obřad ho přeruší zničením této oběti. (...) Schéma oběti spočívá v ireverzibilní operaci (zničení oběti), která má v jiné rovině uvést v chod operaci rovněž ireverzibilní (udělení boží milosti), přičemž tato druhá operace musí nutně následovat díky spojení obou nádrží, které nejsou v téže úrovni“* (Lévi-Strauss 1996: 275). Obětní rituály se také vykonávají proto, aby zaručily nebo obnovily něčí sociální status na základě usmíření božstva. Jak uvádí Luc de Heusch (1985), toto zacházení se smrtí vyprodukuje život, pouze když je jiný vzat. Drobný dar bohům dává život, udržuje chod světa, člověka přibližuje k božské sféře, zajistí komunikaci mezi profánním a posvátným světem. Obětování dává určitý smysl, naznačuje a opětovně potvrzuje kosmologické představy. Tím, že člověk vykoná posvátnou oběť zvířete, jakoby přelstil samotnou smrt, alespoň v konkrétním okamžiku tohoto aktu. Tímto aktem se utvrdí rytmus života symbolizovaný krví na základě úmluvy s časem.

¹⁷ Mýtický předek je významná osoba, zakladatel rodu, od kterého se odvozuje původ skupiny.

Krev je základem lidského těla a jeho pohybu, a také odrazem času, který má každý tvor vymezen. Neexistuje lepší způsob jak orodovat za život než skrze krvavou oběť. Na krev se váže životodárná síla, substance, která obnovuje nebo lépe aktivuje božstvo (Roberts 1994: 42).

System magie spočívá ve víře v zásah do přírodního chodu, který chce člověk ovlivnit nebo doplnit. S magií úzce souvisí náboženství, jedno předpokládá druhé. Neexistuje náboženství bez magie a naopak (Lévi-Strauss 1996). Bývají s ní spojována zvířata, která jsou něčím výjimečná a nesnadno zařaditelná (luskoun, chameleón), dále ta která se podobají člověku, nebo ta která vynikají svými mimořádnými vlastnostmi. Součástí magických úkonů se může stát jen určitá část živočicha, do které je soustředěna jeho veškerá moc. Podobná situace nastává i u věštění. Zvířecí figurky, kůstky, lebky a jiné části zvířat se často používají jako věštecké náčiní. Znamý jorubský věštící systém *Ifa* je založen na interpretaci znaků *odu Ifa*, přičemž každý znak v sobě zahrnuje příběh bohů, lidí a samozřejmě zvířat (LaGamma 2000: 17).

5 VÝZNAMY JEDNOTLIVÝCH ZVÍŘAT

Rozdílností mezi člověkem jako tvorem kulturním a zvířetem, které spadá do sféry přírody, se ve svých studiích věnovaných myšlení přírodních národů zabýval francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss. Poukazuje na způsob myšlení v binárních opozicích, pomocí nichž lidský mozek vytváří smysl. Tyto binární opozice jsou univerzální – stejné ve všech kulturách, liší se pouze svým projevem. Zabýval se souvislostmi mezi přírodou a kulturou, přičemž stavěl tyto dva světy do opozice, kterou považoval za zásadní, protože napomáhá určovat a vytvářet vztahy mezi lidmi. Člověk svou biologickou podstatou náleží do sféry přírody, ale zároveň je sociální tvor, kterého kultura tvaruje nebo omezuje. Svou přirozenou povahu tak rozvíjí sociálním učením. Přechod od přírody ke kultuře se shoduje vytvořením binárních operací. Lévi-Strauss kulturu vnímá jako souhrn symbolických systémů, do kterých patří jazyk, umění, náboženství nebo věda. Kultura se stává kritériem umožňujícím na základě kontrastu s přírodou rozpoznat a definovat, co je člověk. V její sféře existují pravidla a naopak to, co je univerzální, pochází ze sféry přírody (Lévi-Strauss 2001, Lévi-Strauss 1996).

Kontrast mezi sférou člověka a zvířete je zakotven již v mytologii, osvětluje ho mimo jiné beninský¹⁸ mýtus, který říká následující:

Jak divoká, tak i domácí zvířata vytvořil nejvyšší bůh Osanobua. Odlišnosti mezi nimi způsobila roztržka mezi králem divočiny Leopardem a králem domova Ogisou. Když je Bůh stvořil, Leopard získal více zvířat, která byla navíc divoká. Ogiso si v tomto období nárokoval vládu nad světem. S tím nesouhlasil Leopard, a tak ho vybídl k boji, který by prokázal, čí zvířata jsou odolnější. Ogisu představa prohry vylekala, a

¹⁸ Pocházející z říše Benin rozprostírající se na území Nigérie, nikoliv z oblasti dnešního státu Benin

proto si postěžoval Bohu. Ten mu věnoval nádobu s vodou a palmovým listem a řekl mu, aby při boji pokropil Leopardovy bojovníky. Tak se také stalo. Jakmile začal boj, Ogiso vzal palmový list a vodou pokropil divoká zvířata. Ta se vzápětí změnila v lidské bytosti a připojila se k Ogisově skupině. Z tohoto důvodu bývá člověk, který se nechová zcela normálně, přirovnáván k divokému zvířeti. Zbylá Leopardova zvířata s ním zůstala v lese. Bůh použil kouzla a zaklel je tak, aby již nikdy nemohla napadat domestikovaná zvířata. A také člověku udělil pravomoc, která ho opravňuje divoká zvířata zabít (Ben-Amos 1976: 244).

Uvedená báje vytyčila hranici mezi domácí a divokou sférou, božsky ji stvrdila a naznačila důsledky nesené v případě jejího porušení. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem je symbolickým vyjádřením dichotomie mezi civilizovaným a divokým, kulturou a přírodou. Tato opozice odráží sociální strukturu a napomáhá udržovat řád světa, za její pomoci jsou lidé schopni akceptovat hierarchii a vlivní legitimovat svou moc, přestože je mezi oběma oblastmi metonymický vztah (Ben-Amos 1976: 244).

Jednotlivé klasifikační kategorie se utváří tak, že určitá skupina zvířat, lidí nebo věcí disponuje výraznými znaky, kterými se odlišuje od kategorií ostatních. Je veliký rozdíl mezi taxonomií skupin v západním světě a v Africe, která je obdařena svou vlastní logikou. Claude Lévi-Strauss v souvislosti s analogickým myšlením přírodních národů vynalezl termín *bricolage*. Ten označuje situaci, kdy logika člověka pracuje se smyslově konkrétními pojmy a váže se na bezprostřední pocity. Produktem tohoto způsobu myšlení jsou klasifikační systémy pracující s různými přírodními a sociálními fenomény, které evolucionisté označili jako totemismus. Totemové myšlení za pomoci analogie umožňuje velmi snadný přesun mezi rovinami sociální a přírodní reality, spojuje tak kontrasty patřící několika sférám: geografické, meteorologické, zoologické, botanické, technické, ekonomické, sociální, rituální, náboženské a filosofické (Budil 2003: 229).

Z výše uvedených důvodů se kategorizace zvířat u různých skupin liší. Jako příklad uvádím klasifikaci u Jorubů. Ti zvířata nejdříve dělí podle sféry působnosti na domácí a divoká, dále podle prostředí, ve kterém žijí - vodní a suchozemská. Poté rozlišují dvounohé a čtyřnohé živočichy, plazy, ptáky, zvířata s rohem, krysy. Dalším určujícím parametrem je fyziognomie: zvířata, která mají srst, peří nebo šupiny (Olusala 2005: 156). Pro potřeby analýzy jsem se přiklonila k modelu klasifikace amerického antropologa Allena F. Robertse (1994), který na základě inspirace antropologů Clauda Lévi-Strausse (1996), Mary Douglas (1979) nebo Tima Ingolda (1988) dělí živočichy na domácí, divoké a anomální.

5.1 Domácí sféra

Domácí prostředí člověku poskytuje ochranu a bezpečí, je uzavřené a důvěrně známé. Bývá často vnímáno jako střed, od kterého se vše odvíjí. Pro většinu Afričanů je domov základem pospolitosti a soudržnosti, místem, ve kterém převažují rodinné aktivity vykonávané převážně ženami. Mnoho druhů domácích zvířat objevujících se napříč Západní Afrikou, bývá hojně znázorňováno v nejrůznější umělecké i řemeslné tvorbě, čímž se prokazuje jejich symbolický význam. Na vztah mezi domácím zvířetem a člověkem odkazuje uspořádání prostoru, který společně sdílejí – tedy domova. Protože se prostor i životy domácích zvířat překrývají s těmi lidskými, jsou tato zvířata vnímána jinak než ostatní živočichové. Nepředstavují pouhé domácí zvíře, ale tvora který tím, že s člověkem obývá jednu domácnost, ztratil něco ze své zvířecí přirozenosti (Roberts 1994: 30-31). Domácí zvířata se velmi často rituálně obětují bohům a předkům, a to nejenom z důvodů jejich dostupnosti nebo zájmu lidí obětovat vlastní majetek, ale právě pro jejich ambivalentní symboliku projevující se v přílišné blízkosti k člověku. Z tohoto důvodu mohla domácí zvířata nahradit nejcennější lidskou obětí. Rovnost mezi lidmi a domácími zvířaty dokazují i jiné tradice. Například u Jorubů se běžně dávají novorozencům jména, která musí nést určitý smysl a

význam odvíjející se od okolností narození nebo reprezentující jorubský náhled na svět¹⁹. Stejná praxe je uplatňována u domácích tvorů, jako jsou psi, kočky, kozy aj. což poukazuje na jejich rovnocennost s lidmi (Olusala 2005).

Mezi nejčastěji vyskytující se živočichy obývající sféru domova patří pes, kočka, drůbež, skot, ovce a kozy. Pro danou oblast jsem vybrala dva nejtypičtější zástupce - psa a drůbež.

5.1.1 Pes

Pes je jedním z nejčastěji umělecky ztvárňovaných domácích zvířat západní Afriky. Doprovází člověka odedávna jako věrný společník, pomáhá při lovu i na pastvě a v neposlední řadě mu lze připsat funkci strážce domu. Pes je také součástí pohřebních rituálů, aby svou obětí zajistil řádný přechod zemřelého do světa mrtvých, nebo bývá spojován s věštěním. To z toho důvodu, že má schopnost „vystopovat“ příčiny zla a obtíží. U mnoha společností v oblasti Guinejského zálivu psi běžně dostávají jména (Roberts 1994: 31). Jako příklad zde uvádím některá z jorubských pojmenování: *Lekewogbe* (Ten, který zavádí lháře do lesa); *Tantólóun?* (Kdo je tak velký jako Bůh?) - značí boží všudypřítomnost nebo utvrzení ve víře v nejvyššího Boha, přeneseně pes Joruby všude doprovází, stejně jako jejich víra; *Tanmèyìnòla?* (Kdo zná budoucnost?) – oslovení odkazující na slabost člověka ve znalostech budoucnosti a osudu. Psi se dále nazývají podle barvy srsti: *Adú* (Černý), *Afún* (Bílý). Tato pojmenování může nést i člověk, čímž je poukázáno na fakt, že psi i lidé sdílejí stejné kvality (Olusala 2005:160). U Fonů v Beninu bývají psi spojováni s oddaností, rodinným životem a ochranou. Tím, že štěkají upozorňují své majitele na potenciální nebezpečí. Psí ostatky jako jsou

¹⁹ Zde zmiňuji některá jména, která se dávají dětem i domácím zvířatům: jméno pro kozu *Jé-n-rilé-gbé* (Odejdi a nechej mě zde), *Kánisúúru* (Měli bychom být trpěliví), pro kozla *Méé-Iólórun-wi* (Bůh schvaluje, abych se oženil s mnoha ženami), pro psa *Káléyemi* (Ať je tento večer úspěšný) aj. (Olateju 2005). Další psí jména popisují v následující kapitole.

lebky, kosti nebo chlupy se využívají ve formě amuletů a fetišů, které mají zajistit úspěch. Mohou také například pomoci před utonutím, jelikož se věří, že pes je dobrým plavcem; nebo zaručují ženám snadný porod, protože fenky rodí svá mláďata bez větších obtíží (LaGamma 2000: 65).

Pes je nejlepším přítelem člověka, sdílí s ním stejný prostor a jí stejné jídlo, současně se ale projevuje ve své ambivalenci. Jako zprostředkovatel mezi tímto a oním světem, mezi mravností a záškodnictvím, se pes nachází na obou stranách. Tuto rozpolcenost podtrhují zvláštnosti v jeho chování. V oblasti jižní Nigerie jsou psi považováni za pečovatele malých dětí, jakousi náhradní plenu, protože svým olizováním očistí je i podlahu. Tato tematika se váže i k dospělým: jedna nigerijská báje vypráví, že pes tímto způsobem pomohl nově zvolenému králi *Abu ise*, který trpěl průjmem. Proto bývá na řezbách a odlitcích zachycen výjev psa pojídajícího exkrementy. Zároveň se však o psech smýšlí jako o tvorech, kteří mají velký sexuální apetit. V některých příbězích se můžeme dočíst, že psi na sebe berou lidskou podobu, aby mohli obšťastnit ženy a uspokojit tak svůj chtíč. Z tohoto důvodu se pes stal symbolem sexuality a promiskuitní muži jsou nazýváni „psi“. Všeobecně se věří, že je psí maso obdařeno zvláštní silou, kterou lze využít v případě problémů s potencí (Ojoade 2005: 205-209)²⁰.

U západoafrických skupin, které převážně z rituálních důvodů pojídají psí maso, je tato dvojsmyslnost ještě markantnější. Například když se u etnika Kabré z centrálního Toga konají iniciace v souvislosti s věkovými skupinami, tak nejmladší chlapci opouštějící matčinu „náruč“ pojídají psí maso na znamení oddělení. Mladíci jsou stejně jako psi chápáni jako nečistí, a aby se mohli stát muži, musí projít tímto očistným rituálem. Jen tak může být anulován jejich dosavadní status. V jihozápadní Nigérii se psí maso používá na přípravu magických pokrmů

²⁰

In: Sygnifying animals

při léčení, věří se například, že psí sádlo vyléčí syfilis nebo srazí teplotu. Psí oči se přidávají do směsi bylin, která má vyplnit přání lépe vidět, ať už z praktického či duchovního hlediska. Tuto směs používají například noční hlídači nebo léčitelé a věštci (Roberts 1994: 31-32). Maso ze psů pojídají Igbové, Ibiové, Jorubové, Igarové, Kagorové i jiná etnika. Protože je však mezi psem a člověkem nastolen blízký a rovnocenný vztah, většina lidí tento fakt skrývá, aby se vyhnuli obviňování z kanibalismu a zároveň opovrhuje těmi, kteří takový pokrm odmítají (Ojoade 1990: 206)²¹.

Věří se, že pes má schopnost ucítit duchy, proto štěká. Štěkot může signalizovat blížící se smrt člověka, kterého duchové povolávají mezi sebe. Dále se psi obětují bohům a to hlavně při příležitosti významných událostí. Jorubové je zabíjejí na počest boha *Oguna* (bůh železa, kovu, přetváření, válečníků a lovců), ale také božstva blesku a hromu *Shanga* nebo boha osudu *Eshu*. *Oguna* lze charakterizovat jako zuřivého orišu, který kouše sám sebe a ten, který kouše železnými tesáky by měl pojídat zuřivé nebo vzteklé psy. Váže se k němu příběh, který líčí, jak jednoho dne přišel k *Ogunovi* pes a ukousl mu konec penisu. Aby nemohl své sousto polknout, usekl mu *Ogun* hlavu. Proto, když je pes orišovi obětován, setne se mu hlava a pověsí se na *Ogunův* oltář. Lidé mezitím svou molitbou boha prosí, aby je ponechal v míru a pokoji. Zuruové²² psy obětují, aby si udobřili bohy. Efikové²³ je uvazují a házejí do moře, aby uspokojili své bohy vod, a také aby nachytali hodně ryb. Pes je považován za nejlepší oběť hned po člověku. Tímto zastoupil místo lidské oběti, a proto příslušní bohové dar v této podobě přímo vyžadují. V některých případech je čtyřnohý přítel dokonce uctíván. Takto se děje mezi lovci, kteří si svých psů velmi považují. Nezřídka se stane,

²¹ In: Sygnyfying animals

²² Obyvatelé žijící v oblasti Zuru, stát Kebbi, severozápadní Nigérie.

²³ Etnikum žijící v jihovýchodní části Nigérie.

že jim vystrojí stejný pohřeb jako lidem, obzvláště v těch situacích, kdy hrdinně zemřou při lovu. Ve městě Ara (stát Oyo) se během festivalu Mobo obětují psům jiná zvířata. Některé skupiny od nich odvozují svůj původ, a proto jim vzdávají velký hold. Pes je ve všech případech chápán jako tvor člověku natolik blízký, že může kdykoli nahradit jeho místo. Tato úzká vazba a rovnost se odráží v lidských projevech, činech i myšlení (Ojoade 2005: 208-209).

5.1.2 Drůbež

Drůbež je další z domácích zvířat vyskytujících se po celé Západní Africe. Drůbež nemůže chybět v žádné venkovské domácnosti, chová se z mnoha důvodů: maso slouží jako chutný pokrm, důležitá jsou vejce jako jedna ze základních potravin, s drůbeží se živě obchoduje a směňuje se, což zajišťuje komunikaci mezi lidmi, velmi často se využívá k rituálním účelům, obětuje se bohům nebo předkům. Pečené kuře nebo spíše kohout se zpravidla nabízí váženým hostům, reprezentuje se tak pohostinnost a vřelost. Spojitost mezi drůbeží a pohostinností zachycují nigerijské dřevěné schránky na kola ořechy²⁴ vyřezávané ve tvaru slepice. Ta je chápána jako symbol mateřství, a proto se hojně objevuje také na jiných artefaktech. Jedna z jorubských masek kultu *Gelede*²⁵ ztvárňuje slepici se založenými křídly, jež poskytují bezpečné útočiště kuřatům. S maskou se tančí za doprovodu písní zmiňujících nesprávné chování matek, které namísto toho, aby pečovaly o své ratolesti, raději koketují s muži, a tak vystavují své děti nebezpečí očarování či trestu bohů. Ašantská hůl, jejíž makovice zobrazuje slepici obklopenou čtyřmi kuřaty, se používala v případě, když chtěl nejvyšší hodnostář Ašantů

²⁴ Kola ořechy se obvykle nabízejí hostům na uvítanou. Po zařikávání se ořech rozláme na kusy a rozdělí přítomným podle jejich statusu. Dle dispozic majitelů se ořech předloží na tácu nebo v dřevěné schránce, která je vytvořena speciálně k tomuto účelu. Schránka bývá zdobena motivy zvířat jako je například leopard, slon, had nebo krokodýl, odkazující na pohostinnost, ale i na společenské postavení (Ben-Amos 1976).

²⁵ Jorubská tajná ženská společnost, jejíž členky uctívají kult matky a plodnosti. Během obřadů používají vyřezávané masky, které jsou bohatě zdobené.

urovnat vyvstávající spory mezi vůdci jednotlivých skupin a bylo třeba dosáhnout dohody mírumilovnou cestou (Roberts 1994: 39-40). Vyřezávané nebo mosazné slepice a kohouti okrašlují většinu relikvíářů beninských matek-královen. Symbolizují tak ženskost, péči o rodinu, ale také dominanci, silný charakter a privilegia, kterých jako matky vládců užívaly. Skrze mužský symbol kohouta jim byla vzdávána čest. Tematika kohouta se objevuje i v současné beninské tvorbě, dřevěné schránky sloužící na ukládání ostatků mužských rodinných předků bývají vyřezány právě do jeho tvaru (Ben-Amos 1976).

V západní Africe se drůbež používá jako univerzální obětina. Tato situace vznikla hlavně z praktických důvodů: je běžně dostupná, snadno semnoží a rychle vyrůstá, to vše bez větších nákladů. Protože slepice snáší vejce a pečuje o kuřata, obětují se častěji kohouti, kteří tyto funkce nemohou nahradit. Nejčastějším vysvětlením, proč se právě kohout daruje bohům, je jeho spojitost se sluncem. Svým raním kokrháním zahání noc a vítá slunce. Díky tomu může být asociován s časem jako takovým. Tím, že se kohout nabídne bohům jako obětina, projevuje člověk přání přiblížit se svým časem rytmu vesmíru. Fantové z Ghany skrze jeho symbol prezentují moc a sílu, která dokáže ovládnout i čas (Roberts 1994: 33).

5.2 Divoká zvířata

Kategorii divokých zvířat reprezentují živočichové, kteří se nacházejí za hranicemi domácího prostředí, jakkoli může být tato sféra mlhavá a relativní. Některá zvířata se totiž vyskytují v těsné blízkosti lidských obydlí a vesnic: hmyz, pavouci, myši, paviáni, ještěrky, antilopy, lišky, veverky, žáby, některé druhy hadů nebo zvířata ze skupiny „podivných“, o kterých pojednávám v následující kapitole. Naopak jiné druhy lze spatřit na místech nebezpečných - v hlubokých lesích, buši nebo vzdálených stepích. Právě tato fyzicky odlehlá oblast stojí

v protikladu k domovu a jeho životu. Volně žijící zvěř zaplňuje celou širokou škálu - od blízkých „sousedů“ až po obávané a respektované vládce divočiny.

Divoká zvířata poskytují dostatek materiálu, skrze který lze symbolicky vyjádřit poměry mezi lidmi. Proto jsou znázorňována častěji než živočišné domácí (Roberts 1994). Tak například mnohé západoafrické národnosti považují leoparda, slona, hada nebo krokodýla za výraz moci a autority. Vztahují na ně posvátná tabu a nemohou být běžně zabíjena ani obětována. Zabití krokodýla nebo krajty bez souhlasu autority se pak rovná vraždě. Tato zvířata jsou metaforou vůdcovství, protože vládou živočišné říši a stejný vztah mohou uplatňovat vůči lidské společnosti. Další zvířata například některé druhy nočních ptáků se díky svým nadpřirozeným schopnostem spojují s čarodějnictvím a magií (Ben-Amos 1976: 246). Suchozemští tvorové jako například plazi zase souvisí s uctíváním kultu Země. Symbolizují mystickou sílu země a také předků, jejichž moc působí na životy svých potomků (Smith 1952: 31). Mnohá zvířata (žáby, hadi, ptáci, chameleón, antilopa, hyena, krokodýl, opice, luskoun, leopard aj.) jsou využívána v tradičním léčitelství. Jejich produkty tvoří základní složky přípravků, kterými lze léčit očarování, plodnost, ale i zlomeninu. Každý živočišný druh skýtá potenciál k léčbě jiných onemocnění a neduhů (Soewu 2008). Vztah lidí a divokých zvířat je symbolicky zachycen v mýtech, utvrzován v dodržování nejrůznějších tabu a začleněn do náboženské věrouky. K prezentaci přírodní sféry jsem vybrala dva nejvýraznější zástupce: hada a leoparda.

5.2.1 Had

Had je jedním z nejdůležitějších zvířecích symbolů Afriky. Tvoří neodmyslitelnou součást náboženských představ, je opředen mnoha příběhy a mýty, umělci jej nejčastěji zachycují ve své tvorbě. Bývá považován za symbol nekonečnosti. Podle tradiční víry se lidé domnívají,

že svým dlouhým tělem propojuje minulost a budoucnost. Každé svléknutí kůže lidé považují za znovuzrození, had tak dosahuje neustálé a věčné obnovy. Had je chápán jako protiklad člověka, který je anatomicky stvořen do vertikální polohy. Po tisíciletí člověka fascinuje podoba a pohyblivost hadova těla, které nemá pevnou formu, je považováno za beztvaré a neustále se měnící. Had bývá mnoha západoafrickými společnostmi spojován s kultem předků, vystupuje jako jejich inkarnace. S uctíváním hadů se lze setkat po celé Africe, nejinak je tomu v oblasti Guinejského zálivu. Toto zvíře stojí v základech mytologií jednotlivých etnik, hraje nezastupitelnou roli v představách o stvoření a vzniku světa. S významnými mytickými hady se může setkat jen kouzelník či kněz, který jediný dokáže putovat do vzdálených tajuplných míst. Některé druhy afrických hadů zůstávají v lesích a nikterak nezasahují do sféry člověka. Jiní vnikají na území člověka, čehož si lidé velmi váží. Pohlíží na ně jako na ztělesnění duchů, jež je mají chránit před zlými silami, proto hady nejen tolerují, ale zacházejí s nimi s největším respektem (Roberts 1994, Weissenborn 1906).

V náboženství i umění bývá nejčastěji zastoupena krajta královská, která má mimořádný význam. Bývá spojována s duhou, protože stejně jako duha, se i krajta nachází mezi nebem a zemí. Na základě této asociace byly utvořeny svérázné a v západní Africe rozšířené hadí kulty. Krajta dokáže na svou kořist číhat velmi dlouho, proto některá pořekadla zdůrazňují její trpělivost. Často bývá znázorňována, jak požívá jiné zvíře, což odkazuje na politickou moc. Na ašantských textiliích *adrinka* se objevuje motiv hada lezoucího na palmu a naznačuje tak, že lze dokázat i nemožné. Jedna z jorubských masek kultu Gelede²⁶ ztvárňuje krajtou stočenou na obou stranách želvy, která není ani vylekaná, ani zraněná. Tento výjev říká, že každý musí mít odvalu a trpělivost odolávat ničivým

²⁶

Viz. předchozí kapitola.

silám, které nás obklopují, a také vybízí k pokračování v žití. Gelede masky vypovídají o sepjetí krajty s jorubskými bohy. Odkazují hlavně k bohu železa *Ogunovi*²⁷, který jako zuřivý bůh železa a tvůrčí sílu hada ovládá. *Ogun* ztělesňuje přeměnu, která může vést jak k inovaci, tak k násilí. Jorubové věří, že žena má podobné schopnosti, proto ji připodobňují k hadu. Je totiž nadána jak láskou, tak zlem, které může za pomoci kouzel ničit. Čarodějnice pak škodí v podobě hada do kterého se vtělí. Obřady Gelede oslavují ženu a zároveň drží pod kontrolou její živoucí sílu, která má potenciál projevit se jak v pozitivním, tak negativním smyslu. Bagové²⁸ z Guineje zase vytvářejí hadí sochy *bansonyi*, které plní svou funkci v rituálech, jež mají ochránit vesnice od zlých sil, ukončit období sucha a zajistit úrodu. Jsou také používány v kontextu iniciačních obřadů. Na konci iniciace se vesničané shluknou okolo sochy *bansonyi*, která znázorňuje buď mužský nebo ženský princip²⁹. Bagové rozdělí na skupiny mužů a žen předstírají souboj, čímž zdůrazňují genderový konflikt. Velmi krásné hadí masky se také objevují u etnika Bwa žijící na území Burkiny Faso. Bwaové je používají při iniciačních obřadech a oslavách konaných v období sucha. Jejich různé tvary a velikosti reprezentují množství možných podob bytí jak v pozemské, tak nadpřirozené sféře (Roberts 1994: 64-65).

Komové ze severovýchodního Kamerunu věří, že na místo kde žijí, byli v mytických dobách dovedeni krajtou. Právě ona jim ukázala směr a určila místo osídlení. Podle lokálních mýtů se krajta vtělila do prvního vládce Komů, který byl nucen pro svůj lid položit život. Všichni následující panovníci jsou považováni za inkarnaci mytického zakladatele rodu a dodržovali posvátná tabu vázané na hady. Komové věřili a stále věří, že

²⁷ O bohu *Ogunovi* taktéž pojednáno v kapitole 5.1.1.

²⁸ Etnikum žijící v pobřežní části Guineje. Jsou proslaveni řezbářstvím. Nejznámějším typem bagských řezb jsou masky a sochy předků, pro které je charakteristický tenký krk a zobákovitý nos.

²⁹ Je běžné znázornění hada s rohy jako symbol mužského principu, had bez rohů symbolizuje ten ženský.

jsou národem hada, potomci těch, kteří následovali bájnou krajtů. Když lidé hada spatří na místě, kde je pohřbeno více lidí, je chápán jako ztělesnění předka. Svou úctu a požehnání Komové projevují tak, že jej popráší drceným červeným dřevem. Většina komských léčiv obsahuje části sušeného hada. Užitím tohoto léku lze navázat komunikaci s předky, jejichž zloba neduh způsobila. Tento příklad dokazuje, že hadi fungují jako prostředníci mezi předky a živými (Shanklin 2005: 195-6)³⁰.

Také u Fonů v jihozápadním Beninu je had spojován s kontinuitou mezi tímto světem a světem předků. Pokud je stočen, připomíná pupek, který spojuje matku s dítětem, a také symbolizuje akt sebestvoření. Jeden z reliéfů na stěně královského paláce zpodobňuje hada pojídajícího vlastní ocas³¹. Tímto je linearita hada přerušena a změněna v uplatnění jednoty, věčnosti a harmonie kruhu, jež drží celý nekonečný vesmír pohromadě. Motiv hada se často objevuje jako součást výzdoby malých rodinných oltářů. Zajistí se tak plodnost, hojnost, tvůrčí sílu a bohatství celé rodiny (Roberts 1994: 63). U Fonů je velmi rozšířené uctívání kultu duhového hada známého pod názvem *Aido-Hwedo* (*Aido-Huedo*) a podobného kultu *Dangbe* (*Danh-gbi*). Asociace mezi hadem a duhou doprovází představy lidí na celém světě, na africkém kontinentu se pak tato symbolika vyskytuje především v oblasti Guinejského zálivu. *Dangbe* je božstvo, které se projevuje ve formě krajty královské (lat. *pytho regius*). Toto božstvo je uctíváno v přímořských částech Beninu odkud se postupem času rozšířilo i do dalších oblastí. Za středisko kultu je považováno pobřežní město Whydah, v němž stojí největší z chrámů zasvěcených tomuto božstvu. Místní obyvatelé věří, že jsou potomky obrovského hada, který je několik století starý, a který byl v dávných dobách jejich božstvem nebo inkarnací velmi vlivného a mocného

³⁰ In: Sygnyfying animals

³¹ Symbol hada požírajícího vlastní ocas se objevuje v mnohých náboženských systémech. Značí kontinuitu a nekonečnost.

božského principu. Každoročně se na počest hada *Dangbe* konala slavnost, která trvala sedm dní. Král, pod jehož kontrolu kult spadal, přinášel do chrámu cenné dary³² určené jak hadům, tak jejich kněžím. Zabíjel se hovězí dobytek, jehož krev se obětovala božstvu a masem se pohostili oslavenci. Obyčejní lidé přinášeli dary v podobě zemědělských plodin, aby tak zaručili hojnost a úrodu. Chrám hada stál nedaleko královského obydlí, byl kvalitně vystavěn, okolí osázené stromy. Na budovu chrámu navazovalo obydlí kněží disponujících neomezenou mocí, a také kněžek, které se do své funkce zasvěcovaly z důvodů péče o posvátné hady. Kněžky pobíraly od krále za své služby odměnu a mohly využívat služeb otroků. Některé pohledné mladé dívky byly unášeny a tím vybírány k tomu, aby se naučily posvátné tance a rity. Svůj um poté předváděly při nejrůznějších oslavách pořádaných na počest hadího božstva. Popularita kultu *Dangbe* se zvyšovala zvláště v obdobích neúrody nebo nepokojů. Lidé se domnívali, že božstvo má příznivý vliv, jak na úrodu a dobytek, ale také na průběh válek a bojů. K hadům se vázala přísná rituální tabu, nikdo je nesměl nijak poranit, urazit, ani se jich dotýkat. V případě zabití byl člověk odsouzen k smrti upálením.³³ Existovala výjimka pro ty, kteří se do podobné situace dostali nešťastnou náhodou. Dotyčný pak prožíval nelehké chvíle, společnost odsoudila nejen jeho, ale i celou rodinou. Musel se k svému činu dobrovolně přiznat knězi, který nařídil očistný rituál, jež trval několik let a měl více fází. V tomto období se odsouzenec nesměl holit ani stříhat a byl nucen odevzdávat bohaté dary kultu. V závěru dlouhého pokání musel projít těžkou zkouškou ohněm. Byl uzavřen do jednoho prostoru společně s prasaty a drůbeží. Po nějakém čase uvěznění se chýše zapálila, přičemž vězeň čekal, až bude ohořelá natolik, že se rozpadne a on se bude moci zachránit. Celý popálený pak běžel k posvátnému prameni,

³² Pálenku a mušle kaurí, které byly vysoce hodnoceným artiklem.

³³ Tato pravidla se vztahovala i na zvířata. V roce 1697 byl jeden z posvátných hadů sežrán prasetem, a tak král nařídil zahubit všechna prasata v okolí.

kde se mohl ochladit. Očista končila oholením hlavy, čímž byl kající přijat zpátky do společnosti. Tento rituál se přestal praktikovat po příchodu Francouzů do regionu, ačkoli se zachovala jeho symbolická podoba ve formě očisty členů kultu, kteří se každoročně v konaném procesí vydávají k svatému prameni. Mezi lidmi také panovala důvěra v léčivé účinky posvátných hadů. V případě zranění nebo bolesti stačilo, aby se poraněné místo dostalo do kontaktu s hadem, samozřejmě zprostředkovaně skrze kněze. Těhotné ženy leckdy žádaly o ochranu svého dítěte během těhotenství, a neplodné o to, aby mohly počít (Weissenborn 1906, Mildnerová 2012).

Uctívání hadů se z Whydahu rozšiřovalo dále po pobřeží a zakořenilo v pozměněných formách téměř na všech místech Západního pobřeží. V pozoruhodné podobě se projevilo v Beninu v oblasti Great Popo ležící u ústí řeky Mono River. Zde je zvláštní úcta projevována hroznýšům. Ani tento posvátný had nesmí být nikým obtěžován. Jestliže jej někdo spatří, a to se stává často, musí zavolat kněze. Ten jej opatrně uloží do pytle a odnese na posvátné místo, které splňuje podobnou funkci jako Whydawské chrámy – Viz. obr. č. 8 (Weissenborn 1906: 269).

Velká úcta hadům je také vzdávána u Ašantů v Ghaně. Podle jejich mytologie vystupuje v roli mytického prarodiče obrovská krajta, žijící v řece. Obraz vody a hada souvisí s aktem stvoření a zrození, a také zbožštěním vodního živlu. Příběh vypráví, že krajta postříkala muže a ženy vodou a poslala je, aby si spolu šli lehnout. Potomstvo, které se narodilo, utvořilo klany uctívající krajtu jako posvátnou (Klíma 2004: 35).

5.2.2 Leopard

Podobně jako had patří i leopard mezi nejčastěji znázorňované symboly západní Afriky. Leopard je považován za vysoce inteligentní a odvážné zvíře, proto se spojuje s autoritou a mocí. Jako predátor je přirovnáván k těm jedincům a skupinám, které mohou ovládat lidské

životy. Bývá považován za zvířecí protějšek, druhé já panovníků a vůdců pověřených k tomu, aby ve společnosti udržovali právo a řád. Symbol leoparda odkazuje na jejich neomezenou politickou moc. Skvrny na jeho srsti mohou reprezentovat den a noc. Do leopardí kůže se oblékali vládci, zdůrazňující tak svou svrchovanou vládu a převahu nad světem. Leopard je zvíře, které nezůstává na jednom teritoriu, pohybuje se volně, jde kamkoli si přeje, číhá, loví, zabíjí. Protože čas od času vniká na území člověka, kde způsobuje škodu na domácích zvířatech, vzbuzuje u lidí nemalé obavy, které zaznamenává západoafrický folklór. Téma leoparda se objevuje na mnohých užitkových i uměleckých předmětech vyskytujících se napříč celou západoafrickou oblastí (Roberts 1994: 98, Ben-Amos 1976: 246).

V království Benin stojí král divočiny v uměleckém i mytologickém kontextu jako protipól krále domova – *Oby*. Je chápán jako krásné, ale hlavně nebezpečné zvíře. Binijsci jej nazývají *ekpelobo* – ten, který je rychlý v chytání. Bývá často zobrazován jak drásá svou odevzdanou oběť, projevujíc tak agresivní podstatu, současně je zvýrazněn půvab jeho těla a schopnost pohybu. Lidé leoparda neobdivují jen pro jeho dravost a krásu, ale také pro jeho schopnost ujednat si pořádek a organizovat zvířata. Jeho necitelnost zároveň podporuje soudržnost ve společnosti. Tímto je jeho prudkost vyrovnána kvalitami umírněnosti a schopnosti vůdcovství (Ben-Amos 1976: 246).

Herbet Cole ve své knize *Mbari: Art and Life Among the Owerri Igbo* (1982) analyzuje sochy, které jsou součástí slavných igboských staveb *Mbari*³⁴. Igbové z Nigérie vidí leoparda jako krásného a zároveň děsuplného, a právě tuto ambivalenci sochy zachycují. Leopard tímto nabízí odlišné významy v jednom konkrétním čase. Když opouští lesy,

³⁴ Součástí svatyní Mbari jsou sochy bohů, zvířat, předků, ale i obchodníků v životní velikosti. Igbové je modelují z hlíny a umísťují je jak do interiéru, tak exteriéru. Viz. Obrázek č. 4.

aby vnikl do vesnic, Igbové vyhledávají věštce. Zjistí tak příčiny a úmysly leopardova neobvyklého chování. Odpověď, kterou většinou získají, zní, že tato tragická situace může být odvrácena za předpokladu, že bude vykonána řádná oběť. Jestliže i tento způsob selže, oběť nebyla správně provedena nebo byla neúčinná, pak Igbové vytvoří sochu Mbari jako poselství a prosbu bohům i jejich zvířatům (Roberts 1994: 101).

V základu fonského mýtu o založení říše Dahome stojí posvátný leopard. Legenda vypráví, že se jednoho dne princezna *Aligbonu* pocházející z královského rodu z Tado³⁵ vydala do lesa pro vodu. Zde jí překvapil leopard a o devět měsíců později se princezně narodil syn *Agasu*, který zdědil povahu i vzhled po svém otci. Vychován princeznou nárokoval si *Agasu* trůn, ale byl odmítnut, kvůli svému nemanželskému původu. *Agasu* a jeho potomci, které zplodil se svou matkou, opustili kvůli rozbrojům Tado a putovali na území dnešního Beninu. Zde se *Agasova* rodina rozdělila a jednotlivé větve založily tři království: Alladu, Porto Novo a Dahomej. Dahomejským králům zrozeným ze spojení člověka a leoparda, a také z incestního vztahu *Agasua* a jeho matky, byla vždy vzdávána velká úcta. Bohatá symbolika tohoto mýtu poskytuje důležité sdělení upevňující jejich politickou moc: není radno si s členy královského rodu zahrávat, protože oni jsou jiní než ostatní lidé. Leopardu *Agasu* jsou zasvěceny chrámy lemující trasu mytologické migrace z Tada do Abomeje (Blier 1995: 397-8). V chrámech se každoročně konají oslavy a leopardům se jako největšímu božstvu obětují býci (Weissenborn 1906: 277).

Také u Jorubů se leopardu dostává dostatečné pozornosti a úcty. Průvody masek *Epa*, které jsou rozšířené u jorubských etnik Ekiti, Egbado a Igbomina, se konají každý rok mezi březnem a zářím, přičemž každé město pořádá vlastní oslavu. Průvodu se účastní muži, ale i ženy a

³⁵

Dnešní Togo.

děti. Za doprovodu hudebních nástrojů se účastníci vydají do ulic a oslavují jednotlivá božstva, mytologické a historické výjevy. Používají různé masky a motivy, obvyklé je téma ženy s dítětem, válečníka nebo leoparda. Leopardí přilbice – *Oloko* se uplatňuje v kontextu s válečnictvím a invazemi. Nabízí analogii mezi králem a vládcem savan, zdůrazňuje atributy boje a bojové schopnosti. Drápy a zuby bývají expresivně pojety, celkový výraz dotváří leopardí kůže, která je taktéž součástí kostýmu. Festival se zakončuje obětováním *Ogunovi*³⁶, který je mimo jiné považován za boha války (Ojo 1978: 455-6).

Jorubové každoročně konají oslavu na počest boha *Obataly*³⁷. *Obatalovy* svatyně bývají otevřeny jen při této příležitosti. Jedna z nástěnných maleb ve svatyni zachycuje leopardy, trpaslíky a obovu korunu. Idylický a hravý výjev zdůrazňuje soužití člověka a divoké šelmy za přítomnosti nejvyššího oriši (Pemberton III 1977: 10).

V Nigérii se také leopard (lat. *Pantera pardus*) používá k nejrůznějším magickým úkonům a v lidovém léčitelství. Jorubové věří, že lék připravený z hlavy leoparda je může ochránit proti působení zlých sil a čarodějnictví. Sérum připravené z leopardí kůže zase pomáhá k pozastavení účinků hadího jedu (Soewu 2008: 425).

Symbolu a magické moci leoparda využívají v různých tajných společnostech. Skupiny Leopardích mužů³⁸ působily na mnoha místech západní Afriky: Nigérie, Ghana, Libérie. V obzvláště vražedné formě svou působnost rozvinuli v oblasti jihozápadní Sierry Leone. Leopardí muži věří, že disponují magickou mocí, která je nepostižitelná, a přesto

³⁶ O Ogunovi pojednáno v kapitole o domácích zvířatech.

³⁷ Bůh Obatala (známý též pod jménem Orišala) je uznáván na celém území Jorubů. Připisuje se mu zvláštní úloha při vzniku světa, přičemž stvořil i prvního člověka. Je také odpovědný za existenci albínů, mrzáků, trpaslíků a němých. Tito lidé jsou považováni za odvržené, ale za posvátné. Připomínají šťastnějším jedincům, aby nezapomínali Obatalu uctívat. Bývá spojován s bílou barvou, žije v bílém paláci, nosí bílý šat a vládne bílým bohům. Vážou se k němu dva příkazy: nepít palmové víno a nedotýkat se psů (Lawson 1999).

³⁸ Kromě této společnosti existuje i její odnož Krokodýlí muži.

všudypřítomná. Členství v této skupině se přísně utajovalo, nikdo nevěděl, kdo je součástí kultu. Muži oblečení do leopardí kůže a vybaveni noži, jež měli tři nebo čtyři zakřivená ostří připomínající leopardí drápy, vyhledávali oběti pro své kruté rituály. Jak kostým, tak i nůž skupina považovala za svaté. Pod záštitou nápravy společnosti a „spravedlnosti“ Leopardí muži vykonávali mnoho útoků a násilí. Podstatou kultu byl kultovní předmět *Borfimah*³⁹, jehož moc se musela obnovovat skrze lidské oběti. Tento „fetiš“ se stal řídicí silou všech činů vykonávaných touto společností. Po příchodu Angličanů do Sierry Leone byla činnost Leopardích mužů zakázána (Burrows 1914). Přesto ilegálně fungovala i nadále. *Borfimah* mimo jiné sliboval ochranu proti násilnostem a tyranii ze strany Evropanů. Existence afrických tajných společností souvisí s reakcí na kolonialismus jako takový. Leopardí muži obraceli pozornost k těm, kteří profitovali nebo jinak souviseli s misionáři nebo koloniálními úředníky. Evropané Afričany považovali za zvířata a způsoby jejich „zkrocení“ vyžadovalo brutální metody zacházení. Proti tomuto se Afričané bránili a leckdy svůj odpor projevovali nejextrémnějším způsobem, tak, jako v případě leopardího terorismu (Roberts 2004: 102).

5.3 Zvláštní zvířata

Kategorie „zvláštních“ zvířat zahrnuje ty tvory, kteří se vymykají běžným klasifikačním systémům jednotlivých skupin. Tato zvířata jsou lidmi chápána jako abnormální a přesahující hranice jasně rozlišitelných sfér a hrají tudíž zásadní roli v systémech afrického myšlení. Bývají silněji spojováni s duchovními silami a nápadně často se znázorňují ve vizuálním umění. Mezi nejvýznačnější druhy patří: šupinatý savec luskoun; chameleón, který je údajně schopen magických přeměn; zvířata,

³⁹ Kalabasa (většinou podlouhlá tykev) naplněná směsí, která nese čarodějnou moc. Držitelem *Borfimahu* musel být muž důležitého postavení, který složil přísahu věrnosti kultu. Kalabasa bývá považována za luno světa, je spojována s mateřstvím a reprodukcí rodu. Taktéž i leopard bývá dáván do kontextu s mateřstvím, zároveň je ale chápán, jako ten, který se mstí.

kteřá se pohybují na suchu i ve vodě jako například krokodýl; a tvorové příliš podobní lidem, například pavíán a šimpanz; a další. Jejich rozporuplné chování předčí veškerá lidská očekávání a jejich vzhled je natolik absurdní, že popírá racionalitu světa. Proto se stávají inspirací k myšlení a tvorbě, která se váže na duchovní svět. Lidé totiž své předky, bohy i tato zvířata dávají do souvislosti s přežitím, prosperitou, zdravím a plodností. Příroda je plná zvláštností a podivných tvorů a skrze tuto podivnost pak člověk získává představu toho, kde leží to, co je normální. (Roberts 1994).

Tzv. anomální kategorii definoval Lévi-Strauss. Tuto skupinu nelze zahrnout do systému binárních opozic, brání se totiž opozičnímu členění, nese v sobě obě charakteristiky, a smiřuje tyto dva ostré kontrasty. Anomální kategorie musí být pro svou přílišnou ambivalenci kontrolovány, a to buď za pomoci nastolení tabu, nebo tak, že je anomálie prohlášena za posvátnou (Lévi-Strauss 1996).

Slavná americká antropoložka Mary Douglas, která mnohé své práce věnuje tematice abnormality lidí i zvířat dodává, že chápání anomálie se odvíjí od klasifikačního a částečně kognitivního systému dané skupiny: *„Co je anomální v jednom uspořádání, je normální v druhém. (...) Anomálie je produktem klasifikace a nespočívá ani v přírodě, ani není apriorní součástí myšlení jednotlivců, ale závisí na životě a organizaci kolektivu“* (Douglas 1993:162). Nelze tedy kategorizovat určité druhy zvířat jako anomální napříč všem kulturám, protože anomální podstata zvířat není zakotvena v jejich přirozenosti. Je zajisté nutné provést komparace lokálních klasifikačních systémů a nevnímat odlišnosti skrze vnější optiku. Pokud sami členové určité skupiny označují některá zvířata za zvláštní či tajemná, bylo by vhodné je přijímat stejným způsobem. Dále Douglas podotýká, že kategorizace

abnormalit (ale i kterékoliv jiné oblasti) je potřebná k organizaci a udržování řádu ve společnosti (Douglas 2005).⁴⁰

Pokud připustíme, že svět je sociálně konstruován, bez ohledu na to jaké principy klasifikace jsou používány, budou v něm vždy tvorové, kteří jaksí nezapadají do místního klasifikačního schématu. Existuje dosti zvířat, jejichž morfologie vykazuje kritéria více skupin, nebo naopak nesplňuje kritéria žádné skupiny. Anebo živočichové, kteří spadají do určité uznané kategorie, ale jejichž zvyklosti a způsoby chování se přibližují způsobům zvířat z kategorie jiné. Některá anomálně chápaná zvířata bývají považována za posvátná a uctívána, vztahují se k nim alimentární nebo dotyková tabu, jiná naopak zůstávají bez povšimnutí⁴¹. Antropolog Edmund Leach ve svém textu *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse* (1979) podotýká, že podivná stvoření zprostředkovávají vztah mezi tímto a oním světem. Prostor mezi dvěma logickými kategoriemi (tento a onen svět) je vždy přemostěn za pomoci nadpřirozených a těžko klasifikovatelných bytostí. Mezi lidmi panuje důvěra, že tato záhadná stvoření disponují silou, která zprostředkování mezi bohem a člověkem dokáže utvořit (Douglas 1972: 29-31).

⁴⁰ In: Roy Willis, *Sygnifying animals*.

⁴¹ Zvířata, která neměla to štěstí, aby byla uctívána, vyvolávají v lidech hrůzu, opovržení nebo averzi. Pak mohou být spojována s nečistotou, která se, jak upřesňuje Douglas, liší v kontextu žití a vnímání každého etnika. Opovržení má souvislost s tím, že zvířata nejsou podřízena jedné zavedené klasifikační kategorii - vzduch, voda, země. V případě, že hranice překračují, nemusí se stát okamžitě opovržením hodná, ale je skrze ně vytyčeno pomezí čistoty-nečistoty (Douglas 1972: 28-30).

5.3.1 Luskoun

Luskoun⁴² (lat. *pholidota*) patří mezi nejpodivnější savce světa. Bývá vnímán jako zvířecí hybrid - napůl ryba a napůl zvíře. S člověkem sdílí určité kulturní a povahové podobnosti. Například projevuje náznaky studu, což je vlastnost, která se u ostatních zvířat nevyskytuje. Navíc podobně jako člověk rodí jen jednoho potomka a má jen jednu březost v roce. Díky šupinaté kůži ho lidé zároveň přiřazují k vodním živočichům. Ti bývají obecně spojováni s duchy, což platí i pro tvory, kteří stejně jako luskoun mají charakteristiky vodních živočichů a žijí na souši (např. krokodýl). Toto rozporuplné zvíře poskytuje živnou půdu pro řadu metafor, které jsou důležité v různých rituálních a magických kontextech. Luskoun bývá pro svůj posvátný status spojován s panovníky, symbolizuje plodnost a má souvislost s vesmírnými silami (Heusch 1993: 159)⁴³. Také je poměrně často znázorňován v africkém umění. Velký význam mu připisují společnosti v oblastech střední Afriky (Leleové a Tabwaové), ale své pevné postavení zaujímá i u některých etnik v Guinejském zálivu (Binijci, Jorubové, Ekpeyové).

Binijci z Nigérie považují luskouna za velmi plaché a stydlivé zvíře, protože se při útoku stočí do klubíčka. Celkově jej vnímají jako tvora nevzhledného, jeho dekorativní šupinaté kůže si však velmi cení a dokonce se domnívají, že je krásná. Ještě před tím, než se do regionu začal dovážet flanel z Evropy, používala se kůže z luskounů při výrobě panovnických rób. Až dodnes se obřadní šat politických hodnostářů

⁴² Luskouni se vyskytují v oblastech jižní a západní Afriky, žijí v lesích, přičemž se některé druhy pohybují pouze na stromech. Nezaměnitelným rysem luskounů jsou rohovité navzájem se překrývající šupiny, které kryjí vrchní a vnější strany těla. Na krku, břiše a na vnitřní straně končetin šupiny chybí. Mají malou, úzkou hlavu, protáhlé tělo a dlouhý ocas. Délka těla se pohybuje mezi 65 až 150 cm, délka ocasu mezi 40 až 90 cm. Luskouni mají končetiny s pěti prsty zakončené silnými drápy. Všechny druhy se na krátké vzdálenosti dovedou pohybovat po zadních končetinách přičemž používají ocas jako oporu. Jejich svaly jsou tak silné, že není možné je narovnat. Luskouni jsou samotářští noční tvorové, kteří přes den odpočívají ve stinném úkrytu. Díky svému fyzickému vybavení se dokáží ubránit i větším šelmám. Při ohrožení se pevně stáhnou do klubka (Bryl, Matyášník 1999).

⁴³ In: Hunting the pangolin, 1993.

nazývá „luskounova kůže“. Spolu s dalšími zvířaty jako jsou sumec, antilopa, kráva, drůbež bývá luskoun zobrazován na schránkách na kola ořechy⁴⁴. S těmito druhy zvířat sdílí určité společné charakteristiky jako jsou dostupnost, poddajnost a bezbrannost (Ben-Amos 1976: 245).

Luskoun může být kdykoli zabit a zkonsumován, čímž je dáno jeho podřízené postavení ale zároveň užitečnost, kterou člověku poskytuje. Zároveň však bývá asociován se zástupci měst a vysoce postavenými hodnostáři, to hlavně s těmi, kteří stáli v opozici vůči králi. Luskoun je totiž jediným zvířetem, které leopard jako vládce džungle neumí zabít. Z těchto důvodů nosí lovci při lovu přílby vyrobené jeho kůže a zástupci měst zase tuniky, aby ukázali, že jsou ochráněni před dominancí krále. Je třeba dodat, že v této oblasti není tento zvláštní tvor považován za anomální, tak jako u etnika Lele, které studovala Mary Douglas⁴⁵ (Ben-Amos 1976: 251).

Také u Jorubů zaujímá luskoun důležité místo v jejich symbolickém systému. Zpodobňují jej některé masky tajné ženské společnosti *Gelede*, zvláště ty, které se používají při scénách evokujících lov. Společnost *Gelede* oslavuje lov zejména během představení *Efe*, které se koná v průběhu noci. Scénka má připomínat tmavý les, ve kterém se muži střetávají se zvířaty jako duchovně mocnými tvory a soutěží s nimi o důvtip a lest. Masky symbolizují lovcovu převahu luskouna, a také jejich vzájemnou spolupráci potřebnou pro blaho komunity. Kostým, jež je při vystoupeních *Gelede* používán, bývá vytvořen z navrstvených trojúhelníků, které tvoří cípy. Hojně se vyskytující trojúhelníkové motivy na různých dekorativních předmětech pravděpodobně odkazují k luskounovým šupinám ve stylizované formě. Kostýmy napodobující luskounovu kůži, mají za úkol odehnat všechny nebezpečné vyšší síly,

⁴⁴ O schránkách na ořechy kola jsem pojednala v kapitole 5.1.2.

⁴⁵ Etnikum Lele (Demokratická republika Kongo) a jeho zvířecí svět Mary Douglas popsala v příspěvku *Animals in Lele Religious Symbolism* (1957).

keré by mohly zmařit nebo naruřit tanečnickův projev (Roberts 1994: 83-4).

Dále se masky zobrazující luskouna uplatňují při oslavě síly boha *Oguna*⁴⁶, patrona lovců a železa, aby byla upevněna schopnost člověka ubránit se před zlem. Často zobrazované motivy luskouna stočeného do klubka symbolizují obranu a nedostupnost, která si k tělu nepřipustí žádného silnějšího nepřítele (Roberts 1994: 84). U Jorubů panuje také přesvědčení, že luskouni mají spojitost s plodností, úrodou a blahobytem. Jorubští léčitelé přidávají části samčích těl do směsí podporujících potenci a zvyšujících sexuální apetit u mužů. Věří se, že vnitřní orgány samic luskounů posilují plodnost žen (Soewu 2008: 425).

Etnikum Ekpeye, příbuzné nigerijským Igbům má hlubokou tradici v pořádání průvodů masek v rámci veřejných obřadů *Egbukere*, *Aarungu* a *Owu*. Jsou v nich zastoupeny masky a pokrývky hlav představující kromě luskouna také jiné druhy zvířat. Luskoun bývá spojován s kovářem, jenž má v Západní Africe důležité symbolické postavení⁴⁷, proto se luskouní maska nazývá „kovář zvířecího světa“, kterého lidé popisují jako savce i plaza, ale zároveň ani jednoho z nich. Oslava *Egbukere*, kdy se tyto masky používají nejvíce, se koná v během období sucha a může trvat několik dní. Odkazuje na liminální období nebo čas určený k obnově a transformaci v souvislosti s ukončením staré a začátkem nové hospodářské sezóny, ale i v duchovním smyslu jako obnovení vazeb s předky. I některé z jorubských schránek na kola ořechy zdůrazňují

⁴⁶ Viz kapitola 5.1.

⁴⁷ Role kováře je rozporuplná a nejednoznačná. Politicky a společensky je kovář velmi váženou osobou, zároveň však bývá pro své nadpřirozené schopnosti spočívající v ovládnutí železa (i přírodních sil) velmi obávaný. Železo má důležitý symbolický status, a kovář jej dokáže přetvářet a tvarovat. Železné nástroje byly vždy potřebné v zemědělství, zbraně zajišťovaly úspěšný lov či ovlivňovaly průběh bojů. Kovárna má důležitý rituální význam. Bývá využívána jako svatyně, přičemž kovář slouží jako obětní oltář. V Nigérii bývá kovář spojován s bohem Ogunem - viz kapitola 5.1.1 (Ross 2000).

luskounův pomezí status – Viz. obr. č.3. Když se tento tvor setká s člověkem, předstírá, že je mrtvý, ačkoli nadále žije, čímž symbolicky zasahuje sféru života i smrti (Thompson 1994: 144)⁴⁸.

5.3.2 Chameleon

Další zvíře, které silně podněcuje lidskou imaginaci, je chameleón. V západní Africe bývá tento záhadný tvor spojován s časem, ochranou a bezpečím, smrtí, moudrostí i nejistotou. Vystupuje v mýtech o stvoření světa a je považován za symbol králů.

Chameleón bývá uctíván kvůli své schopnosti měnit barvy podle situace. Je hlavním zvířetem, které se pojí s věstci, kouzelníky a léčiteli, protože symbolizuje jejich největší moc – schopnost transformace. Věří se, že kouzelník (podobně jako čaroděj) je nadán schopností metamorfózy, hranice mezi zvířetem a člověkem je tak setřena. Jejich identita není považována za metaforickou, ale skutečnou. Množství binijských věšteckých holí bývá dozdobeno výjevem chameleóna, který vyjadřuje také to, jak se svět díky kouzelníkově magické moci může změnit stejně jako barvy na chameleónově kůži. Během nocí se chameleóni stávají zvědy, kteří zaznamenají vše, co se událo. Chameleón je také symbolem moudrosti, kterou lidé získávají věkem, ale též vychytralosti, kdy se jedinec přizpůsobuje všem situacím. Přezdívka „chameleón“ se pak používá pro člověka, který je lstivý a bezohledný (Ben-Amos 1976: 250).

Chameleón se většinou znázorňuje s ocasem zvednutým nad zadeček a stočeným do spirály směrem nahoru. Přirozeně ale ocas stáčí do spirály směrem dolů k zemi. Pro pozorovatele je spirála stočená jednou po směru hodinových ručiček, podruhé proti. Záleží též z které strany je chameleón sledován. Tyto protipóly nahoře/dole, pravý/levý, po

⁴⁸ In: Roberts 1994, *Animals in African Art*.

směru hodin/proti směru hodin jsou natolik pozoruhodné, že se na ně pohlíží jako na projevy vzdoru vůči času nebo smrti. Čas není vnímán lineárně, ale jako spirála, stejně tak smrt a pojem věčnosti má jiné významy - smrt se nepočítá jako konec žití a věčnost nemusí být věčným odloučením od života. Namísto toho duše předků přicházejí, aby ochraňovaly své příbuzné, přičemž se mohou přetělit do vnuků nesoucích jejich jména. Posmrtný život bývá žijícím přístupný skrze služby kouzelníka nebo jiného duchovního zprostředkovatele. Předci jsou pokládáni za součást každodenního žití. Čas se může svinout jako ocas chameleóna a může být obrácen jeho chod, tak jako když se zemřelý předek navrácí do přítomnosti. Právě z těchto důvodů se chameleón běžně spojuje s tradičním náboženstvím a kultem a předků. Na některých místech Guinejského zálivu je chameleón dokonce uctíván (např. v rámci kultu Lisa v dnešním Beninu). Kabréové ze severního Toga si jej považují natolik, že pokud je chameleón omylem zabit, vykonají mu pohřební rituál (Roberts 1994: 51).

Obyvatelé západní Afriky považují chameleóna za symbol reprezentující královský majestát a královskou moc. Například u Igbů se jeho motiv objevuje na panovnických emblémech a uměleckých předmětech určených králi. Zároveň se mu lidé vyhýbají, protože se domnívají, že je neovladatelný a nepoznatelný. Říkají o něm, že je tvor, který „*když vidí čern zčerná a když vidí bílou zbledá*“ (Henderson 1972: 268). Toto stanovisko naznačuje mnohoznačnost a nepředvídatelnost toho, jaký je chameleón ve své podstatě. Chameleón bývá podobně jako luskoun chápán jako zvíře neklasifikovatelné a v chování anomální.

Chameleón taktéž vystupuje v bajkách a pohádkách. Některé z jeho ohromujících činů zachycují igbojské bajky. V nich je zvýrazněna jeho chladnokrevnost v přítomnosti požáru nebo jiných smrtelných nebezpečích, kdy se pohybuje s rozvahou a velmi pomalým tempem (Henderson 1972).

V mýtech mnohých západoafrických společností je chameleón spojován s počátky smrti. Podle jedné velmi rozšířené báje, pověřil Bůh ještěřku, aby lidem přinesla zprávu, že člověk bude smrtelný. Doručením zprávy opačného znění, že člověk zůstane nesmrtelný byl zase pověřen chameleón. Ten se ale na cestě loudal, pozměnil vzkaz, nebo se zakoktal, když jej předával. A jelikož ho ještěřka předběhla a sdělila lidem tragickou novinu, od té doby člověk umírá (Shishima 2010: 217).

Senufové z Pobřeží Slonoviny, Mali a Burkiny Faso jsou přesvědčeni, že chameleón je tvor stvořený v pravěkých dobách, nadaný nadpřirozenou silou, magickou mocí a prapůvodní znalostí světa. V ústním vyprávění bývá popisován jako kůň, jehož kočírují duchové lesa, když dopravují zprávy Bohu. Proto se jeho symbol běžně uplatňuje na ochranných prstenech a amuletech, maskách i jiných senufských uměleckých předmětech (Roberts 1994: 51).

6 ZÁVĚR

Cílem této práce byla analýza symboliky zvířat v umění a náboženství v oblasti Guinejského zálivu. Pokusila jsem se přiblížit realitu místních obyvatel, ve které zvířata hrají velmi důležitou roli odrážející se v téměř každém lidském aktu i myšlence. Zvířecí tematika prostupuje celou škálu nejrůznějších představ spojených s prvopočátkem světa, života v něm až po současné vnímání světa. Skrze zvíře si člověk uvědomuje své místo ve světě a vnímá svou identitu, aniž by popíral přírodní sféru a chápal lidstvo jako izolovanou entitu. Neexistuje zde ostrá hraniční čára, která by dělila přírodní a kulturní svět, přítomnost a minulost, život a smrt. Zvíře jako prostředník dokáže tyto zdánlivě vzdálené sféry propojit a usnadnit tak porozumění člověka jeho žité zkušenosti.

Zvířata figurují už v prvotních představách člověka o stvoření a původu světa. Zvíře v nich vystupuje jako zakladatel, nebo ten, který má na aktu stvoření podíl. Mytologické systémy jednotlivých etnik vždy zahrnují zvířecí protagonisty, kteří byli dle tradiční víry stvořeni dříve než člověk. V bajkách, pověstech a pohádkách zvířata kromě pobavení plní funkci poučnou a výchovnou, upevňují tak řád a zvyklosti společnosti. Jako součást nejrůznějších rituálních a magických obřadů, skrze které lidé navazují kontakt s bohy či předky, zvířata vystupují jako zprostředkovatelé umožňující tento vztah uskutečnit. Určité druhy zvířat jsou některými etniky uctívány a váží se k nim posvátná tabu. Bohatě se vyskytující motivy zvířat na nejrůznějších uměleckých předmětech dokazují jejich hodnotu a významovost, která je pro africké umění zásadní. Rozdílná symbolika zvířat souvisí se sociální organizací skupiny, odráží její názory na posvátnou i profánní oblast života. Distinkce mezi domácími a divokými zvířaty kopíruje podobu světa blízkého - domácího/kulturního a vzdáleného - divokého/přírodního. Tento ostrý

předěl je narušen sférou anomálních zvířat, která svými významy prostupují a zároveň zjemňují tyto zdánlivé protiklady.

Z důvodů rozsahu práce jsem se nemohla zabývat každým zvířetem, které by si zasloužilo pozornost. Takových zvířat, která nesou četná symbolická sdělení je v západoafrickém umění a náboženství mnoho. Překvapilo mě, že i přestože jsou různé oblasti života obyvatel Západní Afriky precizně zmapovány, materiálů, které se soustředí na zvířecí problematiku, není mnoho. Věřím, že má práce přispěje k obohacení této velmi málo zpracované tematiky. V budoucnu bych se jí ráda zabývala hlouběji, popřípadě ji podrobněji rozpracovala v diplomové práci.

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

BEN-AMOS, Paula, 1976. Men and Animals in Benin Art. *Man*, New Series, Vol. 11, No. 2, pp. 243-252.

BLIER, Suzanne Preston, 1995. The Path of the Leopard: Motherhood and Majesty in Early Dahomé. *The Journal of African History*, Vol. 36, No. 3, pp. 391-417.

BRYL, Marek, MATYÁŠNÍK, Tomáš, 1999. *Internetová encyklopedie savců* [online]. Olomouc: Univerzita Palackého Olomouc. [cit. 23.3.2012]. Dostupné z: <http://www.savci.upol.cz/luskouni.htm>

BUDIL, Ivo T., 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.

BURROWS, D. 1914. The Human Leopard Society of Sierra Leone. *The Journal of Royal African Society*. Vol. 13, No. 50, pp. 143-151.

DOUGLAS, Mary, 1972. Self-Evidence. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. No. 1972, pp. 27-43.

DOUGLAS, Mary, 2005. The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism. In: WILLIS, Roy ed., 2005. *Sygnifying Animals* [online]. London: Tylor and Francis e-Library, pp. 23-33 [cit. 26.2.2012]. Dostupné z: <http://www.historiayarqueologia.com/group/library>

HENDERSON, Richard N., 1972. *The king in every man: evolutionary trends in Onitsha Ibo society and culture*. New Haven: Yale University Press. HRAF Publication Information: New Haven, Conn.: HRAF 2000, Computer File.

HEUSCH, de Luc, DOUGLAS, Mary, LEWIS, Ioan M., 1993. Hunting the Pangolin. *Man*, New Series, Vol. 28, No. 1, pp. 159-166.

KANDERT, Josef, 1984. *Afrika*. Praha: Mladá fronta.

- KLÍMA, Vladimír, 2004. *Dobří duchové a démoni*. Praha: Argo.
- KLÍMA, Vladimír, KUBICA, Václav, WOKOUN, Alois, 1983. *Safari za africkou kulturou*. Praha: Práce.
- LAGAMMA, Alisa, 2000. *Art and Oracle*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- LAUDE, Jean, 1973. *Umění černého světadílu*. Praha: Odeon.
- LAWSON, Thomas E., 1999. *Náboženství Afriky*. Praha: Prostor.
- LAYTON, Robert, 1991. *The Anthropology of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996. *Myšlení přírodních národů*. Liberec: Dauphin.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2001. *Totemismus dnes*. Liberec: Dauphin.
- MALINA, Jaroslav a kol., 2009. *Antropologický slovník aneb co by mohl o člověku vědět každý člověk*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- MILDNEROVÁ, Kateřina, 2012. *Pití fetišů – Náboženství a umění Beninu*. Praha: Malvern.
- OJO, J. R. O., 1978. The Symbolism and Sygnificance of Epa-Type Masquerade Headpieces. *Man*, New Series, Vol. 13, No. 3, pp. 455-470.
- OJOADE, Olovo J., 2005. Nigerian cultural attitudes to the dog. In: WILLIS, Roy ed., 2005. *Sygnifying Animals* [online]. London: Tylor and Francis e-Library, pp. 204-210 [cit. 26.2.2012]. Dostupné z: <http://www.historiayarqueologia.com/group/library>.

OLÁTÉJÚ, Adésolá, 2005. The Yoruba Animal Metaphors: Analysis and Interpretation. *Nordic Journal of African Studies*. Vol. 14, No. 3, pp. 368-383.

OLUSALA, Ajibade G., 2005. Animals in the Traditional Worldview of the Yoruba. *Folklore*. Vol 30, pp. 155-172.

PEMBERTON III, J., 1977. A Cluster of Sacred Symbols: Orisa Worship among the Igbomina Yoruba of Ila-Orangun. *History of Religions*, Vol. 17, No. 1, pp. 1-28.

ROBERTS, Allen F., 1994. *Animals in African Art*. New York: The Museum for African Art.

ROSS, Emma G., 2000. The Age of Iron in West Africa. In: *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

SHANKLIN, Eugenia, 2005. The track of the python: a West African origin story. In: WILLIS, Roy ed., 2005. *Sygnifying Animals* [online]. London: Tylor and Francis e-Library, pp. 194-203 [cit. 26.2.2012]. Dostupné z: <http://www.historiayarqueologia.com/group/library>.

SHISHIMA, Daniel, 2010. *African Traditional Religion and Culture* [online]. Lagos: National Open University of Nigeria. [cit. 6.3.2012]. Dostupné z: <http://www.nou.edu.ng>.

SMITH, Erwin W., 1952. African Symbolism. *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 82, No. 1, pp. 13-37.

SOEWU, Durojaye A., 2008. Wild animals in ethnozoological practices among the Yorubas of southwestern Nigeria and the implications of biodiversity conservation. *African Journal of Agricultural Research*. Vol. 3, No. 6, pp. 421-427.

THOMPSON, Carol, 1994. Catalogue. In: ROBERTS, Allen F., *Animals in African Art*. New York: The Museum for African Art.

TURNER, Victor, 1967. *The Forests of Symbols*. New York: Cornell University.

WEISSENBORN, Johannes, 1906. Animal-Worship in Africa. *The Journal of the Royal African Society*. Vol. 5, No. 18, pp. 167-181.

WILLIS, Roy, 2005. Introduction. In: WILLIS, Roy ed., *Sygnifying Animals* [online]. London: Tylor and Francis e-Library, pp. 1-22 [cit. 26.2.2012].
Dostupné z: <http://www.historiayarqueologia.com/group/library>.

8 RESUMÉ

In this work I tried to explore signification of animals at the Gulf of Guinea in Africa. The role of animals is crucial for people of West Africa, all actions and ideas have been penetrated by zoomorphic symbols. I targeted the importance of animals in religion conceptions, rituals, mythology, oral tradition and visual art. The work focuses on question what is a relationship among beings, human and animals. Animals represent metaphors which specify humanity through the demarcation of its outer borders. Human identity is defined by this way against an animal opposite. A distinction between the realms of men and animals is a symbolic expression of dychotomy between wild and civilised or between nature and culture. However the diference of the human/animal may be fuzzy and not so strict as origin myth, totemism, food prohibition, witchcraft and blood sacrifice show. Men can link and bridge these apparently distant spheres through animal symbolism.

In this work I analyzed wild, domesticated and anomalous animals. Domestic animals as familiar friends occupy the closest domain they sharing with humans, relationship among animals and men is so intimate that an animal can take a human's place. Domestic animals are usually sacrificed to gods, spirits, or ancestors. Animals belonging to wild and dangerous sphere often possess the most creative potential and awesome power. They are depicted frequently in the art, are often connected with political power of rulers or kings and generally worshiped. Anomalous animals play the most essential role in African cosmological system. They are closely associated with spiritual forces and conspicuously appear in visual arts. I chose the most distinguished representatives of each category: 1) wild – leopard and snake, 2) domesticated – dog and chicken, 3) anomalous – pangolin and chameleon.

9 PŘÍLOHY

Obrázek č. 1: Mapa Guinejského zálivu⁴⁹ (včetně popisovaných etnik)



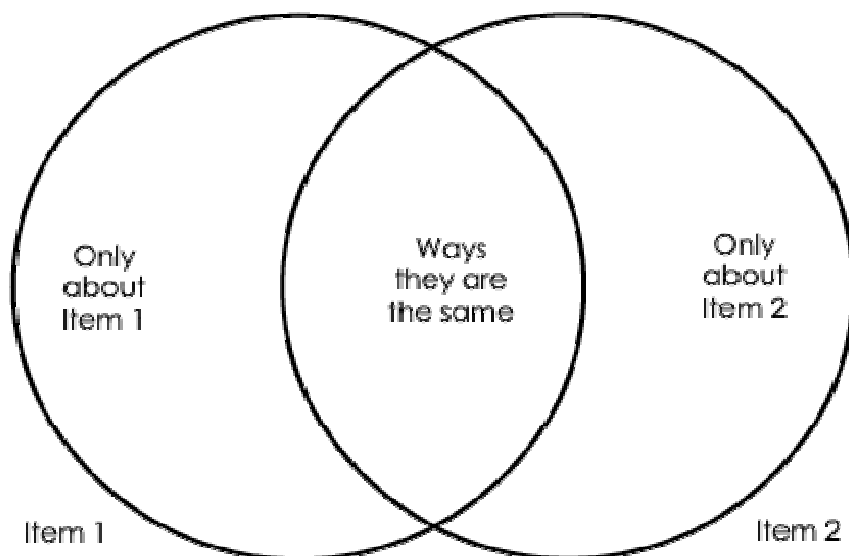
Vysvětlivky:

- | | |
|-------------|---------------|
| 1 – Ašanti | 9 – Ibibiové |
| 2 – Bagové | 10 – Igarové |
| 3 – Baulové | 11 – Igbové |
| 4 – Binijci | 12 – Jorubové |
| 5 – Bwaové | 13 – Kabrdové |
| 6 – Efíkové | 14 – Kagorové |
| 7 – Fantové | 15 – Komové |
| 8 – Fonové | 16 – Senufové |

⁴⁹

Dostupné na: <http://www.socialistworker.co.uk/art.php?id=13581>. Cit. 12.4.2012.

Obrázek č. 2: Vennův diagram symbolické logiky⁵⁰



Obrázek č. 3: Luskoun⁵¹ a schránka na kola ořechy ve tvaru luskouna⁵²



⁵⁰ Dostupné na: http://www.louisianovoices.org/unit8/edu_unit8_venn_diagrams.html.
Cit. 12.4.2012

⁵¹ Dostupné ná: <http://www.bizarrebytes.com/strange-and-bizarre-creatures/pangolin-2>.
Cit. 14.2.2012

⁵² Zdroj: Roberts, Allen, 1994. *Animals in African art*. Str. 145

Obrázek č. 4: Dům mbari u Igbů⁵³



Obrázek č. 5: Gelede masky se zvířecími motivy⁵⁴



⁵³ Dostupné na: <http://www.nairaland.com/782659/art-architecture-igbo-people/2>. Cit. 14.4.2012

⁵⁴ Dostupné na: <http://salmagundi.heracliteanfire.net/page/275>. Cit. 14.4. 2012.

Obrázek č. 6: Socha leoparda⁵⁵; Království Benin, Nigerie



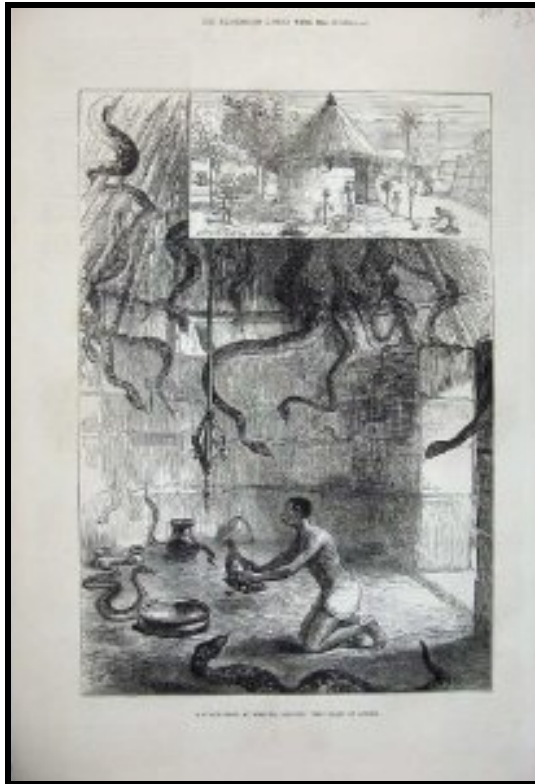
Obrázek č. 7: Relikviář ve tvaru slepice⁵⁶; Jorubové, Nigerie



⁵⁵ Zdroj: Roberts, Allen, 1994. *Animals in African art*. Str. 175.

⁵⁶ Zdroj: Roberts, Allen, 1994. *Animals in African art*. Str. 109.

Obrázek č. 8: Chrám krajty ve Whydahu⁵⁷



⁵⁷ Dostupné na: <http://www.amazon.co.uk/SNAKE-WHYDAH-DAHOMY-AFRICA-FEEDING/dp/B0013DOOMS>. Cit. 14.4.2012.