

Univerzita Karlova
Filosofická fakulta
Středisko ibero-amerických studií

Diplomová práce

Bc. Anna Libánská

Reprezentace Indiánů v česky psaných pramenech v raném novověku

Representations of Native Americans in Czech Written Sources in the
Early Modern Period

Praha 2021

Vedoucí práce: Mgr. Monika Brenišínová, Ph.D.

Poděkování

Velmi ráda bych zde poděkovala mé vedoucí Mgr. Monice Brenišínové, Ph.D. za množství cenných komentářů a připomínek k této práci a investovaný čas, který do vedení práce vložila. Dále bych ráda poděkovala všem svým blízkým za podporu, kterou mi během psaní poskytovali.

Prohlášení

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

V Praze, dne 5. srpna 2021

.....
Anna Libánská

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá problematikou reprezentace Indiánů ve vybraných česky psaných pramenech 16. století věnujících se tematice zámořských objevů. Zvláštní důraz je kladen na utváření reprezentací tělesnosti v kontextu diskurzů přítomných v raně novověké literární produkci a na reprezentace genderových vztahů, které diskurzy těla v textech pomáhají produkovat. Textové reprezentace byly ovlivněny mj. dobovým křesťanským diskurzem a z něho vyplývajícím europocentrickým výkladem světa. Práce dále zachycuje, jakým způsobem v pramenech dochází ke zjinačování Indiánů a jejich společností. Zjinačování probíhalo mj. v kontextu dichotomických diskurzů civilizace a barbarství, diskurzu náboženském a diskurzu mocenském. V práci je kladen důraz také sledování na proměn i vzájemných podobností diskurzů napříč jednotlivými prameny. K analýze reprezentací Indiánů je využíváno metod foucaltovské diskurzivní analýzy, práce využívá také konstruktivistickou teorii reprezentace a teorii hegemonních genderových konfigurací.

Klíčová slova

Indiáni, tělesnost, gender, jinakost, textové reprezentace, zámořské objevy, Amerika, český raný novověk

Abstract

The diploma thesis deals with the issue of representations of Native Americans in Czech written sources from the 16th century which are related to the topic of european overseas exploration. Special emphasis is placed on the formation of representations of corporeality in the context of discourses present in the early modern literary production and on the representations of gender relations that discourses of the body help to produce in texts. Apart from other things, the textual representations were influenced by the europocentric interpretation of the world which emerging from christian discourse at that time. As well, the work shows how the practices of othering of American Indians and their societies are produced in analyzed sources. The othering was realized, beside other things, in the context of dichotomous discourses of civilization and barbarism, religious discourse and the discourse of power. Emphasis is also put on the changes and mutual similarities of discourses in the written sources. In order to analyze representations of American Indians, the work uses the method of Foucault's discursive analysis. The work also uses the constructivist theory of representation and the theory of hegemonic gender configurations.

Key words

Native Americans, corporeality, gender, otherness, textual representations, age of discovery, America, czech early modern era

OBSAH

1. ÚVOD.....	9
1. 1. VYMEZENÍ TÉMATU PRÁCE A STANOVENÍ BADATELSKÝCH OTÁZEK	9
1. 2. ÚVOD DO STUDOVANÉ PROBLEMATIKY	11
1. 3. SHRnutí DOSAVADNÍHO BádÁNÍ	15
2. TEORETICKÉ UCHOPENÍ PRÁCE: METODY A KONCEPTY	20
2. 1. REPREZENTACE JAKO SYSTÉM PRODUKOVÁNÍ VÝZNAMŮ SKRZE JAZYK	20
2. 2. DISKURZ JAKO KONCEPT: PRVKY DISKURZU A DISKURZIVNÍ ANALÝZA.....	22
2. 2. 1. <i>Výpověď jako základní jednotka diskurzu</i>	22
2. 2. 2. <i>Diskurzivní formace a pravidla formování diskurzu</i>	23
2. 2. 3. <i>Diskurz jako výzkumná otázka a metoda diskurzivní analýzy</i>	24
2. 2. 4. <i>Foucaultovská diskurzivní analýza</i>	25
2. 3. THIS/THAT/THE OTHER JAKO ZPŮSOB NAZÍRÁNÍ JINAKOSTI	26
2. 4. KONCEPTUALIZACE GENDERU	29
2. 4. 1. <i>Gender jako analytická kategorie</i>	29
2. 4. 2. <i>Hegemonní a subordinační konfigurace genderu</i>	30
3. PRAMENY	33
3. 1. PRIMÁRNÍ PRAMENY	33
3. 1. 1. <i>Spis o nových zemích a o Novém světě, o němžto jsme prve žádné známosti neměli, ani, co kdy slychali</i>	36
3. 1. 2. <i>Kosmografie česká</i>	38
3. 1. 3. <i>Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove</i>	41
3. 2. SEKUNDÁRNÍ PRAMENY	42
4. POJMOVÉ A TEMATICKÉ VYMEZENÍ.....	45
4. 1. LIDÉ A SPOLEČNOST V RANÉM NOVOVĚKU	45
4. 1. 1. <i>Tři stavy jako ideální uspořádání společnosti</i>	46
4. 1. 2. <i>Noemovi synové a hierarchie mezi společnostmi</i>	46
4. 2. MEZI BARBARSTVÍM A CIVILIZACÍ	48
4. 2. 1. <i>Barbarství</i>	48
4. 2. 2. <i>Civilizace</i>	49
4. 3. TĚLO A TĚLESNOST.....	51
4. 3. 1. <i>Konceptualizace těla a lidství</i>	51
4. 3. 1. 1. <i>Co dělá člověka člověkem</i>	52
4. 3. 1. 2. <i>Koncept těla v křesťanství</i>	54
4. 3. 1. 3. <i>Tělo pohledem medicíny</i>	55
4. 3. 1. 4. <i>Tělo muže a tělo ženy</i>	57

4. 3. 1. 5. Tělo a monstrozita.....	59
4. 3. 1. 6. Objevování a objektivizace těla	60
4. 3. 2. <i>Tělo a jeho povrch</i>	61
4. 3. 2. 1. Zakrývání těla	62
4. 3. 2. 2. Nahota.....	63
4. 3. 2. 2. Barva kůže jako znak?	64
4. 3. 3. <i>Tělo a prostor</i>	66
4. 3. 4. <i>Tělo a práce</i>	68
4. 3. 5. <i>Tělo a krajina</i>	69
4. 3. 6. <i>Tělo a povětrí</i>	70
4. 4. GENDER A JEHO INSCENACE V RANĚ NOVOVĚKÉ SPOLEČNOSTI	72
4. 4. 1. <i>Vybrané inscenace maskulinity</i>	73
4. 4. 2. <i>Vybrané inscenace feminity</i>	76
5. DISKURZY JAKO KONTEXT PRO UTVÁŘENÍ REPREZENTACÍ INDIÁNŮ	80
5. 1. IDENTIFIKACE RŮZNÝCH DISKURZŮ V PRAMENECH	80
5. 2. OZNAČENÍ MÍSTNÍCH OBYVATEL: NEJEDNOZNAČNOST A VARIABILITA	90
6. REPREZENTACE LIDÍ A SPOLEČNOSTÍ NOVÉHO SVĚTA	94
6. 1. DISKURZY BARBARSTVÍ A CIVILIZACE	94
6. 2. TŘI STAVY A JEJICH REPREZENTACE	97
6. 3. KONSTRUKCE JINAKOSTI: LIDÉ STEJNÍ NEBO ROZDÍLNÍ?.....	99
6. 3. 1. <i>Původ člověka a lidství Indiánů</i>	100
6. 3. 2. <i>Rituální narušování integrity těla a kanibalismus</i>	101
6. 3. 3. <i>This/that/the other</i>	105
6. 3. 3. 1. Civilizační diskurz	106
6. 3. 3. 2. Náboženský diskurz	107
6. 3. 3. 3. Mocenský diskurz	109
7. TĚLO JAKO ZNAK.....	112
7. 1. TĚLO, VZHLED A NORMATIVY	112
7. 1. 1. <i>Tělesná konstituce a fyzické znaky těla</i>	113
7. 1. 2. <i>Nahota</i>	116
7. 1. 2. 1. Nahota jako bezbrannost.....	119
7. 1. 2. 2. Nahota a sexualita	119
7. 1. 2. 3. Hodnocení nahoty: nahota kritizovaná i nahota jako prostředek kritiky	120
7. 1. 2. 4. Nahé tělo jako objekt „civilizační mise“	121
7. 1. 3. <i>Oděv a způsoby zakrývání těla</i>	125
7. 1. 4. <i>Význam barvy kůže v cestopisech</i>	127
7. 2. TĚLO A TRANSFORMACE	128

7. 2. 1. <i>Kůže a tělesné modifikace</i>	129
7. 2. 2. <i>Transformace cizího těla jako forma oběti</i>	133
7. 3. TĚLO A PROSTOR	136
7. 3. 1. <i>Exploatace prostoru a krajiny a realizace lidství</i>	137
7. 3. 2. <i>Povětrí a jeho vliv na lidské tělo</i>	140
8. TĚLO JAKO KONSTITUENT GENDEROVÝCH VZTAHŮ	143
8. 3. 1. <i>Vzhled a konstrukce genderu na základě vnějších znaků</i>	143
8. 3. 2. <i>Textové inscenace maskulinity</i>	146
8. 3. 2. 1. <i>Militární maskulinity</i>	146
8. 3. 2. 2. <i>Muž jako otec a hlava rodiny</i>	150
8. 3. 2. 3. <i>Religiózní maskulinita</i>	152
8. 3. 3. <i>Textové inscenace feminity</i>	153
8. 3. 3. 1. <i>Žena, mateřství a výchova dětí</i>	153
8. 3. 3. 2. <i>Nebezpečná feminita: Žena jako Amazonka, čarodějnice a nepřítelkyně mužů</i>	155
8. 3. 4. <i>Genderové vztahy a jejich organizace</i>	159
8. 3. 4. 1. <i>Koncept manželství jako způsob soužití mezi muži a ženami</i>	159
8. 3. 4. 2. <i>Práce a genderově specifické činnosti</i>	161
8. 3. 5. <i>Sexualita</i>	165
8. 3. 5. 1. <i>Mužská sexualita</i>	165
8. 3. 5. 2. <i>Ženská sexualita</i>	167
9. ZÁVĚR	170
EDIČNÍ POZNÁMKA	179
OZNAČENÍ INDIÁN	179
GENERICKÉ MASKULINUM	180
KURZIVA	181
TERMÍNY, TOPONYMA A OZNAČENÍ ETNICKÝCH SKUPIN	181
PŘEPIS PRAMENŮ	181
PRAMENY	183
PRAMENY NEVYDANÉ V EDICÍCH	183
ODBORNÉ EDICE PRAMENŮ	184
SEKUNDÁRNÍ LITERATURA	185
ODBORNÁ LITERATURA	185
ON-LINE ZDROJE	195

1. ÚVOD

1. 1. Vymezení tématu práce a stanovení badatelských otázek

V mé diplomové práci mě bude zajímat, jak byly utvářeny a jak se realizovaly textové reprezentace Indiánů¹ ve vybraných česky psaných pramenech,² které vznikaly na území Českých zemí v průběhu 16. století. Důraz přitom bude kladen na diskurzy tělesnosti a genderových vztahů. Tyto reprezentace budu pojímat výhradně jako textové konstrukty, které vznikaly jako součást evropské literární produkce, a tudíž nijak nemusejí odrážet realitu.

Práce je rozdělená na 9 kapitol, a to včetně úvodu a závěru. V úvodu práce vymezuji tematiku a badatelské otázky, uvádím čtenářstvo do studované problematiky a také shrnuji dosavadní literaturu stav bádání. Druhá kapitola je věnovaná teoretickému a metodologickému ukotvení práce a soustředí se na pojmy jako jsou reprezentace, diskurz a jinakost. Ve třetí kapitole seznamuji čtenářky a čtenáře³ s použitými prameny a způsobem jejich výběru. V následujícím, čtvrtém oddílu představuji tematické vymezení práce a pozornost věnuji rovněž důležitým pojmům a konceptům, s nimiž budu v analytické části pracovat. Po této teoreticko-historické části se v páté kapitole přesouvám k vlastní analýze, kde se nejprve pomocí diskurzivní analýzy snažím nalézt a kvantifikovat diskurzy, ve kterých se reprezentace Indiánů objevují, abych mohla lépe pochopit kontext, do nichž jsou obrazy Indiánů v pramenech zasazovány, a abych se mohla v šesté kapitole přesunout k samotným reprezentacím a jejich analýze. Nejdříve věnuji pozornost otázce, jak se na pozadí textových diskurzů konstituují reprezentace celých (indiánských) společností, jejichž základní osa je strukturována pomocí dichotomických diskurzů civilizace a barbarství. Následně se přesouvám k reprezentacím těla, kterým věnuji sedmou a osmou kapitolu, přičemž v osmé kapitole se věnuji též konstrukci genderových vztahů. Odpovědi na badatelské otázky stanovené na počátku práce pak shrnuji v závěru, který je následovaný ediční poznámkou a závěrečnou

¹ Viz Ediční poznámka, s. 179.

² KNEIDL, Pravoslav (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě – facsimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z roku 1506*, Památník národního písemnictví, Praha 1981; Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká: To jest wypsánii o položení krajín neb zemii y obyčejích národuow wsseho swieta a hystorii podlé počtu leth naněm zběhlých, prvé nikdá tak pospolku w žádném jazyku newidaná*, Praha 1554; CYRUS, Matěj, SLOVÁK, Pavel, [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove*, HODURA, Quido, HORÁK, Bohuslav (ed.), Praha 1957.

³ Viz Ediční poznámka, s. 180.

bibliografií obsahující přehled použitých pramenů i odborné literatury, mající za cíl usnadnit čtenářům a čtenářkám orientaci v textu.

Hlavním badatelským záměrem této práce je identifikace diskurzů a popsání některých reprezentací, které se ve spojitosti s Indiány objevovaly ve vybraných, česky psaných, pramenech z 16. století. Vycházím přitom z předpokladu, že všichni autoři*ky, kteří vytvářejí texty, tak dělají na základě již existujících diskurzů či textů, se kterými se dříve setkali, a proto je nutné brát v úvahu široký kontext v podobě dobové evropské literární tradice, z níž autoři, ať už vědomě či nevědomě, čerpali. Teoretické pozadí práce tedy tvoří především texty autorek a autorů ovlivněných post-strukturalistickými přístupy k jazyku.

V práci si zároveň kladu několik dalších otázek. A to, kdo byli vlastně lidé, které v práci označuji slovem Indiáni; znaly a používaly prameny vůbec toto označení? Jak se skrze textové reprezentace utvářely diskurzy civilizace a barbarství? Jakým způsobem ve vybraných pramenech docházelo prostřednictvím reprezentací Indiánů a jejich společností ke konstrukci jinakosti? Jaké významy mohly být produkovány skrze reprezentace lidského těla? Jak se diskurzy tělesnosti promítaly do reprezentací uspořádání genderových a obecně společenských vztahů? A konečně se v práci snažím zachytit také proměny i vzájemnou podobnost diskurzů napříč jednotlivými prameny.

Ačkoliv byly česky psané prameny, které vznikaly v 16. století a které se věnovaly tematice zámořských objevů⁴ předmětem zájmu badatelů a badatelek již v první polovině 20. století, historické a literární studie se zaměřovaly a stále často zaměřují spíše na jejich formální stránku. Naproti tomu poněkud stranou badatelského pozornosti stojí v českém prostředí utváření textových diskurzů a reprezentací, jehož zkoumání by využívalo analytické přístupy vycházející z tzv. obratu k jazyku, k němuž v humanitních vědách došlo v 60. letech minulého století.

Na rozdíl od zahraniční produkce, kde jsou raně novověké reprezentace Indiánů v evropské literární produkci tématem historických prací již od 70. let a kde se toto téma stále těší pozornosti dalších badatelů*ek, v české historiografii v podstatě chybí literatura věnovaná textovým reprezentacím Indiánů v 16. století. A to i přes rostoucí zájem o problematiku raně novověkých reprezentací mimoevropských společností a studium jinakosti, v němž mají však dominantní postavení především knihy a studie věnované cestopisům o Svaté zemi, které ostatně počet dobových textů o zámořských objevech výrazně převyšují. Doufám, že by v tomto ohledu mohla být má práce alespoň malým přínosem.

⁴ Viz Ediční poznámka, s. 179.

1. 2. Úvod do studované problematiky

Než Kryštof Kolumbus vyplul na svou první výpravu, „svět latinského křesťanstva byl značně zúžen ztrátou Konstantinopole,“⁵ ke které došlo roku 1453. Když Kolumbus v roce 1492 připlul k ostrovu, který pak pojmenoval San Salvador, „objevil“ Evropanům-křesťanům dosud neznámý – Nový svět,⁶ který se v průběhu následujících let stal součástí křesťanského světa. Podle historiků Johna F. Moffitta a Santiaga Sebastiána tak Kolumbus přidáním Nového světa⁷ ke starému obnovil naději na univerzální křesťanskou říši,⁸ která byla pádem Konstantinopole oslabena. Literární teoretik Walter Mignolo dodává, že nové země tudíž nepředstavovaly pouze možný cíl geografické expanze, ale také místo, kam mohla expandovat celá křesťanská společnost.⁹

Zámořské cesty Kolumba a bratří Pinzonů, později též Ameriga Vespucciho, Pedra Álvarese Cabrala a mnohých dalších, však nezměnily pouze hranice evropských říší a křesťanského prostoru obecně, ale postupně se proměňovaly také představy o světě samém. V 16. století tak byla například mezi učenci překonána představa o zemi jako jedné celistvé pevnině, kterou kolem dokola omývá oceán. Pevnina byla do té doby chápána totiž nejčastěji jako kontinuální celek, *orbis terrarum*, složený ze tří částí – kontinentů Evropy, Asie a Afriky,¹⁰ které se ve světle nových evropských objevů rázem staly Starým světem. Rozvoj mořeplavby tedy přispěl k výraznému rozšíření geografických znalostí a překreslení mapy světa, do jejíhož pomyslného středu byla nově Evropa situována. Europocentrismus raně novověkých map odrážel představy evropských vzdělanců a státníků o postavení křesťanské Evropy vůči zbytku světa – ať už vůči dalším dvěma kontinentům, nebo tzv. čtvrté části světa, která byla později nazvána Amerika a která se z evropského pohledu nacházela „za mořem“. Slovy filozofa a postkoloniálního teoretika Enriqua

⁵ MOFFITT, John F., SEBASTIÁN, Santiago, *O Brave New People – The European Invention of the American Indian*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1996, s. 75.

⁶ Viz Ediční poznámka, s. 179.

⁷ Ibid.

⁸ MOFFITT, J. F., SEBASTIÁN, S., *O Brave New People*, s. 75.

⁹ MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance – Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, s. 326.

¹⁰ VOGEL, Klaus A., *Cosmography*, in: PARK, Katharine, DASTON, Lorraine, *The Cambridge History of Science – volume 3 – Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 477.

Dussela – počínaje rokem 1492 Evropa „*ustavuje sebe sama jako centrum, přičemž jiné civilizace se stávají jejími periferiemi*“.¹¹

Můžeme ale na prahu 16. století, tedy v době, kdy se pomalu začala rozpadat typicky středověká představa o křesťanském universalismu, vůbec hovořit o Evropanech a Evropankách, evropských diskurzích a evropských reprezentacích? Jak připomíná literární historik Stephen Greenblatt, Evropa byla společensky, kulturně a nábožensky značně diferencovaná – kódování významů a interpretaci světa ovlivňoval regionální folklor, konfese, stavovská příslušnost a mnoho dalších faktorů.¹² Konkrétně stavovská příslušnost byla v raně novověkých textech často důležitější než místo narození. V dobové písemné produkci, jejímiž autory byli zejména vzdělaní příslušníci vyšších stavů, se tak nezdálo, že by se objevovaly soubory předsudků a stereotypů, které poukazovaly na rozdíly mezi jednotlivými společenskými stavy, čímž byl zároveň legitimizován hegemonní sociální status vyšších vrstev. Autory cestopisů tak mnohdy spojovalo právě silné zaujetí vůči lidem z nižších stavů, obzvláště pak lidem žijícím na okraji společnosti nebo vesničanům, které fungovalo jako výraz sociální distinkce. Ostatně, jak uvidíme v této práci, textové reprezentace evropského šlechtice a evropského vesničana spolu mohly mít ve výsledku mnohem méně společného, než měla reprezentace vesničana a amerického Indiána. Vzájemné odlišnosti (tzv. kategorie sociálně-kulturní difference) totiž byly v dobové literární produkci konstituovány například společenským stavem, genderem, etnicitou či věkem atd.

Historik William Chester Jordan připomíná, že ve středověku o sobě lidé zpravidla nepřemýšleli jako o Evropanech, ale spíše jako o křesťanech, náležejících do jednoho univerzálního společenství.¹³ Rozvoj vernakulárních jazyků na úkor latiny, církevní reformace a s ní spojený vznik nových protestantských konfesí, který v 16. století znamenal konec primátu katolické církve, však tento obraz světa založený na křesťanském univerzalismu narušil. Nicméně ve světle zámořských cest se ovšem mohla začít formovat jiná společná identita¹⁴ obyvatel evropského prostoru – identita, která se zrodila z protikladu k mimoevropským společnostem.

¹¹ DUSSEL, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro – Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural editores – CID, La Paz 1994, s. 104.

¹² GREENBLATT, Stephen, *Marvelous possessions – The wonder of the New World*, Oxford University Press, Chicago a Oxford 1992, s. 8.

¹³ JORDAN, William Chester, “Europe” in the Middle Ages, in: PAGDEN, Anthony (ed.), *The Idea of Europe From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press a Woodrow Wilson Center, Cambridge 2002, s. 74.

¹⁴ Identitu chápou jako proces kulturní identifikace, který se uskutečňuje skrze neustálou interpretaci světa, i pojetí difference a vztahování se k ní. Formuje se v protikladu k alteritě a určuje kým jsme a kam náležíme. – Viz HALL, Stuart (ed.), *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*, (8. ed.), SAGE Publications, London 2003, s. 4.

Greenblatt se domnívá, že povědomí společné evropské identity začalo vznikat skrze kontakty evropských cestovatelů s americkým jíným – tedy s osobami pocházejícími z mimoevropského prostoru dnes chápaným jako Amerika – a to navzdory vzájemným odlišnostem.¹⁵ Právě prostřednictvím kontaktů s mimoevropskými kulturami tedy Evropané objevovali – nebo lépe řečeno konstruovali – svou vlastní kulturu a evropskou identitu. A jak poukazuje historička Markéta Krížová říká, že tento proces plynule navazoval na evropské snahy z konce 15. století, kdy se Evropani učili „*vidět sami sebe ve vztahu ke starému světu Řecka a Říma. Nyní na sebe také mohli pohlížet ve vztahu k novým světům v zámoří.*“¹⁶

Jak upozorňuje historik Klaus A. Vogel, ve světle nových představ o okolním světě, rozvoje geografických poznatků a nového chápání mezinárodních vztahů si tak mnozí učenci v 16. století byli jistí, že zámořské objevy jsou skutečným vědeckým průlomem a počátkem nové epochy.¹⁷ Zvěsti o Novém světě se, ale nešířily jen v prostředí vzdělců, pronikaly též do širšího povědomí obyvatel Evropy, a to napříč všemi společenskými stavy. Spolu se zprávami o plavbách významných mořeplavců vstupovaly totiž do evropské imaginace také nové kultury a společnosti, respektive jejich reprezentace. Dělo se tak nejčastěji prostřednictvím letáků a cestopisů i lidových zvěstí a povídání.

S reprezentacemi společností Nového světa se díky vynálezu knihtisku, který od druhé poloviny 15. století výrazně urychloval šíření informací a snižoval cenu textů, se mohly setkat i širší vrstvy obyvatelstva – a to i v prostoru českých zemích, kde byly letáky a cestopisy také v oběhu. Kulturní historik Petr Burke tvrdí, že cestopisy byly v Evropě jedním z nejpřekládanějších raně novověkých literárních žánrů do vernakulárních jazyků. A i když byla značná část cestopisné produkce věnována především poutím do Svaté země, jak upozorňuje Burke, také cestopisy o Novém světě si v průběhu 16. století mezi tehdejší literární produkcí nacházely stále pevnější místo.¹⁸ Avšak, jak poukazuje Anna Suranyi, účelem vzniku cestopisů nebylo pouze pobavení a vzdělání evropských čtenářů, neboť cestopisy sloužily také různým politickým agendám a upevňovaly mocenské pozice jednotlivých zemí vůči jiným územím.¹⁹

¹⁵ GREENBLATT, S., *Marvelous possessions*, s. 8-9.

¹⁶ KRÍŽOVÁ, Markéta, *The Strength and Sinews of This Western World – African Slavery, American Colonies and the Effort for Reform of European Society in the Early Modern Era*, Karolinum, Praha 2008, s. 163-164.

¹⁷ VOGEL, K. A., *Cosmography*, s. 496.

¹⁸ BURKE, Peter, *Translations into Latin in Early Modern Europe*, in: BURKE, Peter, HSIA, R. Po-Chia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 75.

¹⁹ SURANYI, Anna, *Virile Turks and Maiden Ireland— Gender and National Identity in Early Modern English Travel Literature*, in: *Gender&History*, Vol. 21, No. 2, 2009, s. 241-262.

Reprezentace zámořských kultur a společností konstruované v cestopisech tak byly spíše než na očitých svědectvích založeny na pozdně středověkých fantastických diskurzech, které se objevovaly v notoricky známých dílech, jakým byl například *Cestopis tzv. Mandevilla*, který byl v zemích Koruny české poprvé vydán v překladu Vavřince z Březové, a to pravděpodobně mezi lety 1369-1398.²⁰ Mnoho autorů navíc nepohlíželo na Nový svět jen skrze optiku dobové cestopisné literatury, ale také očima antických klasiků,²¹ jejichž díla byla v renesanci hojně vydáváná a proto také tvořila páteř takřka všech nauk. Konečně je pravděpodobné, že s díly antických autorů byla obeznámena i určitá část čtenářského publika cestopisů. Co se týče čtenářstva cestopisů, Burke také podotýká, že ačkoliv byly cestopisy oblíbenou četbou napříč společenskými stavy i stupni vzdělání, převažovali mezi čtenáři přeci jen muži s dobrým vzděláním.²²

Podobu cestopisů ovšem neovlivňovala jen dosavadní literární produkce – a to ať už dobová nebo antická. Cestopisy totiž nejednou přímo či nepřímo komentovaly dění v tehdejší Evropě a v „nových“ společnostech hledaly analogie pro evropské události. Autoři cestopisů si do literárních reprezentací zámořských krajín a kultur promítali také dobové evropské koncepty a představy, ať už o fungování společnosti či o křesťanských cnostech i organizaci domácnosti. Reprezentace domorodých obyvatel, vznikající na pozadí dobových diskurzů a konstruktů evropské křesťanské společnosti, tak vyjadřovaly především evropské představy o uspořádání společnosti a jejím uspořádání. Jak tedy uvidíme, textové reprezentace domorodých obyvatel – Indiánů – tak mimotextovou realitu příliš neodrážely, hrály ovšem důležitou roli například ve formování specifické evropské identity.

V 16. století, z evropského pohledu věku zámořských objevů, ovšem nedocházelo jen k objevování evropské identity, ale také k objevování lidského těla. Jak ostatně upozorňuje literární historik Jonathan Sawday, oba tyto fenomény spojovaly vzájemné paralely. Sawday přirovnává objevování těla v 16. století k objevování Ameriky. Amerika byla totiž podle něj objektivizována stejně jako lidské tělo, stala se předmětem pro objevování a stejně jako lidské tělo představovala

²⁰ Viz ŠIMEK, František (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*, Rudé Právo, Praha 1963; k problematice datace viz František Šimek a Miloslav Kaňák *ibid.*, s. 199.

²¹ MOFFITT, J. F., SEBASTIÁN, S., *O Brave New People*, s. 170.

²² BURKE, Peter, *Cultures of translation in early modern Europe*, in: BURKE, Peter, HSIA, R. Po-Chia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 22.

*terra incognita*²³ – tedy pro Evropany nový a nepopsaný svět, který s využitím rychle se rozvíjejících renesančních věd čekal na své poznání.

Raně novověcí mořeplavci a kosmografové se při objevování Ameriky snažili uniknout klasickým autoritám stejně, jako raně novověcí anatomové – a to na rozdíl od středověkých vzdělanců. Obě skupiny se spoléhaly spíše na očitá svědectví, vlastní praxi a zkušenosti než odvážné a experimentálně neověřované pravdy z děl antických a středověkých autorit, byť byly jejich diskurzy samozřejmě ovlivněny. A stejně jako se mořeplavci dostali do končin, do kterých byly předtím plavby považovány za nemožné, vyvraceli anatomové pomocí pitev mnohé mýty o fungování lidského těla tradované již od antiky. Protože bylo podle Sawadaye rozšiřování poznatků o těle prvním krokem k jeho kolonizaci, přirovnává v tomto směru kolonizování těla ke kolonizování Ameriky.²⁴ Ostatně vlámský anatom a chirurg Vesalius, průkopník anatomie žijící v 16. století, býval označován za Kryštofa Kolumba na poli lidské anatomie.²⁵

Lidské tělo bylo přitom nejen objektem studia a pozorování, ale také znakem, který v textech pomáhal konstituovat významy – literární obrazy těla reprezentovaly v dobové literární produkci například lidský charakter, vzájemné genderové vztahy či pracovní vztahy, ale zkrátka celkový řád společnosti. Z tohoto důvodu tyto obrazy pomáhaly konstruovat i reprezentace amerických Indiánů. Kódování významů lidského těla sloužilo navíc ke kategorizaci lidí, s níž souvisela praxe dnes označovaná jako *othering* – tj. zjinačování. Prostřednictvím této praxe, tedy produkce znaků difference, má dominantní skupina moc vytvářet vědění o „jiných“ a promítá se tedy i do reprezentací Indiánů, které jsou předmětem této práce.

1. 3. Shrnutí dosavadního bádání

Jak jsem již naznačila výše, reprezentace Indiánů v raně novověkých pramenech se zájmu zahraničních badatelek a badatelů těší už po mnoho desetiletí. Předkládaný výběr dosavadní odborné literární produkce je tak spíše orientační, a to s důrazem na díla, která jsou pro danou problematiku považována za zásadní – byť jsem s některými z nich v práci nepracovala, nebo díla, která mi přijdou nějakým způsobem zajímavá.

²³ SAWADAY, Jonathan, *The Body Emblazoned – Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, New York 1995, s. 25-28.

²⁴ Ibid., s. 26-27.

²⁵ DOLEŽAL, Antonín, *Kapitoly z dějin klasické anatomie*, Karolinum, Praha 2016, s. 166.

Z počátku se knihy zabývající se literárními obrazy Nového světa věnovaly evropským reprezentacím Indiánům spíše okrajově a zmiňovaly je především v kontextu reprezentací conquisty a počátků kolonizace a také v kontextu významů, které Evropani zámořským plavbám přikládali. Do tohoto období spadá například významná práce historika Johna Huxtable Eliotta (1930) *The Old World and the New, 1492–1650* (1970),²⁶ kterého zajímalo zejména to, jak objevy a setkáním s americkým obyvatelstvem ovlivnily dosavadní představy Evropanů o okolním světě.

V kontextu jazykového obratu v humanitních vědách, na nějž některé historičky a historici začali ve svých pracích více využívat literárně analytické přístupy a zabývat se textovými diskurzy, vydal jednu ze zakládajících prací o reprezentaci Indiánů – *The White Man's Indian – Images of the American Indian from Columbus to the Present*²⁷ – v roce 1978 historik Robert F. Berkhofer. V knize se zabýval především stereotypy, které si o Indiánech vytvářeli Evropané a bílí Američané. Objektem jeho zájmu byli hlavně Indiáni Severní Ameriky, tj. lidé obývající území dnešních Spojených států. Otázce konstrukce „jiného“ v textech španělských conquistadorů se věnoval historik a filozof Tzvetan Todorov (1939-2017) v knize *The Conquest of America: The Question of the Other* (1982),²⁸ v níž se zaměřuje také na interpretační rámce conquisty. Reprezentacemi amerických Indiánů se vedle již zmiňovaného Berkhofera zabýval také historik Anthony Pagden (1945) v knize *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (1987),²⁹ kde se přímo hlásí k dílu filozofa Michela Foucaulta, jedné z ústředních postav obratu k jazyku. Ústředním tématem knihy je snaha Evropanů o popsání a klasifikaci amerických obyvatel*ek a společností převážně v dílech teologů 16. století. Oproti Berkhoferovi se práce více věnuje nejen popisu jednotlivých reprezentací, ale také jejich utváření a mocenským vztahům, které produkci reprezentací umožňovaly. Oproti Todorovi je pak Pagden například podstatně kritičtější k využívaným pramenům.

Intenzivní vlna zájmu o Ameriku se objevila kolem roku 1992, tedy roku, který značil pětisté výročí Kolumbovy plavby do Nového světa. Mnoho autorek a autorů se u této příležitosti snažilo ve svých dílech kriticky vypořádat s tématem conquisty a jejímu obrazu v soudobé historiografii.

²⁶ ELLIOTT, J. H., *The Old World and the New, 1492–1650*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.

²⁷ BERKHOFFER, JR., Robert F., *The White Man's Indian – Images of the American Indian from Columbus to the Present*, Knopf, New York 1978.

²⁸ Původně vydáno ve francouzštině, anglický překlad viz TODOROV, Tzvetan, *Conquest of America – The Question of the Other*, Harper Colophon, New York 1984.

²⁹ PAGDEN, Anthony, *The Fall of Natural Man – The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge a New York 1986.

Někteří z nich se ve svých pracích věnovali také zkoumání reprezentací, které bylo na poli historie i literární vědy oblíbeným tématem zejména v 90. letech minulého století populární nebo také rozvíjejícímu se zkoumání problematiky jinakosti. Přístupy ke zkoumání reprezentací a jinakosti byly silně ovlivněny post-strukturalistickým díly vznikajícími v průběhu 60. a 80. let, zároveň je ale rozšiřovaly o nová témata a někdy se vůči nim také kriticky vymezovaly. Typická je pro ně zejména větší reflexe koloniálních vztahů, ke které mj. přispělo i vydání knihy *Orientalism* (1978)³⁰ literárního kritika Edwarda W. Saida a rozvoj subalterních studií.

Za jedno z nejzásadnějších děl tohoto období považuji bezpochyby práci Stephena Greenblatta *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (1991).³¹ Tento literární historik a průkopník tzv. nového historismu, jednoho z postmoderních přístupů k literární interpretaci, se věnuje zejména písemné kultuře a vzdělanosti v období renesance. V *Marvelous Possessions* ukazuje, jak byly v raně novověké Evropě utvářeny reprezentace o mimoevropských lidech a prostoru a jak se Evropané tohoto prostoru zmocňovali.

Jako další důležitou knihu, tentokrát psanou z perspektivy filozofa, historika, teologa a postkoloniálního teoretika Enriqua Dussela (1934), vnímám dílo *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* (1992),³² v níž autor interpretuje conquistu jako počátek evropské modernity. Podmínkou zrodu modernity je podle Dussela právě konstrukce „jiného“, který ve vztahu k Evropanům nevystupuje jako rovnocenný partner a jehož kultura je překryta kulturou evropskou. Dussel ve své knize ukazuje, jak reprezentace Indiána jako toho „jiného“ vznikaly a jaký měly tyto konstrukce význam pro formování evropské identity.

U příležitosti 5. centenaria vydal svou knihu *European Encounters with the New World* (1993)³³ také již zmiňovaný Anthony Pagden, kterého zajímalo ho především, jak si setkání s Novým světem – tohoto eufemistického označení conquisty – Evropané vysvětlovali a jak byly první kontakty interpretovány na stránkách dobových textů.

Vzniku reprezentací amerického Indiána se věnuje také kniha *O Brave New People – The European Invention of the American Indian* (1998)³⁴ od historiků umění Johna F. Moffitta (1940-

³⁰ SAID, Edward W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978.

³¹ GREENBLATT, S. *Marvelous possessions*.

³² DUSSEL, E., *1492: El encubrimiento del Otro*.

³³ PAGDEN, Anthony, *European Encounters with the New World – From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, New Haven a London 1993.

³⁴ MOFFITT, J. F., SEBASTIÁN, S., *O Brave New People*.

2008) a Santiaga Sebastiána (1931-1995). Sebastián vydal též knihu *Iconografía del indio americano – siglos XVI-XVII* (1992),³⁵ v níž zkoumá hlavně vizuální reprezentace Indiánů.

Po roce 2000 je pod vlivem třetí vlny feminismu 90. let a autorek jako např. filozofky Judith Butler studium bylo reprezentací stále častěji propojováno také s analýzou genderových vztahů a také studiem tělesnosti, a to včetně jejich historických konceptualizací. Do okruhu těchto prací, které se zároveň věnují reprezentacím Indiánů a klasifikaci mimoevropského obyvatelstva, lze zařadit například dílo postkoloniální a feministické teoretičky Vanity Seth, která se specializuje na historii těla a také raně novověké myšlení. Ta ve své knize *Europe's Indians – Producing Racial Difference, 1500–1900* (2010)³⁶ zkoumá, které sociálně-kulturní kategorie difference hrály při konstrukci reprezentací nejdůležitější roli, přičemž v 16. století zdůrazňuje především význam odlišných náboženských praktik.

V souvislosti s nárůstem zájmu o kritické studium kolonialismu a koloniálních vztahů, které vychází z narůstající produkce postkoloniálních teoretických textů, vznikla v posledních letech také řada dalších prací, která ukazuje, jak se produkce reprezentací podílela na vzniku koloniální imaginace. Za zajímavou monografii tohoto badatelského směru považuji například knihu historičky vědy a myšlení a odbornice na evropskou transoceánskou expanzi Surekhy Davies *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human* (2016),³⁷ v níž na pozadí raně novověkých textů o Americe mapuje dobové způsoby utváření jinakosti. Stranou jejího zájmu nezůstávají ani představy lidského těla, které měly podle Davies pro chápání jinakosti zásadní význam. Přístupy Davies a Seth mi přišly velmi inspirativní.

Přesuňme se nyní alespoň krátce do českého prostředí, kde se reprezentacím Indiánům v raně novověkých pramenech věnuje například historik a etnolog Oldřich Kašpar. Kašpar se mimo jiné zaměřuje na ohlasy zámořských plaveb v českých zemích a reprezentace Nového světa v české literatuře – jak se ostatně naznačuje například jeho kniha *Nový svět v české a evropské literatuře 16.-19. století* (1983).³⁸ Výhradně 16. století se věnuje ve studii *Nový svět v české literatuře 16. století* (2015),³⁹ kde zkoumá reprezentace Ameriky a jejich obyvatel*ek v českých písemných

³⁵ SEBASTIÁN, Santiago, *Iconografía del indio americano – siglos XVI-XVII*, Tuero, Madrid 1992.

³⁶ SETH, Vanita, *Europe's Indians – Producing Racial Difference, 1500–1900*, Duke University Press, Durham 2010.

³⁷ DAVIES, Surekha, *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human. New Worlds, Maps and Monsters*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

³⁸ KAŠPAR, Oldřich, *Nový svět v české a evropské literatuře 16.-19. století*, Univerzita Karlova, Praha 1983.

³⁹ KAŠPAR, Oldřich, *Nový svět v české literatuře 16. století*, in: *Studia ethnologica pragensia* 1, 2015, s. 13-21.

pramenech 16. století. Kašparova práce s prameny je méně kritická a využívané analytické přístupy ale aktuální trendy ve světové historiografii jako např. postkoloniální studia příliš neodráží. Literárnímu obrazu Indiána v 16. století se v krátké studii věnovala také historička Simona Binková.⁴⁰

Jak už jsem tedy naznačila v tematickém vymezení práce,⁴¹ literatura, která by se zajímala výhradně o textové reprezentace Indiánů a využívala k tomu širokou škálu teorií a konceptů metodologicky ukotvených v post-strukturalistickém myšlení a z něj vycházejících autorek*ů v českém prostředí v podstatě chybí.

⁴⁰ Např. BINKOVÁ, Simona, *Literární a výtvarný předobraz brazilského indiána v českých zemích v 16. a 17. stol.*, in: PELANT, Matyáš, REGO MONTURIL, Federico Guilherme, *Brasil Plural – 1. Kolokvium brazilských studií*, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Praha 2013, s. 56-69.

⁴¹ Viz 1. 1. Vymezení tématu práce a badatelských otázek, s. 9.

2. TEORETICKÉ UCHOPENÍ PRÁCE: METODY A KONCEPTY

Ve své práci se zabývám analýzou textových pramenů, a to zejména diskurzů a reprezentací, které jsou ve zkoumaných pramenech konstruovány. Pokládám tedy za důležité stručně představit autory, koncepty a teorie, z nichž vycházím a jež v práci používám. Zároveň chci též ukázat, jak budu s těmito metodami a koncepty dále pracovat.

V následující části se tedy budu nejprve věnovat pojmu reprezentace a roli reprezentací jakožto nositelů významu v textech. Postupně představím různé způsoby konceptualizace reprezentací a také autory, k jejichž přístupům se hlásím – tedy především postmodernisty kulturního teoretika Stuarta Halla a filozofa Michela Foucaulta. Poté rozeberu foucaultovský pojem diskurz, vysvětlím pravidla jeho formování a jeho vztah k historickému kontextu. Po vymezení pojmu se přesunu k metodě diskurzivní analýzy a ukážu, jak k ní přistupoval sám Michel Foucault. Poté představím jednu z možných konceptualizací jinakosti, konkrétně koncept *this/that/the other* literárního historika Johna Barrella. Ten může být užitečným nástrojem při textové analýze, kdy kategorizuje různé typy jinakosti, mezi nimiž též odhaluje vzájemné vztahy a způsob distribuce moci. Nakonec čtenářstvo seznámím se dvěma autorkami, které ovlivnily, jak v této práci pojímám koncept genderu – a to s historičkou Joan Wallach Scott, která gender vymezila jako kategorii historické analýzy vymezila, a socioložkou Raewyn W. Connell, jež gender rozšířila o koncept hegemonních a subordinačních genderových konfigurací a zabývala se též jeho vztahem k tělesnosti.

2. 1. Reprezentace jako systém produkování významů skrze jazyk

Vzhledem k tomu, že tématem mé práce jsou reprezentace, považuji za důležité nejdříve tento pojem vysvětlit a ukázat, jak k němu přistupuji. Vycházím z tzv. konstruktivistického přístupu, přičemž analyzovaným systémem reprezentací není v mé práci jazyk, ale diskurz. To se odráží i na volbě autorek a autorů, z nichž vycházím. Mým zásadním východiskem pro zkoumání reprezentací je, že textové, vizuální ani jiné reprezentace v pramenech neodrážejí realitu, ale umožňují studovat mentality, identity, ideologie, i dobové představy druhých.⁴² Jak tedy poukazuje historická antropoložka Lucie Storchová konkrétně v souvislosti s literárním žánrem

⁴² HALL, Stuart (ed.), *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*, (8. vyd), SAGE publications, London 2003, s. 30.

cestopisů a textovými reprezentacemi, které cestopisy vytváří – „*vnější svět cestovatel nezobrazuje, ale vytváří s ohledem na vlastní kulturní a textovou zkušenost*“.⁴³ Nyní se ale přesuňme k samotné definici slova reprezentace.

Podle historičky umění Mileny Bartlové je reprezentace⁴⁴ proces (a jeho výsledky), jímž se zastupuje nějaká skutečnost⁴⁵. Historik Roger Chartier klade při definici reprezentace důraz na její relační charakter a chápe ji jako „*vztah mezi přítomným obrazem a nepřítomným objektem*“.⁴⁶ Pro definici Stuarta Halla⁴⁷ je klíčový především její účel – Hall tedy hovoří o reprezentaci jako o „*zpřístupnění světa jiným lidem*“.⁴⁸ Rozlišuje tři možné teoretické přístupy k reprezentaci tzv. reflexivní, intencionální a konstruktivistický: tedy reflexivní, podle kterého jazyk reflektuje věci tak, jak existují ve světě; intencionální, dle něhož jazyk reflektuje pouze autorem zamýšlený význam; a konečně přístup konstruktivistický, kdy je význam konstruován skrze jazyk, není fixovaný.⁴⁹ Přístup, kterým Hall reprezentace nazírá, je konstruktivistický.

Z konstruktivistického přístupu vyplývá, že reprezentace je produkování významu konceptů skrze jazyk, tento proces se odehrává v naší mysli. Význam je závislý na vztahu mezi označujícím a označovaným, který je dán systémem sociálních konvencí, specifických pro každou kulturu a dobu a kulturním kódem, kterým znaky čteme atd.⁵⁰ Konstruktivistický přístup tak vychází z jazykových teorií lingvisty Ferdinanda de Saussura, který se věnoval vztahu konceptu a jazyka,⁵¹ který byl podle něj závislý na kulturních a společenských podmínkách. K širší recepci Saussurova díla došlo v 60. letech minulého století spolu s rozvojem strukturalismu. Na Saussurovy myšlenky navázal například literární teoretik Roland Barthes, který přišel s tvrzením, že znakovým systémem nejsou pouze slova, ale také všechny kulturní objekty, tedy materiální znaky – ať už

⁴³ STORCHOVÁ, Lucie, (ed.) *Mezi houfy lotrův se pustiti...— české cestopisy o Egyptě 15.- 17. Století*, Set out, Praha 2005, s. 410.

⁴⁴ Termín pochází z latinského *repraesentare* – zpřítomnit, ukázat, představit, předvést, vystavit.

⁴⁵ BARTLOVÁ, Milena, *Reprezentace*, in: BOROVSKEÝ, T., HANUŠ, J., ŘEPA, M., *Kultura jako téma a problém dějepisectví*, Matices moravská pro Historický ústav AV ČR a Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, Brno 2006, s. 63.

⁴⁶ CHARTIER, Roger, *Na okraji útesu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2011, s. 73.

⁴⁷ HALL, S., *Representation*, s. 1-42.

⁴⁸ Ibid., s. 15.

⁴⁹ Ibid., s. 15-16.

⁵⁰ Ibid., s. 15-28.

⁵¹ Saussure se věnoval taky vztahu konceptu a jazyka. Ve své analýze rozdělil znak na dvě části. Jednou je tzv. *označující* (signifier), čímž se myslí slovo, obraz, gesto atd. K němu je přidružený tzv. *označovaný* (signified) – tedy koncept. Pokaždé, když vidíme nebo slyšíme označující, vybaví se nám označovaný. Oba dva pak tvoří znak, který je centrálním faktem jazyka. Vztah mezi nimi je podle Saussura arbitrární, udržovaný kulturními a lingvistickými kódy a v průběhu času se mění, význam tudíž není fixovaný. Pro konstrukci významu je důležitá diference mezi znaky.

věci denní potřeby i umělecká díla.⁵² Pomocí lingvistických přístupů je tedy možné zkoumat i jiné než jazykové znakové systémy.⁵³

Barthesův přístup k reprezentacím byl orientován spíše na sémiotiku (jako systém reprezentace) – zajímalo ho tedy, jak jazyk konstruuje význam.⁵⁴ Jako další z možných přístupů ke zkoumání reprezentací, Hall uvádí přístup tzv. foucaultovský, který klade důraz především na diskurz. Diskurz v pojetí Michela Foucaulta lze chápat jako soubor výroků o určité věci, v přeneseném slova smyslu i jako způsob utváření a organizace vědění. Diskurz je tudíž i druhem praxe, která pomocí jazykových a ikonografických prostředků utváří sociální realitu a samotné objekty, o nichž mluví.⁵⁵

Na rozdíl od sémiotických přístupů klade Foucaultův diskurz větší důraz na historický kontext, který podle něj pomáhá konstituovat význam věcí. V této souvislosti mluví o takzvané *epistémé*, tedy způsobu myšlení a vědění vlastního určité době.⁵⁶ Epistémé funguje v podstatě jako výkladový kód, pomocí kterého si interpretujeme a myslíme svět.

Diskurzivní přístup k reprezentacím se tedy zaměřuje na historickou a kulturní politiku reprezentace, a na to, jak byly určité reprezentace používány na konkrétních místech v konkrétní době a určitými společenskými skupinami či institucemi. Zkoumání diskurzů také objasňuje, jak mohli v určité době někteří lidé díky mocenskému postavení pojmenovávat jiné a mluvit o nich,⁵⁷ tedy jak se do politiky reprezentací promítá vztah moci a vědění⁵⁸. Podívejme se teď podrobněji na to, jak se diskurzy v textech formují a na způsob, jakým je můžeme analyzovat.

2. 2. Diskurz jako koncept: prvky diskurzu a diskurzivní analýza

2. 2. 1. Výpověď jako základní jednotka diskurzu

V tradici francouzské lingvistiky je výpověď konkrétní individuální realizací řečového aktu (*parole*),⁵⁹ ve foucaultovském pojetí je základní jednotkou diskurzu. Výpověď nemusí být nutně

⁵² HALL, S., *Representation*, s. 28.

⁵³ Viz BARTHES, Roland, *Kritika a pravda*, Dauphin, Praha, 1997.

⁵⁴ HALL, S., *Representation*, s. 32.

⁵⁵ RŮŽIČKA, Jiří, *Diskurz*, in: STORCHOVÁ, Lucie a kol., *Koncepty a dějiny*, Scriptorium, Praha 2014, s. 76.

⁵⁶ O pojmu epistémé více viz FOUCAULT, Michel, *Slova a věci*, Computer press, Brno 2007.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 42.

⁵⁸ Viz například FOUCAULT, Michel, *Dějiny sexuality I. – Vůle k vědění*, Herrmann & Synové, Praha 1999.

⁵⁹ MÜLLER, Richard, ŠIDÁK, Pavel (eds.), *Slovník novější literární teorie – Glosář pojmů*, Academia, Praha 2012, s. 554.

textového charakteru a je možné ji vymezit jako soubor podmínek, za kterých něco dává smysl a po jejichž splnění lze něco pronést či myslet.⁶⁰ Výpověď předchází věty a tvrzení – je to faktický soubor diskurzivní pravidel, která pomáhají věty a slova formovat.⁶¹ Výpověď je utvářena – prestrukturována – diskurzem.

Pro Foucaulta stojí stranou zájmu, co ta, která výpověď říká a nesoustředí se tudíž výhradně na obsahovou analýzu. Upřednostňuje analýzu diskurzivního pole, která ukazuje, jak je výpověď výlučná vzhledem k jiným výpovědím a proč je taková, jaká je.⁶²

2. 2. 2. Diskurzivní formace a pravidla formování diskurzu

Soubory jednotlivých výpovědí vytvářejí diskurzivní formace. Diskurzivní formací můžou být například různé vědní disciplíny či různé instituce. Na úrovni jednotlivých textů se lze za diskurzivní formace považovat specifické typy reprezentací, které se v textech utváří. Diskurzivní formace se vztahuje k určitému subjektu⁶³ a její vnitřní prvky se řídí stejnými pravidly, která se nazývají pravidla formování. Pravidla diskurzu určují, kdo v dané diskurzivní formaci může mluvit, co může být v jejím rámci řečeno a jaké další podmínky musí nastat, aby mohly být výpovědi být platné nebo pravdivé. Je proto důležité si uvědomit, že pravdivost nebo nepravdivost výroku v rámci diskurzu nám vůbec nic neříká o jeho vztahu k realitě. Diskurz ale zároveň ovlivňuje, jak si lidé realitu interpretují.⁶⁴

Diskurz tak prestrukturuje, jak o něčem budeme přemýšlet a mluvit a zakrývá nám jiné alternativní způsoby výkladu reality. Základní pravidla diskurzu stručně shrnuje literární vědec Jan Matonoha v této parafázi Foucaultova výroku, a to několika zákazy v jednoduché větě: „*Kdokoli nemůže kdykoli jakkoli mluvit o čemkoli.*“⁶⁵ V podstatě nám tím říká, že jazykový projev je limitován různými typy zákazů. Ovlivňuje ho mocenská pozice mluvčího; rituál okolností – tedy podmínky, za nichž může být výrok pronesen; různé specifické podmínky pro relevantnost výroků v rámci jednotlivých diskurzů a konečně Foucault hovoří o tzv. tabu předmětu – to nám říká, o

⁶⁰ Ibid., s. 552.

⁶¹ DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Herrmann & Synové, Praha 2003, s. 26.

⁶² FOUCAULT, M., *Archeologie vědění*, s. 45.

⁶³ To ale neznamená, že se musí týkat stejného tématu a předmětu – ty jimi jsou až sekundárně vytvářeny.

⁶⁴ FOUCAULT, M., *Archeologie*, s. 51-64.

⁶⁵ MATONOHA, Jan a kol., *Za (de)konstruktivismem – Kritické koncepty (post)poststrukturální literární a kulturní teorie*, Academia, Praha 2017, s. 230.

čem v daném diskurzu vůbec mluvit můžeme, respektive o čem nikoli. Konkrétní pravidla určitého diskurzu jsme si tedy schopné uvědomovat až ve střetu s jiným diskurzem, či jejich komparací.⁶⁶

Zákaz tedy stanovuje, co může být řečeno a myšleno. Vedle zákazů vytváří však pravidla diskurzu i další způsoby vylučování, například rozdělení a odvrhnutí vylučuje určité subjekty z možnosti formulovat výpovědi mnohdy v rámci často v rámci celé jedné epistémé, nikoliv tedy jen v rámci jednoho diskurzu. V různých dobách se vylučování může týkat třeba lidí žijících na okraji společnosti nebo jinak marginalizovaných, označených za blázny, otroky, ženy atp.⁶⁷

Pravidla vylučování se promítají na příklad i do podoby jednotlivých vědních disciplín nebo literárních žánrů, které zároveň fungují jako disciplinační instituce.⁶⁸ V našem případě může takto chápat žánr cestopisů, konkrétněji cestopisů o Novém světě. Cestopisy musely po formální i obsahové stránce splňovat určitá kritéria pro to, aby mohla být vydávány, šířeny a aby byly v rámci svého literárního žánru považovány za validní. Pravidla přitom závisela na sociální skupině, pro kterou byla tato díla určena, ale také třeba době, místě či účelu jejich vzniku. Tato pravidla vytvářela nejenom korpus již vzniklých a vznikajících textů, ale také další aktéři, kteří se tak podíleli na utváření dobových diskurzů. V renesanci to byla například tzv. republika vzdělanců (*res publica litteraria*), která měla v renesanci výsadní podíl na produkci vědění a dále také politická moc, která kontrolovala, které myšlenky je vůbec možné šířit.

2. 2. 3. Diskurz jako výzkumná otázka a metoda diskurzivní analýzy

Sledováním diskurzů a jejich formování lze zodpovědět například otázku, jak jsou těmito soubory výpovědí produkovány významy a utvářeny reprezentace. Škála metod, která diskurzy zkoumá a odhaluje je v textu, se nazývá diskurzivní analýza (dále jen DA).⁶⁹ DA tak, jak ji v textu používám, se inspiroje knihami Michela Foucaulta *Řád diskurzu* a *Archeologie vědění*. DA není analýzou jazyka, nezajímají nás například gramatická pravidla, podle nichž je výpověď tvořena, ale jakým způsobem subjekty pomocí jazyka utvářejí smysl a význam s ohledem na historický a kulturně specifický kontext. Cílem DA není tedy výzkum „pravdivosti“ dokumentu a zjištění Faktů

⁶⁶ FOUCAULT, Michel, *Řád diskurzu*, Agora, Bratislava 2006, s. 9-11.

⁶⁷ Ibid., s. 10.

⁶⁸ Ibid., s. 12-14 a 26-27.

⁶⁹ Jednotlivé směry DA se liší zejména tím, co je předmětem samotné analýzy a co má být jejím výstupem. Vždy se však jedná o směry kvalitativního charakteru. Nemají jasné vyhraněný metodologický postup. Viz DAVIS, Brodwyn, GANNON, Susanne, *Feminism/Poststructuralism*, in: LEWIN, Cathy, SOMEKH, Bridget (ed.), *Research Methods in the Social Sciences*, Thousand Oak 2005, s. 318-325.

o mimotextovém světě. Má tři základní dimenze: lingvistickou, diskurzivní a mocenskou. První je lingvistická, v níž zkoumáme vnitřní vztahy, tedy (strukturu) textu. Druhá je diskurzivní neboli významotvorná, to znamená zkoumání širšího společenského a historického kontextu. A konečně třetí se zabývá otázkou moci a produkce vědění, tedy pravidly diskurzu.⁷⁰ Pro mojí práci je klíčová především druhá, diskurzivní dimenze analýzy, která pracuje především s proměnami historických diskurzů.

DA umožňuje ukázat, jak výpovědi fungují jakožto jednotky diskurzu a jak se podílí na utváření objektu, ke kterému se samy vztahují. Právě za tímto účelem zkoumám ve své práci struktury, četnosti a korelace výpovědí v textu, s jejichž pomocí jednotlivé diskurzy identifikuji. DA využívám v kombinaci s obsahovou analýzou, která umožňuje popsat jednotlivé reprezentace tak, jak jsou konstruovány výpověďmi v textu a jak se váží k vytvářenému objektu, v mém případě konkrétně k Indiánům. Vlastní DA se věnuji především v páté kapitole, kde se zabývám problematikou výskytu jednotlivých diskurzů a jejich četnosti a v níž pro větší přehlednost pracuji s tabulkami.⁷¹

2. 2. 4. Foucaultovská diskurzivní analýza

Jednou z možností, jak k foucaultovské diskurzivní analýze přistupovat, je využít jím navržené analytické schéma v knize *Řád diskurzu*, která je mým základním výchozím bodem, kdy zkoumáme diskurzy jako série historických událostí, tj. výpovědí. Foucault zde zpochybňuje snahu hledání původního významu v tvorbě jednoho autora.⁷² Autora přitom lze podle něj nazírat spíše jako historického aktéra, tedy jako seskupení určitého diskurzu.⁷³ S tímto pojetím autorství se ztotožňuji, a také proto se ve své práci snažím důraz na autory použitých pramenů zcela minimalizovat.

Foucault navrhuje nejprve konkrétní výpověď nebo událost zařadit do nějaké série událostí, tedy diskurzu nebo epistémé, kam patří.⁷⁴ Dané výpovědi dále popíšeme a pomocí jejich vztažení k jiným diskurzům a jednotkám diskurzu je interpretujeme. Deleuze upozorňuje, že můžeme

⁷⁰ Viz Klapko, Dušan, *Diskursivní analýza a její využití ve výzkumu edukačních jevů*, in: *Pedagogická orientace*, 2016, vol. 26, no. 3, s. 399-401.

⁷¹ Viz 5. 1. Identifikace různých diskurzů v pramenech, s. 80-90.

⁷² Více o osobě a funkci autora a jeho zbytnosti při textové analýze viz Foucault, Michel, *Diskurs, autor, genealogie*, Svoboda, Praha 1994, s. 41-73.

⁷³ Foucault, M., *Rád*, s. 18.

⁷⁴ Ibid., s. 34.

samozřejmě analýzu začít od slov a tvrzení – tak ji ostatně začínám i já, přičemž v nich následně identifikuji jednotlivé výpovědi, které pak organizuji do určitého vymezeného korpusu, diskurzu. Jejich organizace se přitom odehrává v závislosti na zkoumaném problému nebo otázce⁷⁵ – v mé práci se tedy všechny soubory identifikovaných výpovědí točí kolem mého ústředního tématu, který je tedy reprezentace Indiánů. Jednotlivé věty v pramenech přitom mohou náležet i k více korpusům najednou či obsahovat několik výpovědí.

Všechny výše zmíněné přístupy nám tedy umožňují zjistit, jak se diskurzy utvářely, jak diskurzy vytvářely svoje objekty a jak se transformovaly v čase, tzn., že můžeme v jejich sledování odhalovat různé diskontinuity a regularity. Využití Foucaultem navrhovaných přístupů mi v mé diplomové práci tedy umožní obecně identifikovat diskurzy, které jsou v souvislosti s reprezentacemi amerických Indiánů produkovány v analyzovaných pramenech.

2. 3. This/that/the other jako způsob nazírání jinakosti

Podle Lucie Storchové „*spočívá uchopení cizího v jeho řečové reprezentaci*“,“⁷⁶ textové reprezentace tedy jinak řečeno slouží jako prostředek praxe zvané *othering* – zjinačování. Praxe zjinačování, která pomáhá utvářet imaginaci jinakosti, bývá v odborné literatuře často interpretována prostřednictvím binárního modelu *self* a *the other*. Tento model nám umožňuje klasifikovat textové reprezentace a obecně pojmy zpravidla tím způsobem, že určitý pojem buď někam patří nebo nepatří.⁷⁷ Analogicky se tedy něco nachází uvnitř nebo vně, nahoře či dole, je známé nebo cizí, zkrátka je chápáno v rámci kategorie my nebo kategorie oni. Takto chápané *self* a *the other* stojí vždy v protikladu, přičemž *self* je vždy konstruováno prostřednictvím druhého, tzn. existence *self* vyžaduje vždy přítomnost *the other*. Jak ale upozorňuje John Barrell, tento interpretační model může být pro řadu textů zcela nedostatečný. Dichotomické členění textů totiž mnohdy nedokáže vystihnout spletnost vztahů mezi jednotlivými výpověďmi a diskurzy, protože vyžaduje, aby termíny *self* a *the other* stály vždy v nesmířitelné opozici.⁷⁸

Barrell navrhuje rozšířit dvojici pojmů *self* a *the other* o jakýsi mezistupeň, který nazývá *that*. Koncept *this/that/the other* (dále také *T/T/T*) je inspirovaný pojmy literární a postkoloniální

⁷⁵ DELEUZE, G., *Foucault*, s. 31.

⁷⁶ STORCHOVÁ, L., *Mezi houfy lotrův*, s. 410.

⁷⁷ BARRELL, John, *The Infection of Thomas De Quincey – A Psychopathology of Imperialism*, Yale University Press, New Haven – London 1991, s. 8

⁷⁸ Ibid., s. 8-10.

teoreticky Gayatri Spivak *self-consolidating other* a *absolute other*. Tyto pojmy Spivak používá v souvislosti se zjinačováním a britskou koloniální správou v Indii v 19. století a poukazuje jimi na proces, v němž se z jiného a cizího – *absolute other* – stává pacifikovaný a podrobený jiný – *self-consolidating other*, který akceptuje hegemonní diskurz a mocenské postavení kolonizátorů, které jim umožňuje produkovat vědění o druhých. Příslušník kategorie *self-consolidating other* tak přistupuje na subordinační pozici, do které je stavěn v epistemickém rámci kolonizátorů.⁷⁹

Barrell vysvětluje fungování vzorce *T/T/T* takto: *this* je zde přítomný subjekt, který je určitým způsobem odlišný od *that* nacházejícího se tam. Mezi oběma existují rozdíly, budeme-li ovšem *this* a *that* vnímat jako jeden celek a porovnávat s třetí entitou situovanou kdesi támhle, Barrellem nazývanou *the other*, vzájemné rozdíly mezi *this* a *that* se budou zdát zcela zanedbatelné. *The other* zde bude figurovat jako ztělesnění jinakosti pro obě předchozí kategorie. Barrell dále upozorňuje, že tyto kategorie nejsou statické. *The other* může být zahrnuto do kategorie *that*, dojde-li k setkání s něčím, co je absolutně cizí všem stávajícím entitám.⁸⁰ Začlenění do kategorie *that* je umožněno nalezením vzájemné podobnosti, která skupinu prvků odlišuje od nového *the other*. V myšleném geografickém prostoru tak neustále dochází k jakési translaci jinakosti, která může být dál posouvána například do hůře přístupných terénů nebo určitým světovým směrem. V tomto kontextu je patrně nejznámějším pojmem Saidův orientismus, chápáný mj. jako exotizace východu a translace jinakosti na východ.⁸¹ Soubory stereotypů jako zobecňující tvrzení o určité skupině lidí ale mohou být spojovány se všemi světovými stranami a lokalitami – známe též okcidentalismus jako soubor negativních reprezentací západu, australismus exotizující oblast Tichomoří či borealismus, který stereotypizuje státy Severní Evropy.

This tudíž můžeme chápat jako hegemonní diskurz, s nímž se textový mluvčí identifikuje a který v textu zastupuje my, které je pramenech této práce většinou ztotožnitelné s my – Evropani. Ačkoliv sice tyto prameny někdy hovoří i o Španělech, Portugalcích nebo Francouzích,⁸² v pramenech konstruované rozdíly mezi evropskými etnickými skupinami jsou zcela minimální, srovnáme-li jejich textové obrazy s reprezentacemi Indiánů. Pro možnost chápat Evropany jako jednotný textový subjekt hovoří ostatně také skutečnost, že jsou texty často psané v ich formě

⁷⁹ Viz SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *The Rani of Sirmur – An Essay in Reading the Archives*, History and Theory, Oct., 1985, Vol. 24, No. 3 - říjen, 1985, s. 247-272.

⁸⁰ BARRELL, J., *The Infection of Thomas De Quincey*, s. 10.

⁸¹ Viz SAID, E. W., *Orientalism*.

⁸² Viz Ediční poznámka, s. 181.

jednotného i množného čísla, čímž se utváří a zároveň umocňuje dichotomické rozdělení na *my-Evropan-křesťani* a *oni-Indiáni-pohani*.

This má moc produkovat vědění o ostatních, zjinačovat je. Je to pozice, ze které je text psán. *That* je ve vztahu k *this* v subordinační pozici, text mezi nimi ale nachází určité podobnosti a propojení. Shoda mezi nimi panuje především ve vztahu k *the other*. *The other* je v podřízené pozici vůči *this* i *that*, od nichž se diametrálně liší, zároveň je pro ně ale možným zdrojem nebezpečí, narušení řádu. Podle Barrella příslušníci kategorie *this* tak často vystupují jako nepřátelé *this* i *that*.⁸³

Kategorie ovšem nejsou statické. *The other* se může v různých kontextech a situacích stát *that*, někdy jen dočasně, někdy i trvale. Nové *that* je domestikováno za účelem vymezení proti novému *the other*. Vědění a informace jsou vždy organizovány takovým způsobem, aby byla možné nové prvky inkorporovat do kategorií stávajících. Ty mohou být za tímto účelem přetvářeny.⁸⁴ *The other* tedy může být spojencem proti novému cizímu – společnému nepříteli. Žádná z kategorií se ale nemůže stát *this*, neboť by tím došlo k potenciálnímu ohrožení společenského řádu. Ostatně ani Indiáni se přijetím křtu a osvojením „civilizačních znaků“ nedostali na roveň Evropanů.

Barrell připomíná, že využívání vzájemného nepřátelství nebo spojenectví mezi určitými skupinami lidí se často stávalo konstituentem britské imperiální politiky. Preference konkrétních etnických skupin i určitých míst jako sídel koloniální správy pomáhalo utvářet textovou realitu a podobu vzorce *this/that/the other* v různých situacích.⁸⁵ Barrellovu poznámku lze ovšem vztáhnout i k dalším kolonizovaným územím, v našem případě pak konkrétně k prostoru tehdejší španělské a portugalské Ameriky. Pozicionalita ve vztahu k fyzickému prostoru je zde důležitým vztahovým konstituentem. *That* jsou těmi, z jejichž území se podnikají výpady do dalších území; těmi, kteří jsou již kolonizováni; těmi, kteří s Evropany – ať už dobrovolně či nedobrovolně – uzavřeli spojenectví. Existence kategorií *this/that/the other* je tak svým způsobem závislá na neustálém objevování dalšího a posouvání fyzických i symbolických hranic,⁸⁶ za nimiž se nachází nové *the other*.

Jakkoliv považují koncept *T/T/T* za užitečný, je samozřejmě nezbytné mít na vědomí, že stejně jako klasický binární vzorec *this* a *the other* je rozlišení *T/T/T* spíše schematické a jako každý

⁸³ BARRELL, J., *The Infection of Thomas De Quincey*, s. 163.

⁸⁴ Ibid., s. 19.

⁸⁵ Ibid., s. 13-15.

⁸⁶ Ibid., s. 163.

analytický nástroj má tendenci textovou realitu poněkud zplošťovat. *T/T/T* ale zároveň umožňuje zachytit komplikovanou síť vztahů a struktur mezi jednotlivými výpověďmi a objekty, které jsou v textech reprezentovány.

2. 4. Konceptualizace genderu

Na utváření textových reprezentací v pramenech měly zásadní vliv také dobové koncepty genderu a genderových vztahů. Gender je konstitutivním prvkem sociálních vztahů a jako kategorie sociálně-vědní analýzy sleduje utváření vztahů mezi různými inscenacemi⁸⁷ maskulinit a feminit u jednotlivých společností napříč historií. Bezprostředně souvisí s politickými, ekonomickými a sociálními vztahy, obecně tedy s různými formami mocenských vztahů. Podívejme se nyní, jak se gender ustavil jako analytická historická kategorie, jak k němu přistupovaly Joan Wallach Scott a Raewyn W. Connell a jak se jejich pojetí genderu vztahovalo k tělesnosti.

2. 4. 1. Gender jako analytická kategorie

O etablování genderové analýzy v historických vědách se začátkem 90. let výrazně zasloužila Joan Wallach Scott. Za aspekty tvořící konstrukt genderu Scott považuje kulturně dané symboly, normativní koncepty, interpretující symboly, politiku a sociální instituce a subjektivní identitu. Pro konstituci genderových rolí jsou podle ní důležité vzájemné vztahy mezi jednotlivými aspekty.⁸⁸ Scott bývá někdy vytýkáno zdůrazňování dichotomie genderu a pohlaví, které silně propojuje s biologickou realitou a nijak ho neproblematizuje.⁸⁹ Jak ale poukazuje například Judith Butler⁹⁰ nebo Thomas Laquer,⁹¹ podle nichž je též pohlaví sociální konstrukt. Scott, podle níž je gender konstruován výhradně prostřednictvím jazyka, je mnohdy také vyčítáno opomínání tělesnosti historických aktérek a aktérů.⁹²

⁸⁷ Genderovou inscenaci ve své práci chápu jako soubor znaků, které dohromady vytváří určitý typ textové reprezentace genderu.

⁸⁸ SCOTT, Joan, Wallach, *Gender and the Politics of History*, New York, 1999, s. 28-50.

⁸⁹ Více ke kritice Scott viz KENT, KINGSLEY, Susan, *Gender and History*, New York, 2012.

⁹⁰ Viz BUTLER, Judith, *Gender Trouble*, New York 1999.

⁹¹ Viz LAQUEUR, Thomas W., *Making Sex – Body and Gender From the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

⁹² Viz ROPER, Lyndal, *Oedipus and the Devil*, New York 2002, s. 14-17.

Historičky a historici ve svých pracích zmiňují gender mnohdy výhradně v souvislosti s ženami a různými inscenacemi feminity, pokusy o genderovou analýzu navíc často splývají s *women's history*. Na tento problém reagovala například Raewyn W. Connell, která knihou *Masculinities*⁹³ pomohla v 90. letech konstituovat vědu o maskulinitách jako specifických inscenacích genderu, které jsou podle Connell často spojeny s tělesností, skrze niž se také utvářejí. Connell tvrdí, že ke konstrukci inscenací maskulinity tedy dochází prostřednictvím tělesné performance. Tou má na mysli například sport, manuální práci nebo boj – tělo je zároveň zbraní i nástrojem.⁹⁴

Co si ale vlastně pod pojmem tělesnost představit? Konceptualizací tělesnosti se blíže zabýval například Michel Foucault, na něhož Connell ostatně ve své práci často odkazuje. Pro Foucaulta jsou základním referenčním rámcem tělesnosti zákony – a to jak zákony společenské, tak zákony přirozené, zákony přírody. Oba normativní rámce Foucault souhrnně nazval *právně-biologickou doménou*. Transgrese, tedy překročení těchto rámců, narušuje představy o ideální podobě těla i celého živočišného druhu, a zároveň vnáší zmatek do společenského systému.⁹⁵ Zákony tělesnosti tedy definují, které tělo může v rámci určitého diskurzu vykonávat konkrétní tělesnou činnost, kdy ji může vykonávat, za jakých podmínek atp.

Podle Connell se tak právě skrze tělo a tělesné činnosti vytváří sociální hierarchie a také nadřazenost mužů vůči ženám. Za důležité považuje sledování proměn genderových konfigurací⁹⁶ v běžných každodenních činnostech, v jejichž rámci se realizují.⁹⁷ Gender má tudíž v pojetí Connell silně performativní charakter. S takto chápaným pojetím genderu se ztotožňují i ve své práci, v níž kladu velký důraz právě na konstrukci genderu a dalších sociálních reprezentací prostřednictvím různých realizací těla.

2. 4. 2. Hegemonní a subordinační konfigurace genderu

Raewyn W. Connell, inspirovaná konceptem kulturní hegemonie Antonia Gramsciho spojeným s dominantní mocí určité sociální skupiny, formulovala dva základní ideální konstrukty maskulinity – maskulinitu hegemonní (dominantní) a subordinační (podřízenou).⁹⁸ U Connell je

⁹³ Viz CONNELL, Raewyn, *Masculinities*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁹⁴ Ibid., s. 51.

⁹⁵ FOUCAULT, Michel, *Abnormal – Lectures at the College de France 1974-1975*, London 2003, s. 323.

⁹⁶ Genderovou konfigurací ve své práci rozumím určitý typ mocenského vztahu mezi jednotlivými genderovými inscenacemi. Základní dvojicí v tomto vztahu je hegemonní a subordinační maskulinita nebo feminita.

⁹⁷ CONNELL, R., *Masculinities*, s. 44.

⁹⁸ Ibid., s. 76-81.

tato dominantní moc ztělesněna ideálem hegemonní maskulinity (dále jen HM), tedy kulturně podporované podoby maskulinity, která se ve vztahu k jiným genderovým konfiguracím nachází v nenapadnutelné a nadřazené pozici. HM je v daném okamžiku, místě nebo kontextu zároveň takovým typem genderové konfigurace, který ztělesňuje momentálně akceptovanou odpověď na problém legitimizace patriarchátu a garantuje dominantní postavení mužů a podřízení žen. Vedle patriarchátu ale legitimuje i další společenské instituce a společenské uspořádání. HM je společností konstruovaným ideálem, k němuž se její členové snaží přiblížit. Může se jednat o ideál spojený se sexualitou, tělesnou zdatností, zevnějšek, ale i ekonomickým statutem. Prostředkem pro udržování modelu HM jsou násilné prostředky i společenské instituce. Inscenace HM tedy musí mít širokou podporu a být schvalovány různými skupinami napříč společností, aby se staly hegemonní. Konstrukty HM a dalších genderových konfigurací jsou utvářeny společenskou skupinou, která má moc produkovat o druhých vědění – tedy dominantní společenskou skupinou.⁹⁹ Na textové rovině můžeme za dominantní skupinu považovat skupinu takovou, která má v určitém diskurzu moc mluvit – tedy formulovat výpovědi a podílet se tak formování jeho pravidel.

V podřízeném vztahu vůči HM je maskulinita subordinační. Můžeme ji chápat jako zastřešující kategorii pro společensky aktuálně méně preferované a marginalizované inscenace maskulinity. Ve vztahu k HM se jedná o „ty druhé,“ kteří HM ideálu nevyhovují.¹⁰⁰

V návaznosti na práce Connell byl vedle modelu hegemonní maskulinity ustaven některými badatelkami a badateli také konstrukt hegemonní feminity, tedy společenského ideálu feminity. Jedním z nich je například teoretik jazyka Justin Charlebois,¹⁰¹ který upozorňuje Ideál HF je utvářen muži, kteří mají v dané společnosti dominantní postavení a mají tak moc podílet se na konstituci jednotlivých genderových rolí. Hegemonní feminita je vůči hegemonní maskulinitě vždy v podřízeném postavení.¹⁰² Část žen a osob socializovaných jako ženy se s ideálem HF identifikuje a podílí se tak na jeho udržování a zároveň tak pomáhá s utvrzováním mocenského postavení HM, a to například skrze činnosti a chování každodenní praxi.¹⁰³

Jak Charlebois dále poukazuje, subordinační konfigurace feminity jsou, analogicky k subordinační maskulinitě, inscenace vymykající se dobově rozšířených představách o ideální o

⁹⁹ Ibid., s. 77-78.

¹⁰⁰ Ibid., s. 78-79.

¹⁰¹ Viz např. CHARLEBOIS, Justin, *Gender and the construction of hegemonic and oppositional femininities*, Lexington Books, Plymouth 2011.

¹⁰² Ibid., s. 29.

¹⁰³ Ibid., s. 74.

feminitě, inscenace marginalizované. Často jsou takto reprezentované inscenace feminit, které představují potenciální ohrožení hegemonní maskulinity jako dominantního společenského řádu.¹⁰⁴

V závislosti na tom, jsou-li určité specifické znaky spojovány s feminitou nebo s maskulinitou a s konfigurací hegemonní nebo podřízenou, mohou být tytéž aspekty genderových inscenací interpretovány poněkud rozdílným způsobem. Některé znaky spolu může sdílet více genderových konstruktů, u každé z genderových rolí však produkují jiné významy a jsou také jinak hodnoceny.

¹⁰⁴ Ibid., s. 36.

3. PRAMENY

V následující kapitole přiblížím jednotlivé prameny, se kterými pracuji a vysvětlím, čím jsem se řídila při jejich výběru. Nejprve se podíváme na časové vymezení pramenů, které zhruba odpovídá časovému vymezení foucaultovské renesanční epistémé, kterou na začátku charakterizuji. Poté stručně popíšu další kritéria, na která jsem při výběru kladla zřetel – místní, jazyková, žánrová i obsahová. Pak se přesunu k popisu primárních pramenů, které jsou předmětem mé analýzy, a to *Spisu o nových zemích, Kosmografii a Historii plavení se do Ameriky*. Uvedu jejich formální charakteristiky, strukturu a možné zdroje, z nichž texty čerpají, tedy jejich hypotexty.¹⁰⁵ Ve zkratce zmíním také biografické údaje autory pramenů. V posledním oddílu se budu věnovat sekundárním pramenům – tedy dalších pramenů, s nimiž pracuji, ovšem nejsou hlavním objektem zájmu mé práce.

3. 1. Primární prameny

Obdobím vzniku zkoumaných pramenů, tedy doba na přelomu 16. a počátku 17. století, je dobou, která čerpá především z renesance a rozvoje humanistické vzdělanosti. Renesanční epocha je přitom různými badatelkami a badateli vymezována poněkud odlišně – někteří renesanci chápou jako tzv. dlouhou renesanci mající své počátky již na přelomu 13. a 14. století a končící v polovině století 17., nejčastěji ovšem bývá evropská renesance situována zejména do 15. a 16. století. Avšak v prostoru českých zemí mluvíme o renesanci spíše až ve spojitosti s koncem 15. století. Renesance v Českých zemích přitom trvá po celé 16. století až do první poloviny 17. století, a to mj. díky geografické vzdálenosti od center renesanční kultury jako byla zejména Itálie. K obecnému přijetí renesance v českých zemích podle historika Petra Vorla ostatně docházelo až v polovině 16. století.¹⁰⁶

Časové vymezení vzniku pramenů – tedy 16. a počátek 17. století – tak nebylo zvoleno náhodně. Toto období můžeme totiž chápat jako dobu, kdy způsobu myšlení dominovala renesanční epistémé. Renesanční epistémé byla založena na hledání podobností.¹⁰⁷ Významy věcí byly

¹⁰⁵ Hypotext je text, který slouží jinému textu – hypertextu – jako zdroj či předloha.

¹⁰⁶ VOREL, Petr, *Velké dějiny zemí koruny české VII. – 1526-1618*, Paseka, Praha a Litomyšl 2005, s. 314.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M., *Slova a věci*, s. 29.

konstruovány skrze nacházení podobností a analogií mezi mikrokosmem a makrokosmem či vnitřkem a vnějškem. Renesančním učencům tak k interpretaci světa stačilo pouze správné rozpoznáním signatur, tedy vnějších viditelných znaků a symbolů, pomocí nichž bylo možné vysvětlit fungování celého světa.¹⁰⁸ Mikrokosmos odpovídal makrokosmu a nic nemohlo být tak odlišné, aby se to nepodobalo něčemu jinému. Každá věc byla otištěná v nějaké jiné, byť to na první pohled nemuselo být zřetelné.¹⁰⁹ Jak podotýká Greenblatt, lidé si tak interpretovali svět pomocí různých znamení, kdy každé setkání s nějakou osobou či jevem něco symbolizuje, všechno má svůj skrytý význam a celý svět je vzájemným propletením znaků, v němž má každá událost svůj skrytý i zjevný smysl.¹¹⁰

Období renesančního epistémé končí s proměnou vědeckého paradigmatu, kdy dosud používanou metodu dedukce založenou na vyvozování jednotlivin z obecných premis a teorii o podobnostech střídá nový způsob vědeckého myšlení. K jeho proměně pozvolna dochází již koncem 16. století. Klíčové je v tomto kontextu ale zejména vydání díla *Novum organum* Francise Bacona v roce 1620, kde přichází s metodou indukce – kladoucí důraz na empirii, a nikoliv tvrzení vyplývající z obecných premis, a kde se taky vymezuje proti neustálému hledání podobností, které můžou klamat a vést k nepravdivému poznání. Bacon byl tak první, kdo se podle historika filosofie Wolfganga Röda vydal na „cestu experimentálního poznání“.¹¹¹

Zvolené časové vymezení analyzovaných pramenů koresponduje také s literární periodizací, se kterou pracuje Kašpar – ten nazývá celé 16. a počátek 17. století obdobím prvních ohlasů zámořských objevů v česky psané literatuře.¹¹² Je to období, kdy se do české literatury dostávají zmínky o novém světě pouze zprostředkovaně, a to jako překlady, zápisky z jiných knih apod. a v němž zcela absentuje původní svědecká literatura. V české literární tradici je to pak obecněji období, kdy dochází k rozkvětu česky psané humanistické literatury. A konečně je třeba připomenout, literatura ve vernakulárních jazycích se v tomto období začíná rozvíjet po celé Evropě a v prostoru českých zemí tomu bylo nejinak.

Další podmínkou při volbě pramenů bylo místo vzniku – a to Království české, a také používání českého jazyka. Zásadní roli při výběru pramenů konečně sehrávalo, zda reprezentace místních

¹⁰⁸ Ibid., s. 27-8.

¹⁰⁹ Ibid., s. 19-27.

¹¹⁰ GREENBLATT, S., *Marvelous possessions*, s. 87.

¹¹¹ Viz RÖD, Wolfgang, *Novověká filosofie I.*, Oikoymenth, Praha 2001, s. 26-36.

¹¹² KAŠPAR, Oldřich, *Čechy v zrcadle hispanoamerických dějin*, Kora, Pardubice 1997, s. 28.

obyvatel tvoří nebo netvoří převažující obsah textu. Vzhledem k tématu práce by mi pramen, který místní obyvatele opomíjí, nebyl příliš k užitku. Jako objekty analýzy jsem tak zvolila tři notoricky známé písemné prameny o Novém světě, které vznikly jako překlady na území českých zemí v 16. století a byly napsány česky – *Spis o nových zemích a o novém světě, o němžto jsme prve žádné známosti neměli, ani, co kdy slýchali* (1506)¹¹³ Mikuláše Bakaláře – dále jen *Spis o nových zemích* nebo první text; *Kosmografie česká* (1554)¹¹⁴ Zikmunda z Púchova – dále jen *Kosmografie* nebo druhý text; a *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove* (1590)¹¹⁵ Matěje Slováka a Pavla Cyra – dále *Historie o plavení se do Ameriky* nebo třetí text.

Všechny tyto texty lze souhrnně nazvat jako cestopisy, neboť vyprávějí o nějaké cestě od někud někam. Spojuje je také téma prvních kontaktů s Jiným a všechny by se daly charakterizovat jako překlady. Je však nutné si uvědomit, že na počátku raného novověku nebyl překlad chápán stejně jako dnes a z dnešního pohledu by mnoho děl-překladů bylo patrně vnímáno spíše jako původní díla, nebo přinejmenším adaptace. Ostatně jak poukazuje Peter Burke ve své knize *Cultural Translation in Early Modern Europe* (2007), raně novověký překlad byl hodně volný. Burke připomíná, že už překladem do vernakulárních jazyků se význam textů často posouval. Autoři-překladatelé navíc obsah textů obvykle sami měnili, různě ho zkracovali, přeskupovali nebo doplňovali o vlastní komentáře či výňatky z jiných děl. Výsledný text-překlad se tak své předloze někdy ani příliš nepodobal.¹¹⁶

Vedle pramenů, s nimiž pracuji, uvádí Kašpar pro sledované období i další prameny, kde jsou zámořské objevy výslovně zmíněné. V kompendiích *Kalendář historický* (1590)¹¹⁷ Daniela Adama z Veleslavína a *Rejstřík historický* (1596)¹¹⁸ Abrahama Buchholzera se ovšem o obyvatelích nových zemí nedozvídáme vůbec nic a na jeho stránkách nalezneme výhradně krátké zprávy o činech conquistadorů.¹¹⁹ Letmé zmínky o průběhu objevování a dobývání ostatně nalézáme také v zápiscích Mikuláše Dačického z Hesova nebo ve slavném cestopisu humanisty

¹¹³ KNEIDL, Pravoslav (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě – faksimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z roku 1506*, Památník národního písemnictví, Praha 1981.

¹¹⁴ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmographia Česká: To jest wypsánii o položení krajín neb zemí y obyčejích národuow wsseho swiata a hystorii podlé počtu leth naněm zběhlých, prvé nikdá tak pospolku w žádném jazyku newidaná*, Praha 1554.

¹¹⁵ CYRUS, Matěj, SLOVÁK, Pavel, [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove*, HODURA, Quido, HORÁK, Bohuslav (ed.), Praha 1957.

¹¹⁶ BURKE, P., HSIA, R. P.-C. (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europes*, s. 26-30.

¹¹⁷ Z VEESLAVÍNA, Daniel Adam, *Kalendář historický*, Praha 1590.

¹¹⁸ BUCHHOLZER, Abraham, *Rejstřík historický*, vyd. 2., Praha 1596.

¹¹⁹ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 38.

Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdrůžic *Putování aneb cesta z Království českého do Benátek a odtud po moři do země Svaté, země judské a dále do Egypta a velikého města Kairu* (1608).¹²⁰ Ten se ve svém díle věnuje zámořským objevům na více místech,¹²¹ ovšem jeho zájem se upíná na cesty a výboje do jihovýchodní Asie, případně na činy portugalských dobyvatelů. V díle zmiňuje také „země a království indiánské,“ ovšem má jimi na mysli různé části jihovýchodní Asie – například dnešní indonéské ostrovy, Moluky nebo Čínu.¹²² Více, než jací jsou obyvatelé těchto zemí, ho zajímá, „jaké pevnosti a krajiny (pozn. Portugalci) mají“. ¹²³ Podle Kašparovy periodizace navíc Harantův cestopis symbolicky završuje literární období prvních ohlasů zámořských objevů v české literatuře.¹²⁴

3. 1. 1. Spis o nových zemích a o Novém světě, o němžto jsme prve žádné známosti neměli, ani, co kdy slýchali

Spis o nových zemích vydal Mikuláš Bakalář Štětina patrně v Plzni roku 1506, přičemž názory na datum jeho vydání se různí. Tisk představuje první známou zmínku o Americe v českém jazyce. Bakalář byl podle literárního vědce Františka Horáka jeden z prvních známých tiskařů v českých zemích. Tento katolický tiskař, u kterého neznáme místo narození, ani přesné datum narození a ani datum úmrtí, působil na přelomu 15. a 16. století ve vlastní tiskařské dílně v Plzni, a to mezi lety 1498-1513. ¹²⁵ Během svého života pravděpodobně vydal celkem 31 tisků.¹²⁶

Spis o nových zemích se zachoval v jediném exempláři v Památníku národního písemnictví ve Strahovské knihovně, v roce 1981 ovšem byla vydána jeho edice a faksimile, opatřená také studií literárního historika Pravoslava Kneidla, s níž jsem pracovala. *Spis o nových zemích* vznikl

¹²⁰ Vydáno v edici např. BOČKOVÁ, Hana, MELOUNOVÁ, Markéta (eds.), [Harant z Polžic a Bezdrůžic, Kryštof] *Putování aneb cesta z království českého do města Benátek, odtud po moři do země svaté, země Judské a dále do Egypta a velikého města Kairu* /I/, Host, Praha a Brno 2017 a BOČKOVÁ, Hana, MELOUNOVÁ, Markéta (eds.), [Harant z Polžic a Bezdrůžic, Kryštof] *Putování aneb cesta z království českého do města Benátek, odtud po moři do země svaté, země Judské a dále do Egypta a velikého města Kairu* /II/, Host, Praha a Brno 2017.

¹²¹ KAŠPAR, Oldřich, s. 41.

¹²² BOČKOVÁ, H., MELOUNOVÁ, M. (eds.), [Harant z Polžic a Bezdrůžic, Kryštof] *Putování aneb cesta z království* /III/, Host, Praha a Brno 2017, s. 165

¹²³ Ibid., s. 171.

¹²⁴ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 42.

¹²⁵ HORÁK, František, *Současný stav soupisů tisků Mikuláše Bakaláře*, in: KOHÚT, Leo, *Mikuláš Bakalář Štětina – Štúdie a materiály o živote a diele slovenského prvotlačiaru v Plzni*, Slovenská AV, Bratislava 1966, s. 20-22; Převažovala u něj náboženská témata a morálně filosofické texty, věnoval se ale také vydávání krásné literatury nebo cestopisů a textů o vzdálených zemích a kulturách.

¹²⁶ VOIT, Petr, *Mikuláš Bakalář jinak*, in: *Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry*, vol. 29, Bratislava 2012, s. 68-106.

spojením několika různých předloh. Předlohou první části díla se stal dopis ze třetí zámořské výpravy Ameriga Vespucioho – florentského obchodníka, navigátora a kosmografa – adresovaný Lorenzovi de Medici, který se po Evropě šířil v latinské, německé a dalších jazykových verzích v letákové formě.¹²⁷ Podle Kneidla čerpal Bakalář patrně z latinské i německé verze letáku. Bakalář obsah letáku značně pokrátíl. Dopis tvoří střední část Bakalářova vydání od druhého odstavce spisu, začínající A2v (str. 7 přetisku) a končící B2v (str. 11 přetisku). Původ úvodní části se Kneidlovi nepodařilo rozklíčovat. Domnívá se, že patrně zachycuje předkolumbovské plavby, což mi připadá pravděpodobné.¹²⁸ Bakalář dále čerpal z Kolumbova listu o první plavbě, který byl v roce 1493 přeložen do latiny.¹²⁹ Úryvky z něj se objevují patrně na A2v (str. 7 přetisku) a B4r-B4v (str. 13 přetisku). Strany 12 a 13 z přetisku jsou ale patrně složené z více pramenů.¹³⁰ Podle Kašpara Bakalář čerpal také z listu františkánského guardiána ze Santo Dominga.¹³¹

Je zajímavé, že *Spis o nových zemích* má titulní list zdobený dřevorytem. Podle literárního vědce Leo Kohúta se s dřevoryty se v počátcích českého tiskařství obecně příliš často nesetkáváme. Rozhodl-li se tiskař ozdobit titulní list dřevorytem, zpravidla jej – vzhledem k jeho ceně a složité výrobě – nevyužil pouze jednou a použil jej hned pro více děl naráz. To je ostatně možné říct i o dřevorytu plachetnice na moři s kormidelníkem a poutníky, který Mikuláš Bakalář použil jako titulní stranu *Spisu o nových zemích*, poprvé jím potiskl Breidenbachův *Traktát O Zemi svaté* vydaný roku 1498. Ani v tomto případě se ovšem nejedná o první použití. Bakalář byl ve velké míře závislý na zahraniční produkci, kterou byl inspirován také tento dřevořez, který se poprvé – byť s drobnými odlišnostmi – objevil v díle *Speculum vitae Humanae* tiskaře Güntera Zainera.¹³² Dřevoryt nicméně není předmětem méj analyzy.

¹²⁷ KNEIDL, Pravoslav, *Ameriga Vespucioho Mundus novus a Spis o nových zemích Mikuláše Bakaláře*, in: KNEIDL, Pravoslav (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě – faksimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z roku 1506*, Památník národního písemnictví, Praha 1981, s. 19.

¹²⁸ Ibid., s. 34-5.

¹²⁹ Ibid., s. 18.

¹³⁰ Ibid., s. 38.

¹³¹ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 39.

¹³² KOHÚT, Leo, *Typografia a výtvarná výzdoba Bakalářových tlači*, in: KOHÚT, Leo, *Mikuláš Bakalář Štetina – Štúdie a materiály o živote a diele slovenského prvotlačiaru v Plzni*, Slovenská AV, Bratislava 1966, s. 65-69.

3. 1. 2. Kosmografie česká

Kosmografie jako věda i jako forma literární produkce byla v 16. století systematickou deskripcí obývaného světa.¹³³ Do tohoto rámce zapadá i *Cosmographiae universalis libri VI*, kterou vydal roku 1544 v Basileji Sebastian Münster. Ten ve svém díle čerpal z mnoha soudobých a starších zdrojů, i vlastních výzkumů.¹³⁴ Popularita Münsterova souboru knih byla impulsem k jejich překladu do českého jazyka, kterého se ujal katolík Zikmund z Púchova pod patronací českého krále Ferdinanda Habsburského. Stejně jako v případě Mikuláše Bakaláře neznáme jeho přesné datum jeho narození a úmrtí, bezpečně ale víme, že se narodil v Púchově a podstatnou část svého života působil v Praze.¹³⁵ Protože *Kosmografie* nikdy nevyšla v edici, pracovala jsem s digitalizovaným tiskem, který je dostupný například na stránkách Národní knihovny.¹³⁶

Zikmund na začátku díla připouští, že nečerpal pouze z Münstera, ale i z jiných zdrojů¹³⁷ – ostatně dílo je svým rozsahem výrazně delší, má 898 folií. Kniha je následovně rozdělena následovně na dva díly. První díl tvoří tři části: první část vypráví o stvoření světa a obecné povaze věcí před potopou; druhá o biblických událostech počínaje pádem Adama; třetí pak o potopě a Noemově životě. Druhý díl knihy se věnuje jednotlivým geografickým oblastem – v následujícím pořadí jej tvoří části nazvané *O Asii menší*; *O Asii Větší*; *O Indii*; *O Nových ostrovích*; *O Africe* a *O Europě*, která je ze všech částí nejobsáhlejší. Text dále obsahuje část nazvanou *O monarchii první*, mapující dějiny Židů a starověkých říší, na kterou plynule navazuje část *O monarchii druhé*, popisující především historii starověkého Řecka a Říma. Historie starověkých říší pokračuje dále kapitolami *O monarchii třetí* a *O monarchii čtvrté*, jež končí umučením Ježíše Krista.

Ve své práci ovšem pracuji pouze s kapitolou *O Nových ostrovích*, která, kdy a skrz koho nalezeni jsau, čtvrtou kapitolou druhého dílu. Ta se skládá z celkem 29 podkapitol, z nichž jsou některé věnovány geografickému celku dnes chápanému jako Amerika, jiné prostoru Indického

¹³³ VOGEL, K. A., *Cosmography*, s. 470; Kosmografie byl termín ve druhé polovině 15. století termín používaný pro označení studia celého univerza. Avšak na přelomu 15. a 16. století se kosmografie začaly více orientovat více na geografii. V první polovině 15. století geografická orientace kosmografie – i pod vlivem zámořských objevů – převládala.

¹³⁴ MCLEAN, Matthew, *The Cosmographia of Sebastian Münster – Describing the World in the Reformation*, Aldershot 2007, s. 2.

¹³⁵ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 31.

¹³⁶ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografía Česká: To jest wypsání o položení krajin neb zemí y obyčejích národuow wsseho swieta a hystorii podle počtu leth naněm zběhlých, prvé nikdá tak pospolku w žádném jazyku newidaná*, Praha 1554, [online]. [2020-11 až 2021-07]. Dostupné z: https://www.europeana.eu/en/item/92004/AIPDIG_NKCR_54_B_2_0VPUD14_cs, f. 94r -117v.

¹³⁷ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 31.

oceánu. Podkapitoly jsou kompilací zpráv, dopisů a dalších pramenů o zámořských výpravách evropských cestovatelů, námořníků a conquistadorů. Poslední tři kapitoly napsal patrně sám Zikmund a snaží se v nich zasadit nové objevy do obrazu křesťanské kosmologie světa. Prostřednictvím děl antických autorů též porovnává mimoevropské společnosti reprezentované v *Kosmografii* s pohanskými kulturami Starého – tedy Evropanům známého – světa, a to jak kulturami ze starověké, tak i soudobé historie.

Položme si nyní otázku, ze kterého vydání Münsterovy *Kosmografie* český překlad pochází a v čem se od zahraničních verzí liší. Za tímto účelem jsem se pokusila přibližně porovnat kapitolu *O Nových ostrových* z německých a latinských vydání, které se mi podařilo dohledat, s českým překladem.

Původně vyšla *Kosmografie* v němčině. Konkrétně se mi podařilo se mi nalézt verze z let 1544,¹³⁸ 1546,¹³⁹ a 1548.¹⁴⁰ Verze z roku 1544 se od českého vydání v některých ohledech liší. Nenalezneme zde například zmínky o Kubě, zemi Paria, popis Hyšpanie, tedy dnešního Španělska, nebo kapitolu o třetím Kolumbově plavení. Jinak je v textu vylíčeno také Vespucciovo plavení – některé pasáže jsou delší, jiné naopak kratší, značně se liší marginálie po stranách, které v textu indikují obsah jednotlivých pasáží. Text je konečně značně kratší a končí vyprávěním o Cozumelu, který je v české verzi obsažen v kapitole *Král portugalie některých měst v indii dobyl a podmanil*. Ve vydání z roku 1546 je část věnovaná novým ostrovům velice krátká – zabírá pouze deset stran. Na rozdíl od české verze je také umístěna až na konci knihy a obsahuje obrazový materiál, který v české verzi nenajdeme. S českou verzí se do určité míry shoduje v prvních kapitolách, které jsou ovšem jinak řazeny. *Kosmografie* z roku 1548 je tomuto vydání velmi podobná.

Jako předloha českého překladu sloužila patrně některá z latinských verzí, což můžeme předpokládat na základě názvů kapitol a obsahové stránky, ale také slovosledu, který zní někdy poněkud krkolomně a „latinsky“. Mezi *Kosmografiemi* vydanými do roku 1554 se mi podařilo

¹³⁸ MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographia*, Henrichum Petri, Basilej, 1544, [online]. [2020-27-11]. Dostupné z: https://archive.org/details/bub_man_11b03d11d783622cfdb59473f35bcef0/page/n761/mode/2up?q=teneriffa

¹³⁹ MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographia*, Henrichum Petri, Basilej, 1546, [online]. [2020-27-11]. Dostupné z: https://books.google.cz/books?id=8lixnQEACAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false

¹⁴⁰ MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographia*, Henrichum Petri, Basilej, 1548, [online]. [2020-27-11]. Dostupné z: https://books.google.at/books?id=vXwX-Ajin6wC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false

nalézt celkem dvě latinské verze, a to z roku 1550¹⁴¹ a 1552,¹⁴² které jsou až na malé drobnosti prakticky totožné. Kašpar tvrdí, že právě první latinská verze z roku 1550 sloužila Zikmundovi jako literární předloha.¹⁴³

Část o Nových zemích je s touto verzí téměř shodná, a to konkrétně skladbou pokapitol, je však výrazně kratší. Latinská verze končí kapitolou *De Medera (O mederže a kanárských ostrových)*, po níž již začíná *liber sextus*, tedy část věnovaná Africe. V české verzi ovšem následuje 11 dalších kapitol – z tohoto jednoznačně vyplývá, že Zikmund využíval více literárních zdrojů.

Latinská verze začíná popisem první Kolumbovy plavby, zatímco česká obsahuje úvodní odstavec, v němž stručně shrnuje obsah celé kapitoly *O Nových ostrovích* a snaží se tyto nové ostrovy geograficky situovat. Od druhého odstavce, který v českém překladu začíná „*yak jsau pak dotčení...*“,¹⁴⁴ se latinská i česká verze díla v následujících 18. kapitolách téměř shodují. Dá se předpokládat, že úvodní odstavec kapitoly je unikátní a doplnil jej sám Zikmund.

Po formální stránce se česká verze liší grafickou úpravou. Latinská má dřevoryty, z nichž některé jsou stejné jako v německé verzi. V latinské a německé verzi se dřevoryty napříč kapitolami opakuji – jeden motiv je použit klidně ve vícero kapitolách. Podíváme-li se blíže na latinskou verzi, pak v kapitole věnované Novému světu nalezneme například motivy opékání a porcování lidského masa nebo výjevy z námořních plaveb, ty jsou ovšem použité i v jiných částech díla. V české verzi je dřevorytů výrazně méně. Celý text *Kosmografie* jich obsahuje 520 textových, což je na toto období v českých zemích poměrně vysoké číslo, ovšem v kapitole *O nových ostrovích* nalezneme pouze dva, které se nacházejí pod názvem podkapitoly a zabírají zhruba třetinu folia. V podkapitole *Magellanus skrz moře auzké přišel na vejchod k rozličným ostrovuom, kdež také zahynul* je to motiv lodi připlouvající do přístavu¹⁴⁵ a v kapitole *O některých v nově nalezených vostrových a národech k papeži klimentovi sedmému vejtah listu psaného* je vyobrazení papeže s jeho typickými symboly jako například klíčem a tiárou,¹⁴⁶ které s v latinské verzi kapitoly nenacházejí. Obrazový materiál nicméně není předmětem méj analyzy.

¹⁴¹ MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographiae uniuersalis lib. VI*, Henrichum Petri, Basilej 1550.

¹⁴² MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographiae uniuersalis lib. VI*, Henrichum Petri, Basilej 1552, [online]. [2020-27-11]. Dostupné z: https://books.google.cz/books?id=YhBMAAAAcAAJ&pg=PP18&hl=cs&source=gbv_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false

¹⁴³ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 31-32.

¹⁴⁴ Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 94v.

¹⁴⁵ Ibid., f. 98v.

¹⁴⁶ Ibid., f. 105v.

Podle Bohuslava Horáka posloužily Zikmundovi jako další zdroje při psaní této kapitoly *Novus Orbis Simona Grynaea* a *Weltbuch* Sebastiana Francka. Podle Oldřicha Kašpara je posledních devět kapitol včetně tří cortésovských dopisů přeložena z němčiny.¹⁴⁷

3. 1. 3. Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove

Rozsahem nejdelší z primárních pramenů je *Historie plavení se do Ameriky*, český překlad kalvínského duchovního Jeana de Léryho (1534-1613). Ten pobýval v letech 1557 až 1558 ve francouzské kolonii France Antarctique, která se nacházela na území dnešního Rio de Janeiro a byla útočištěm francouzských hugenotů. Léryho cestopis, poprvé vydaný pod názvem *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578) ve francouzštině, zachycuje s dvacetiletým odstupem jeho evangelizační snahy, a především podrobný popis života a zvyků Tupinambů, dále také jeho náboženské spory se správcem kolonie Nicolasem Durandem de Villegaignon a oficiálním královským historiografem Andréem Thevetem.¹⁴⁸

Český překlad podle Oldřicha Kašpara ukazuje na vzájemné styky hugenotů a členů Jednoty bratrské, neboť právě z jejich řad se rekrutují překladatelé knihy Pavel Slovák a Matěj Cyrus, kteří svůj překlad z roku 1590 věnovali panu Bohuchvalu Berkovi z Dubé, z Lipého a na Loukovci nad Jizerou. Překlad se zachoval v jediném rukopise a nikdy nevyšel tiskem, šířil se patrně kvůli cenzuře se šířil pouze v opisech.¹⁴⁹ *Historie o plavení se do Ameriky* byla vydána v komentované edici, s níž jsem pracovala, až v roce 1957.

Literární vědec Bohuslav Horák tvrdí, že jako předloha českého překladu posloužilo latinské vydání z roku 1586.¹⁵⁰ Podle něj se český překlad liší například vynecháním původní Léryho předmluvy nebo míst polemiky s Thévetem.¹⁵¹ Český text tak obsahuje 22 kapitol, dedikaci a českou předmluvu. Vedle textu najdeme v díle také šest vyobrazení, která zobrazují brazilské obyvatele – Tupinamby. Vizualní pramenům a jejich komparaci s textem se ve své práci nicméně nevěnuji.

¹⁴⁷ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 32-33.

¹⁴⁸ Viz HORÁK, Bohuslav, *Cestopisy Léryho a jeho český překlad*, in: CYRUS, Matěj, SLOVÁK, Pavel, [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove*, HODURA, Quido, HORÁK, Bohuslav (ed.), Praha 1957, s. 5-13.

¹⁴⁹ KAŠPAR, O., *Čechy v zrcadle*, s. 35-36.

¹⁵⁰ HORÁK, B., *Cestopisy Léryho*, s. 9.

¹⁵¹ Ibid.

Dedikace panu Berkovi z Dubé se nachází na úplném začátku textu a v původní Léryho knize ji samozřejmě nenajdeme. Dedikace je bezprostředně následovaná *Předmluvou k pobožnému čtenáři* – tedy českou verzí předmluvy, která čtenářům přibližuje obsah a okolnosti vzniku Léryho textu. Česká předmluva též přibližuje důvody vzniku překladu a jeho koncepci či vysvětluje způsob používání cizojazyčných termínů. Překladatelé se v přemluvě pokouší zasadit obsah cestopisu do kontextu, který je známý tehdejšímu českému čtenáři. Využívají k tomu například přirovnání, pomocí nichž srovnávají život a zvyky Tupinambů s poměry v českých zemích.

Na rozdíl od *Kosmografie* a *Spisu o nových zemích* je v celém textu patrná protestantská orientace všech tří autorů – jak Léryho, tak českých překladatelů. Dílu zároveň dominuje silně mravoučný tón, který má čtenářkám a čtenářům přinést poučení a na příkladech setkání s jiným je samotné morálně pozvednout. Na tento účel knihy ostatně poukazují i autoři české předmluvy Slovák a Cyrus, podle nichž evropský čtenář „z příkladů cizích krajin lidí něco k naučení, něco výstraze ku přítomné své vlastní nebo jiných potřebě vezme“.¹⁵²

3. 2. Sekundární prameny

Sekundární prameny¹⁵³ mi slouží především pro přiblížení historického kontextu, tedy pro popsání dobově rozšířených křesťanských konceptů a diskurzů, z nichž vycházela fakticky veškerá dobová literární produkce. Z toho důvodu jsem se při jejich výběr řídila známostí děl mezi dobovými vzdělanci – bez ohledu na jejich konfesi a celkovým vlivem na literární produkci.

Sekundární pramenem, který křesťanské diskurzy ovlivňoval pochopitelně nejvíce, je bible. Bible byla v raném novověku zdrojem představ lidí o světě a jako taková je zcela nezbytnou pro interpretaci dobových diskurzů. V DP pracuji především s *Vulgatou* tedy jejím latinským středověkým překladem. Používám tzv. pařížskou *Vulgatu* ze 13. století, která byla nejrozšířenější verzí *Vulgaty*, a to až do prvního papežem autorizovaného překladu z roku 1590.¹⁵⁴ Je pravdou že

¹⁵² CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 57-58.

¹⁵³ Nevěnovala jsem zde pozornost BOČKOVÁ, H., MELOUNOVÁ, M. (eds.), [Harant z Polžic a Bezdržic, Kryštof] *Putování aneb cesta z království /II/, Host, Praha a Brno 2017* a ŠIMEK, František (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*, Rudé Právo, Praha 1963, na které se v práci odkazují pouze jednou či dvakrát pro kontext.

¹⁵⁴ Na počátku raného novověku neexistoval překlad bible, který by byl považován za oficiální. Za první papežem autorizovaný překlad lze považovat až *Vulgata Sixtina*, která vychází roku 1590. Do té doby se využívalo hned několik verzí *Vulgaty* – tedy dílo sv. Jeronýma z přelomu 4. a 5. století. V nekatolickém prostředí byla tato situace ještě komplikovanější, a to i vzhledem k překladům bible do vernakulárních jazyků – byť i ty vycházejí z *Vulgaty*. Ve své práci používám *Vulgatu*, která byla ve 13. století sestavena v Paříži, která vycházela z Alcuinově úpravy

v 16. století již existovala řada překladů do vernakulárních jazyků – ostatně první český známý překlad pochází již z roku 1360 a v 16. století jich existovalo, počítáme-li i samostatné překlady Nového zákona, již něco přes dvacet. Většina těchto překladů nicméně vycházela právě z *Vulgaty*, případně z ní vycházely jejich hypotexty.¹⁵⁵

Vedle samotné bible byly pro formování křesťanských diskurzů neméně důležitá díla církevních autorit a biblických komentátorů. Patrně jedním z nejvlivnějších středověkých a raně novověkých výkladů Písma, křesťanského života a morálky i obecně celé křesťanské kosmologie kniha *Summa Theologica* (1266-1273)¹⁵⁶ scholastického filozofa a teologa Tomáše Akvinského. Akvinský byl jednou z největších autorit středověkého i raně novověkého západního křesťanství. Byl studentem Alberta Velikého (1200-1280) a vykladačem Aristotelova díla – podle Jamese Hankinse dokonce největší středověký aristotelik.¹⁵⁷

Summa je rozdělena na tři části, přičemž druhá část na další dva díly.¹⁵⁸ Ve své práci *Summu* využívám jako užitečný pramen, který nám umožňuje lépe pochopit význam a konceptualizaci lidství a duše na prahu raného novověku a také přiblížit koncepty maskulinity a feminity konstruované křesťanským diskurzem. O těchto konceptech Akvinský hovoří zejména v první části díla. V textu dále využívám Akvinského konceptualizace práce, kterou nalezneme v druhém dílu druhé části. Pracuji s českým doslovným a nekomentovaným překladem, který byl pořízen dominikánským řádem v roce 1937.¹⁵⁹

Summa je morálně-filozofické dílo a souhrnný teologický výklad, který je zároveň i exegetickým spisem k výkladu Písma svatého.¹⁶⁰ Zabývá se mravním životem, náboženskou praxí a křesťanskou interpretací světa. Ve druhé části díla hodně řeší také podstatu lidství a lidské duše.¹⁶¹ Vydání tiskem se dočkala až roku 1485 a jako mnohá další díla Akvinského se v Evropě nejvíce

Vulgaty z 9. století. Pařížská *Vulgata* která až do vydání *Vulgata Sixtina* byla patrně verzí nejrozšířenější. [online]. [2021-05-07]. Dostupné z: <https://vulgata.net>

¹⁵⁵ Viz *Vulgata.net* [online]. [2021-05-07]. Dostupné z: <https://vulgata.net>.

¹⁵⁶ BARTOŇ, Josef, *K dějinám českého biblického překladu*, in: *Informace Královéhradecké diecéze* 12/2006, s. 6-8.

¹⁵⁷ HANKINS, James, *Renesanční filosofie*, Oikoymenh, Praha 2011, s. 123.

¹⁵⁸ Části jsou dále rozděleny do jednotlivých kapitol a podkapitol a následně do odstavců. Jedná se tak o dílo vysoce členěné a přehledně strukturované. Akvinský řeší v *Summě* řadu etických problémů, k jejichž řešení využívá Písmo, teologické autority a Aristotela. Problémy jsou vysvětlovány způsobem otázka-odpověď. (Viz HANKINS, J., *Renesanční filosofie*, s. 411.)

¹⁵⁹ SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, OP Krystal, Olomouc 1937, [online]. [2021-01 – 2021-06]. Dostupné z: <http://summa.op.cz>.

¹⁶⁰ STÖRING, Hans Joachim, *Malé dějiny filosofie*, 8. vyd., Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2017, s. 194.

¹⁶¹ HANKINS, J., *Renesanční filosofie*, s. 294-296.

rozšířila teprve s vynálezem knihtisku.¹⁶² I proto ji můžeme považovat za důležité a vlivné dílo počátku raného novověku. Nadto z ní vycházelo mnoho renesančních teologů – jak katolíků, tak protestantů – a filozofů. Kolem *Summy* tak vznikala řada rozdílných interpretací a komentářů, navazovala na ni také řada škol, a to nejen tomismus,¹⁶³ tedy filozofický a teologický směr, který navazoval na dílo Akvinského. *Summa* se stávala se předlohou řádových regulí a silně tak ovlivňovala soudobý život a kulturu – a to ještě v 16. století.

Vedle *Summy* využívám k dobové konceptualizaci lidství také soubor knih *Etymologiae* autora latinské patristiky, sevillského biskupa a učenice Isidora ze Sevilly (560-633). Toto dvacetisvazkové dílo, které představuje encyklopedii veškerého soudobého poznání, vznikalo mezi lety 600 až 625. Spolu s rozšířením knihtisku bylo hojně rozmnožováno a v první polovině 16. století stále platilo za uznávanou encyklopedii.¹⁶⁴ Soubor knih *Etymologiae* vyšel také v česko-latinské verzi u nakladatelství Oikoymenh, přičemž jednotlivé díly obsahují vždy komentovaný překlad a úvodní studii.

Konkrétně ve své práci pracuji především s knihou *Etymologiae XI.*,¹⁶⁵ která nese podtitul *De homine et portentis* a věnuje na člověka zaměřeným tématům – popisuje tak například normativní stavbu lidského těla, tělesné odchylky a lidská monstra. Vychází především z Pliniova – římského filozofa a znalce přírodních věd – mnohasvazkového díla *Naturalis historia*, jehož prvních 10 knih bylo vydáno roku 77, zatímco zbytek a byl vydán posmrtně Pliniovým synovcem.¹⁶⁶

¹⁶² Ibid., s. 45.

¹⁶³ Tomismus byl i v 16. století vlivným filosoficko-teologickým směrem, byť nikoliv jediným a nekritizovaným, mezi jeho kritiky patřil například františkánský řád. (Malé dějiny, s. 200) Ostatně mnoho kritiků měl i na pražské univerzitě.

¹⁶⁴ ŠIMON, František, *Isidorova jedenáctá kniha etymologií a antické lékařství*, in: KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, Oikoymenh, Praha 2009, s. 7-18.

¹⁶⁵ KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, Oikoymenh, Praha 2009.

¹⁶⁶ ŠIMON, F., *Isidorova jedenáctá kniha etymologií a antické lékařství*, s. 7-18.

4. POJMOVÉ A TEMATICKÉ VYMEZENÍ

Než se podíváme, jak se v pramenech konstruovaly jednotlivé diskurzy, jak v nich bylo inscenováno lidské tělo, genderové i další společenské vztahy, považuji za užitečné načrtnout alespoň některé dobové způsoby konceptualizace pojmů a témat, jimiž se v práci zabývám a jejichž chápání se v renesanční době od toho dnešního poněkud lišilo. V této části si tak nejprve stručně přiblížíme dobové chápání společnosti a jejích sociálních hierarchií, dále si ukážeme, jak mohly být jednotlivé společnosti kategorizovány a hodnoceny prostřednictvím konceptů civilizace a barbarství. Poté se přesuneme již k samotnému lidskému tělu. Představíme si různé možnosti konceptualizace lidství a tělesnosti, a to ať už pohledem teologickým nebo medicínským. Přiblížíme si, jak se tělesnost konstruovala ve vztahu k genderu, práci, okolní krajině i povětrí. Nakonec si popíšeme podobu raně novověkých inscenací feminity a maskulinity.

4. 1. Lidé a společnost v raném novověku

Ideální uspořádání společnosti na počátku 16. století vycházelo do značné míry z konceptu tzv. přirozeného práva. Co bylo přesně tímto pojmem myšleno? Jak poukazuje historik Venancio D. Carro, přirozeným právem byl nazýván přirozený řád, který „vyvěrá z boha jako stvořitele“. Například španělský filosof Francisco de Vitoria, významný renesanční právní teoretik, rozlišoval mezi právem přirozeným a právem jednotlivých států. Přirozené zákony stvořil bůh a rovným dílem se vztahovaly na křesťany i pohany – byly tedy platné vždy, všude a za všech okolností. Jako jejich hlavní zdroj byla chápána bible. Naproti tomu právo jednotlivých států stvořili lidé a jako takové bylo přirozenému právu podřízené a nemělo s ním být nikdy v rozporu.¹⁶⁷

Zdrojem přirozeného práva však nebylo pouze Písmo, ale také jeho komentáře a díla církevních autorit. Například o rozdělení společnosti do tří stavů – tj. stavovské společnosti, které bylo biblickými komentáři považované přirozené a bohem dané, bible nic nepíše. Tento koncept byl ještě na přelomu středověku a raného novověku v literatuře stále poměrně rozšířený a uznávaný. Jak si ukážeme v této podkapitole, odvíjelo se od něj jedincovo místo ve společenské hierarchii,

¹⁶⁷ CARRO, Venancio D., *The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolomé de Las Casas*, in: FRIEDE, Juan, KEEN, Benjamin (ed.), *Bartolomé de Las Casas in history – Toward and Understanding of the Man and His Work*, Northern Illinois University Press, Illinois 1971, s. 237-278.

jeho vztah k práci a způsobu získávání obživy a vyplývaly z něj určité povinnosti. Stejně, jako existovaly sociální hierarchie uvnitř jednotlivých společností, docházelo v textech také ke konstrukci hierarchií mezi jednotlivými společnostmi.

4. 1. 1. Tři stavy jako ideální uspořádání společnosti

Medievista Jacques le Goff podotýká, že tři společenské stavy – řády, které utvářely společnost, „jsou zčásti definovány svým vztahem k tělu“.¹⁶⁸ Z českých křesťanských myslitelů a biblických komentátorů se koncepci společnosti tří stavů věnoval například teolog Jan Hus. Podobu stavovské společnosti v Husově díle ukazuje historik Ivan Iwańczak. Nejníž stál ve stavovské hierarchii prostý lid – *laborantes*, manuálně pracující. *Laborantes* měli povinnost živit další stavy – světské pány a duchovenstvo, které zároveň museli poslouchat. Světští páni (*bellatores*) měli trestat zlé a odměňovat hodné, duchovenstvo (*oratores*) pak mělo obě skupiny učit a nábožensky vést. Stavy si podle Husa nebyly rovné, ale rozdělení respektovalo boží vůli a přispívalo k obecnému užitku. Toto dělení vyplývalo i z přirozených odlišností mezi lidmi, které je předurčovaly k vykonávání odlišných povinností.¹⁶⁹ Původ tří stavů mohl být interpretován různě. Například podle Honoria Augustodunensia v díle *Imago mundi* – zrcadle křesťanského světa – měly stavy předobraz ve třech synech Noemových. Duchovenstvo bylo potomky Séma, rytíři a sedláci Jafeta, *laborantes* potomky Cháma.¹⁷⁰

Noe měl podle Starého zákona tři syny, kteří se narodili po potopě světa. Druhorozený syn – Chám viděl svého otce opilého a nahého a řekl o tom svým dvěma bratrům. Ti ale na otcovu nahotu nepohlédli a místo toho jeho tělo zakryli. Noe za trest proklel Chámovo pokolení a dal jej za otroky Sémovi a Jafetovi.¹⁷¹ Noemovi synové byli považováni také za prapůvodce jednotlivých etnických skupin.

4. 1. 2. Noemovi synové a hierarchie mezi společnostmi

Jak vidíme, postavení jednotlivých společností, jejich vzájemné vztahy a místo v křesťanské kosmologii světa byly odvozovány od bible a jejích interpretací. Evropané byli v raném novověku

¹⁶⁸ LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas, *Tělo ve středověké kultuře*, Vyšehrad, Praha 2006, s. 31.

¹⁶⁹ IWAŃCZAK, Ivan, *Lidé meče, modlitby a práce*, Argo, Praha 2011, s. 44-5.

¹⁷⁰ DANE, Joseph A., *The Three Estates and Other Mediaeval Trinities*, in: *Florilegium*, vol. 3, 1981, s. 283-309.

¹⁷¹ Viz Gen 9: 21-27.

považováni za potomky Jafeta¹⁷² a potomky Séma byli obyvatelé malé Asie a arabského poloostrova.¹⁷³ Ze Sémova pokolení pocházel také Abrahám – praotec velkých monoteistických náboženství, tedy křesťanství, judaismu a islámu.¹⁷⁴ To pravděpodobně vysvětluje, proč byli příslušníci duchovenstva chápáni jako potomci Séma. Jako potomstvo Cháma bylo vnímáno například obyvatelstvo Afriky, na němž ulpívalo Chámovo prokletí a mělo ostatním společností sloužit.¹⁷⁵

Hierarchický vztah mezi jednotlivými společnostmi vycházel také z Aristotelovy teorie o přirozeném otroctví. Podle této teorie se někteří lidé rodili jako otroci – nerozumní a nekompletní, zatímco jiní lidé jako jejich páni, racionálně myslící bytosti mající otroky ovládat a vést.¹⁷⁶ Mezi pánem a otrokem existoval analogický vztah jako mezi civilizovanými a barbarskými společnostmi.¹⁷⁷ Vyspělé společnosti měly přirozené právo barbary ovládat a vést, neboť barbari postrádali rozum a zákony, díky nimž by si mohli vládnout sami. S touto koncepcí se ztotožňovalo mnoho středověkých i raně novověkých učenců od Tomáše Akvinského po představitele španělské scholastiky, tedy představitele tzv. salamanské školy. Aristotelovu teorii přirozeného otroctví zastával například též španělský humanista Juan Ginés de Sepulvéda ve vztahu k americkým Indiánům. Indiáni byli podle něj barbari od přirození a Evropané – křesťané jim tudíž měli přirozené právo vládnout.¹⁷⁸ Podle Sepulvédovy interpretace Aristotela byl každý člověk povinen hledat dokonalost, kterou barbari mohli nalézt jen pod vládou rozumné a vyspělé společnosti.¹⁷⁹ Kdo byl ale vlastně v raném novověku barbarem a co znamenal koncept civilizace?

¹⁷² MIGNOLO, W., *The Darker Side of the Renaissance*, s. 326.

¹⁷³ GOLDENBERG, David M., *Black and Slave – The Origins and History of the Curse of Ham*, Walter de Gruyter, Berlín a Boston 2017, s. 111-112.

¹⁷⁴ Viz Gen 10: 10-32.

¹⁷⁵ GOLDENBERG, D. M., *Black and Slave*, s. 111-112.

¹⁷⁶ STRAUSS, Leo, *The City and Men*, The University of Chicago Press, Chicago a Londýn, S. 22-23.

¹⁷⁷ SMITH, Nicolas D., *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in: *Phoenix* Vol. 37, No. 2, léto 1983, s. 109-122.

¹⁷⁸ GORDY, Katherine A., *Situated Political Theory in Latin America*, in: IDRIS, Murad, LENCO, Leigh K., THOMAS, Megan C., *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 76-77.

¹⁷⁹ LOSADA, Ángel, *The Controversy between Sepulvéda and Las Casas in the Junta of Valladolid*, in: FRIEDE, Juan, KEEN, Benjamin (ed.), *Bartolomé de Las Casas in history – Toward and Understanding of the Man and His Work*, Northern Illinois University Press, Illinois 1971, s. 279-308.

4. 2. Mezi barbarstvím a civilizací

Jak ve poukazuje lingvistka Sara Mills ve své knize *Gender and Colonial Space* (2005), diskurzy civilizace a barbarství jedním z častých prostředků zjinačování,¹⁸⁰ a to napříč celou evropskou historií. Podle Mills byly zároveň důležitou součástí evropských koloniálních a imperiálních diskurzů.¹⁸¹ Obsah konceptů barbarství a civilizace se v různých dobách a na různých místech proměňoval, zpravidla nikdy ale nebyl chápán jako stav trvalý. Každá společnost se mohla z barbarského stavu povznést a civilizovat se – ovšem výhradně s pomocí společností již civilizovaných. Podívejme se teď na oba konstrukty blíže.¹⁸²

4. 2. 1. Barbarství

Barbarství bylo už od časů starověkého Řecka konstruováno jako kulturní rozdíl. V antické epoše s ním zpravidla byly spojovány divokost, neexistence vlády a zákonů nebo nízká technologická vyspělost, ale i proradnost, brutalita a nebezpečí.¹⁸³ W. R. Jones tvrdí, že ve středověku se význam slova barbar poněkud proměnil. Toto označení se totiž stalo v podstatě synonymem pro slovo pohan. Jako barbarští tedy byli nazýváni lidé a společnosti, již ještě nepřijali křesťanství.

Neplatilo to ovšem absolutně. Podle Jonese byl přívlastek barbarský jen ojediněle využíván pro Araby nebo Peršany. Ostatně islám nebyl považován za pohanské náboženství, ale spíše za určitou formu hereze a odpadlictví od pravé víry. Označení barbarští se ale zároveň vžilo pro jiné muslimy – a to konkrétně Turky, kteří byli v literatuře 15. až 17. století zobrazováni především jako ti, kdo divoce a barbarsky zpustošili Konstantinopol.¹⁸⁴ To patrně souvisí také s postupným vytrácení souvislosti mezi vírou a barbarstvím, ke kterému docházelo na přelomu středověku a novověku. Pojem barbarství začal být opět primárně chápán jako kulturní, a nikoliv jen náboženský rozdíl.

¹⁸⁰ Viz např. MILLS, Sara, *Gender and Colonial Space*, Manchester University Press, Manchester 2005, s. 98-100.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² V českém prostředí se konstrukci reprezentací Indiánů prostřednictvím binárních opozic civilizace a barbarství ve své studii věnuje například historička Monika Brenišínová, kde analyzuje nástěnné malby v mexickém Ixmiquilpanu. Viz BRENIŠÍNOVÁ, Monika, *Mural Paintings of Ixmiquilpan – Barbarism and Civilization*, in: *Ethnologia Actualis*, vol. 19, no. 2, 2019, s. 81-118.

¹⁸³ JONES, W. S., *The image of the Barbarian in Medieval Europe*, in: RUBIES, Joan-Pau, *Medieval Ethnographies – European Perceptions of the World Beyond*, Routledge, London a New York 2009, s. 356.

¹⁸⁴ Ibid., s. 358-364.

Více se tak podobal svému antickému významu.¹⁸⁵ Právě v tomto významu se slovo barbarství také přenáší do evropské literatury o společnostech Nového světa a dalších mimoevropských kulturách.

4. 2. 2. Civilizace

Pojem civilizace, který pochází z latinského *civilis*, je oproti pojmu barbarství termínem mladším. Podíváme-li se na příklad do španělských pramenů 16. století, v nichž se píše o mimoevropských kulturách, Španělé pro popis způsob života a způsob vlády v určité společnosti používají namísto toho výraz *policía*. Výraz *policía* byl spojovaný s životem ve městech – *polis*¹⁸⁶ a nalezneme ho tak například v díle *Apologética Historia* dominikána Bartolomé de las Casase v souvislosti s městskými společnostmi Inků a Aztéků. Ty se v Casasově textu honosí přívlastky „*buena i ordenada policía*“, tedy přívlastky, které implikovaly status vyspělé a dobře organizované společnosti a které obě americké civilizace řadily bok po boku evropských antických civilizací. Za barbarské by podle Casase mohly být považované možná jen z důvodu, že znaly pouze piktografické písmo.¹⁸⁷

Slovo civilizace chápané jako protiklad slova barbarství se v evropských textech začalo více objevovat až v průběhu 18. století – tedy v době osvícenství, kdy začal být přívlastek civilizovaný často spojován s přívlastkem „rozumný“.¹⁸⁸ Výraz civilizace, který by označoval proces sociální evoluce a kultivace,¹⁸⁹ ve starších textech sice nenajdeme, nalezneme v nich však soubory výpovědí, které lze souhrnně označit jako civilizační diskurz – tedy koncept civilizace jako kódu, skrze nějž jsou jednotlivé společnosti hodnoceny.

¹⁸⁵ Ibid., s. 377.

¹⁸⁶ HINZ, Felix, "The Process of Hispanization in Early New Spain – Transformation of Collective Identities During and After the Conquest of Mexico", in: *Revista de Indias*, vol LXVIII, no. 243, 2008, s. 9-36.

¹⁸⁷ RUBIÉS, Joan-Pau, *Mexico, Peru and China in the Repúblicas del Mundo by Jerónimo Román (1575-1595) – The concept of gentile civilization in missionary discourse and its European reception*, in: de CASTELNAU, Charlotte, COPETE, Marie-Lucie, MALDAVSKI, Aliocha, ŽUPANOV, Ines (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècles*, Casa de Velázquez, Madrid 2011, s. 329.

¹⁸⁸ DUARA, Prasenjit, *The Discourse of Civilization and Decolonization*, in: *Journal of World History*, Vol. 15, No. 1, University of Hawai'i Press, 2004, s. 1-5.

¹⁸⁹ O'HAGGAN, Jacinta, *Discourses of Civilizational Identity*, in: HALL, Martin, JACKSON, Patrick Thaddeus, *Civilization Identity – Civilizational Identity – The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations*, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 15.

Podle Pagdena byla na počátku raného novověku měřítkem civilizovanosti komplexnost společnosti a její kultury. Čím komplexnější určitá společnost byla, tím byla také civilizovanější.¹⁹⁰ Dobové chápání slova civilizace je možné definovat na základě dobového konstruktu ideální – rozuměj rozvinuté – společnosti. Jejím protikladem byla společnost barbarská, která byla do velké míry definovaná absencí civilizačních výtvarků. Je důležité poznamenat, že Evropané mnohdy nebyli schopni stupeň rozvoje dané civilizace rozpoznat, neboť jim v tom bránily jejich vlastní předsudky.

Používání binární opozice civilizace a barbarství at' už pro charakterizování lidí, kultur nebo společností je dnes pochopitelně z mnoha důvodů značně problematické a osobně jej považuji za nepřijatelné. V raně novověkých pramenech se nicméně jedná o často používané pojmy, které nelze dost dobře nahradit jinými termíny, neboť odpovídali dobové křesťanské kosmovizi založené na dualitě vzájemných protikladů. Ve své práci se s nimi snažím pracovat v intencích významů, které jim byly dobově přisuzovány.

Jednou ze základních podmínek civilizované společnosti byl usedlý způsob života. Historik vědy Matthew Mclean však upozorňuje, že ten sám o sobě nestačil na to, aby společnost mohla být nazvaná skutečně civilizovanou. To, co jí totiž doopravdy odlišovalo od barbarů, byla existence měst.¹⁹¹ Města byla v civilizované společnosti středisky urbanizace – obchodu, kulturního života i správy. Sídli v nich obchodníci, specializovaní řemeslníci i úředníci, kteří spolu s vrchností, at' už vládci nebo jejich zástupci pověřenými správou města, vydávali zákony a dohlíželi na jejich dodržování. V souladu s dobovými křesťanskými diskurzemi musely vydávané světské zákony reflektovat zákony přirozené, které stanovil křesťanský bůh. Přirozené zákony se tudíž do těch světských měly promítat a odrážet se i na podobě společenských institucí, přičemž za základní instituci byla v raném novověku považována rodina.¹⁹² Civilizovaná společnost tedy provozovala obchod, budovala stálá obydlí v osídlení městského typu, měla své správní složky a zákony.

Měřítkem civilizovanosti byl podle Davies též technologický pokrok. Už ve středověku byl stupeň společenského rozvoje určován vyspělostí zbraní a dalších vojenských technologií.¹⁹³ Výroba zbraní souvisela i se znalostí železa – materiálem, který tehdejší prameny chápaly jako

¹⁹⁰ PAGDEN, A., *The Fall of Natural Man*, s. 74.

¹⁹¹ MCLEAN, Matthew, *The Cosmographia of Sebastian Münster. Describing the world in the Reformation*, Ashgate, Aldershot 2007, s. 229.

¹⁹² PAGDEN, A., *The Fall of Natural Man*, s. 74.

¹⁹³ DAVIES, S., *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human*, s. 164.

umělý, tedy nepřirodní, a považovaly jej za důležitý pro rozvoj civilizace. Ostatně nesloužil pouze na výrobu zbraní, ale také na výrobu různých zemědělských nástrojů, které člověku pomáhaly proměňovat okolní krajinu.¹⁹⁴ Měla-li ale krajina lidem poskytovat bohatství, museli ji umět efektivně využívat. Schopnost využívat krajinu šla ruku v ruce s vydělením sebe sama z přírody. Lidé byli totiž v pramenech kategorizováni na základě využívání krajiny a přírodních zdrojů. Pro kategorizaci společností tak byla určující úroveň hospodářství. Lidé, kteří neznali zemědělství, byli automaticky považováni za barbary.

Znalost vyspělejších postupů a technologií umožňovala dělbu práce, s níž byla spojená také větší sociální stratifikace. Stratifikace společnosti a dělba práce umožňovaly podle dobových názorů například rozvoj specializovaných řemesel, organizovaného náboženství, ale i kultury.

4. 3. Tělo a tělesnost

Tělesnost byla v raně novověkých textech konstruována především prostřednictvím křesťanského diskurzu, jehož významným zdrojem byl – vedle samotného Písma – také korpus náboženské literatury. Jak si ukážeme v této podkapitole, ten společně s medicínským diskurzem pomáhal skrze reprezentace těla konstruovat genderové, společenské a další rozdíly a též určoval, jak se lidské tělo v pramenech vztahovalo k prostoru, krajině, práci, ale i klimatickým podmínkám. Do diskurzů těla se výrazně promítalo také renesanční epistémé,¹⁹⁵ které bylo založené na podobnosti mezi mikrokosmem a makrokosmem, vnitřkem a vnějškem.

4. 3. 1. Konceptualizace těla a lidství

Zásadním teologickým východiskem pro konstrukci tělesnosti byla unikátnost lidského stvoření a dominantní postavení člověka v tzv. velkém řetězci bytí, tedy bohem stanoveném hierarchickém uspořádání mezi veškerým božím dílem.¹⁹⁶ Z této premisy vycházela ostatně veškerá dobová produkce vědění, tedy i medicína a anatomie. Právě medicínský diskurz byl dalším významným prvkem, který pomáhal konstruovat reprezentace lidského těla v pramenech. Součástí korpusu

¹⁹⁴ PAGDEN, A., *The Fall of Natural Man*, s. 92.

¹⁹⁵ Viz 3. 1. Primární prameny, s. 33-34.

¹⁹⁶ O tomto neoplatónském konceptu viz LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being – A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1936 a 1964.

medicínských textů nebyla pouze soudobá díla, obsahoval též knihy antických a středověkých autorit, z nichž renesanční učenci vycházeli. Jak si ukážeme v této podkapitole, diskurzy teologické a medicínské literatury se nicméně vzájemně často prolínaly, doplňovaly a legitimizovaly a mnohdy je od sebe není možné jednoduše oddělit.

4. 3. 1. 1. Co dělá člověka člověkem

Než se podíváme, jak teologie pracovala s diskurzy tělesnosti, přibližme si nejdříve, jak vůbec chápala podstatu člověka a jakou roli hrálo tělo v konstrukci lidství. Středověcí teologové rozeznávali u člověka dvě podstaty – vnitřní – ducha a vnější – tělo. Podle převažujícího názoru od sebe byly tyto podstaty vzájemně nedělitelné, lišily se však svým charakterem i významem pro život člověka. Ostatně jak například uvádí jeden z nejvlivnějších středověkých učenců Isidor ze Sevilly, duše tělu dává život, rodí se dříve než tělo a po tělesné smrti nezaniká.¹⁹⁷ Naproti tomu tělo, které bylo stvořeno ze země – „*corpus, protože hyne zkažené (corruptus)*“¹⁹⁸ – podléhá fyzickému rozkladu, protože „*je pomíjivé a jednoho dne se musí rozpadnout*“.¹⁹⁹ Mohl být však člověk proti ostatním živočichům vymezován jen na základě těla? Byla vůbec tělesná schránka pro status lidství důležitá?

Tomáš Akvinský se koncepci lidství a duše věnoval ve svém patrně nejznámějším díle *Summa Theologica*. Podle Akvinského nebyla duše pouze výsadou člověka, duši měli i jiní živočichové. Akvinský, který ve svém chápání duše vychází z Aristotela, identifikuje tři typy – mohutností²⁰⁰ – duše, tj. bylinnou, smyslovou a rozumovou. Typy duše vytváří hierarchii mezi božím stvořením. Bylinnou, jinak řečeno také vegetativní duši mají rostliny, zvířata i lidé, jejím účelem je růst a výživa. Smyslová duše je vlastní jen lidem a dalším živočichům, tvoří jeden celek s tělem a je chápána jako vnějšek. Smyslová – nerozumová duše má na starosti vnímání a pohyb. Její charakter je pomíjivý, zaniká spolu s tělem. Naproti tomu duše rozumová, vnitřek, je vlastní pouze člověku

¹⁹⁷ KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, s. 68-69.

¹⁹⁸ Ibid., s. 69.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Viz SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, OP Krystal, Olomouc 1937, [online]. [2021-01 – 2021-06]. Dostupné z: <http://summa.op.cz>, I q. 78 a. 1.

a umožňuje mu myslet.²⁰¹ Ze všech mohutností není jen rozumová duše přímou součástí těla a nezaniká tělesnou smrtí.²⁰²

Vlastnictví rozumové duše ovlivňovalo i vnější kvality člověka. Rozum v kombinaci s rukama umožňoval člověku přetvářet a ovládat svět kolem sebe.²⁰³ Lze tedy říct, že výsostným znakem člověka byla podle Akvinského aktivní schopnost měnit své okolí pomocí rozumu, skrze rozum tak docházelo k pozvednutí člověka ze stavu bestiality. V Akvinského pohledu na lidství se člověk od ostatních živočichů dále odlišoval též svým původem, který byl daný přímo od boha.²⁰⁴ Na rozdíl od zvířat, kterým měl člověk vládnout, byl tedy člověk stvořen k obrazu božím.²⁰⁵

V tom, že člověk je člověkem hlavně díky schopnosti používat rozum, který má netělesný charakter, se ostatně shodovala též podstatná část renesančních filozofů a teologů.²⁰⁶ Přisouzení či nepřisouzení rozumových schopností určité bytosti nebo skupině bytostí tak v textech pomáhalo konstruovat reprezentace lidství. Označit určitou bytost za člověka pouze na základě popisu vnějších znaků naproti tomu nemuselo být vždy dost dobře možné. Ostatně tělo lidí i tělo mnohých dalších živočichů bylo stvořeno z hlíny země, mělo tedy stejnou materiální podstatu.²⁰⁷ Na podobnost mezi tělesností člověka a tělem vyšších živočichů (*bestiae*) upozorňoval například i jeden z nevýznamnějších protestantských autorů počátku raného novověku Martin Luther. Podle Luthera si sice lidská a zvířecí těla si nebyla vzájemně podobná vzhledem, obě skupiny ale svým tělem vykonávaly téměř identické činnosti sloužící k zaopatřování pozemského života a byly si tudíž velmi podobné způsoby realizace své tělesnosti.²⁰⁸

V textových reprezentacích tak nebylo přisouzení statutu lidství závislé výhradně na fyzických znacích a odvíjelo se též od vykonávaných tělesných činností, které byly obecně považovány za lidské. Tomáš Akvinský v *Summě* hovoří například o pozdvižení mozku nad ostatní části těla, vztyčené postavě a chůzi po dvou, konzumaci potravy pomocí rukou a schopnosti mluvit. Od zvířat

²⁰¹ Ibid., I q. 48 a. 2 ad 3.

²⁰² Ibid., I q. 78 a. 1.

²⁰³ Ibid., I q. 91 a. 3 ad 2.

²⁰⁴ Ibid., I q. 48 a. 2 ad 3.

²⁰⁵ Gen 1:26: „*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili, quod movetur in terra.*“ a Gen 1:27: „*Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos*“

²⁰⁶ Srovnej viz HANKINS, J. *Renesanční filosofie*.

²⁰⁷ Gen 2:7: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.*

²⁰⁸ CORTRIGHT, Charles Lloyd, *Poor Maggot Sack that I Am: The Human Body in the Theology of Martin Luther*, Milwaukee 2011, s. 118.

se podle něj lidé liší také tváří, která není obrácená k zemi.²⁰⁹ Jednotlivé normativy se časově i místně velmi proměňovaly, obecně lze ale říct, že výraznější odchylky od dobového tělesného ideálu mohly některým skupinám obyvatel lidství upřít.

4. 3. 1. 2. Koncept těla v křesťanství

Jak poukazuje teolog a historik náboženství Charles Lloyd Cortright, tělo člověka bylo sice stvořeno bohem jako dokonalé, prvotní hřích ale přinesl zásadní proměnu lidské tělesnosti a „zbavil tělo jeho původní dokonalosti“.²¹⁰ Po spáchání prvotního hříchu si člověk také uvědomil svou nahotu, která v něm začala vyvolávat pocit studu. Prvotní hřích vedl i k zásadní proměně materiálně-tělesných podmínek člověka. Po vypovězení z ráje se stal člověk smrtelný, náchylný k nemocem a fyzickému strádání. Za účelem obživy musel začít fyzicky pracovat. Křesťanská morálka proto značnou měrou vycházela z konceptu prvotního hříchu.

Dobové křesťanské normy ovšem neměly pouze v Písmu, konkrétně je ovlivňovaly různé interpretace církevních autorit, komentáře bible i preskriptivní literatura. V tomto ohledu byla na počátku novověku stále vlivným morálně-teologickým dílem *Summa* Tomáše Akvinského. Jak vidíme zejména v první a druhé části druhého dílu *Summy*, v rámci křesťanského diskurzu byla tělesnost utvářena především skrze soubory zákazů a nařízení. Křesťanský ideál těla tedy souvisel především s tělesnou zdrženlivostí a umravňováním, přičemž základním zdrojem křesťanského chování bylo deset přikázání,²¹¹ doporučené chování pak obsahovala nauka o ctnostech²¹² a neřestech,²¹³ naopak nežádoucí chování definoval soubor sedmi smrtelných hříchů.²¹⁴

Tělo ale nebylo v křesťanství pouze cílem disciplinace, sehrávalo podstatný význam i ve věcech posledního soudu – vzkříšení těla při vstupu na nebesa tvořila jeden ze základních pilířů křesťanské víry. Avšak jak připomíná Cortright, pro život věčný život na nebesích bylo ale určeno jiné tělo, zatímco tělo určené pro život na tomto světě, podobně jako u zvířat, podléhalo fyzickému rozkladu.²¹⁵

²⁰⁹ SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, I q. 91 a. 3 ad 3.

²¹⁰ CORTRIGHT, C. L., *Poor Maggot*, s. 86.

²¹¹ SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, I-II q. 100.

²¹² Ibid., I-II q. 61 až I-II q. 63.

²¹³ Ibid., I-II q. 71 až 72.

²¹⁴ Viz Ibid., II-II; ve druhé části druhého dílu Akvinský dopodrobna rozebírá všechny hříchy, ale i doporučené chování.

²¹⁵ CORTRIGHT, C. L., *Poor Maggot*, s. 118.

4. 3. 1. 3. Tělo pohledem medicíny

Medicína se namísto normativ chování a umravňování těla zaměřovala spíše na fungování těla jako celku. V duchu renesanční kosmologie jej ovšem interpretovala prostřednictvím analogií s okolním světem. Mezi světem a tělem tedy medicína hledala vzájemné souvislosti – lidské tělo bylo mikrokosmem – zmenšeným obrazem makrokosmu. S touto interpretací byla ostatně zajedno i teologie. Například Tomáš Akvinský v *Summě* píše: „*A proto se člověk nazývá "menší svět", protože se nějak v něm shledávají všechna stvoření světa.*“²¹⁶

Jak poukazuje Laqueur, 16. století v medicíně přinášelo proměnu náhledu na tělo, ke kterému docházelo zejména díky rozvoji anatomie a s ní souvisící rozsáhlé produkci medicínské literatury.²¹⁷ Zájem o lidské tělo stoupal už od renesance, což vedle medicínské literatury ilustruje například rostoucí počet děl věnovaných tělesnému zdraví – tedy děl, která se orientovala více na život pozemský než na život věčný. Tato díla mnohdy také pomáhala konstruovat ideální obraz fyzické podoby. Historik medicíny Antonín Doležal upozorňuje, že o anatomii těla ostatně začínali, vedle lékařů a chirurgů, projevovat zájem také výtvarní umělci,²¹⁸ jejichž znázornění lidského těla často bývala v rámci dobové literární produkce velmi vlivná. Dle odbornice na *disability studies* Alexy Wright byl takovou renesanční reprezentací ideálního těla například Vitruviánský muž Leonarda da Vinciho. Tedy muž symetrických proporcí, jehož tělo odpovídalo půdorysu křesťanského kostela a bylo v harmonii s geometrickými tvary. Vzájemné analogie odpovídaly i ideje souladu těla a kosmu.²¹⁹ Tohoto pojetí se ostatně držel také dobový medicínský diskurz.

Rozvoj anatomie a medicíny byl na počátku 16. století do velké míry umožněn humanistickými překlady antických děl a prací jejich řeckých a arabských komentátorů. Středověká a raně novověká medicínská literatura tak vycházela především z antických filozofických nauk a konceptů, které byly v průběhu věků dále opisovány, vydávány, komentovány a rozšiřovány

²¹⁶ SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, I q. 91 a. 1 co.

²¹⁷ LAQUEUR, T. W., *Making Sex*, s. 70.

²¹⁸ DOLEŽAL, Antonín, *Kapitoly z dějin klasické anatomie*, Karolinum, Praha 2016, s.115

²¹⁹ WRIGHT, Alexa, *Monstrosity – The Human Monster in Visual Culture*, I. B. Taurus London a New York 2013. s. 49.

soudobými autory. Překlady přispěly k renesanci antické medicínské tradice, na níž mnozí učenci navázali vlastními výzkumy, které jim zároveň umožnily autority kritizovat.²²⁰

Už od antiky bylo lékařství výrazně ovlivňováno fyziognomií, tedy vírou, že povrch lidského těla po správném rozklíčování odhalí hlubší, vnitřní pravdu.²²¹ Pracoval s ní i jeden ze základních dobových fyziologických konceptů, kterým byla Galénova humorální teorie, doplněná o poznatky z anatomie, logiky a přírodní filosofie.²²² Humorální teorie vycházela z před Sokratovské přírodní filosofie a přejímala ji většina medicínských děl až na Paracelsiány.²²³

Podle této teorie se lidské tělo skládalo z tělesných šťáv – krve, hlenu, žluči a černé žluči. Tělo jako mikrokosmos bylo analogií uspořádání makrokosmu a přírody, kdy vnějšek odpovídal vnitřku. Jednotlivé šťávy tak odpovídaly vodě, vzduchu, zemi, ohni; dále vlhku, chladu, suchu, horku a také vesmírným objektům. Kombinace a povaha lidských šťáv se nazývala *complexio*, jejichž poměr se u jednotlivých skupin lidí lišil. Převaha jedné šťávy nad ostatními byla pozorovatelná i z vnějšku, ovlivňovala lidský temperament a náchylnost ke konkrétním nemocem.²²⁴ Každý člověk měl svůj unikátní temperament už od okamžiku početí. Jednotlivé temperameny se lišily v závislosti na životním stylu a vnějších podmínkách. Věk, gender i zeměpisná šířka hrály v tomto konceptu také svoji roli.²²⁵

Podle historičky medicíny Nancy G. Siraisi byly jednotlivé temperameny považovány za neoddělitelnou součást těla a souvisely s určitými stereotypy. Pomocí teorie temperamentu bylo možné vysvětlit nejen vlastnosti a stavbu konkrétního jednotlivce, ale také psychologické a fyziologické odlišnosti mezi jednotlivými fázemi lidského života a mezi různými lidskými společnostmi,²²⁶ u nichž byly ostatně také rozeznávány jednotlivé věky – tedy životní etapy světa a společnosti.²²⁷

Tělesným ideálem byla z pohledu galénovské medicíny mírnost, kterou ztělesňovala rovnováha tělesných šťáv, jíž se dalo docílit jejich úpravou, ale také vhodnou dietou. Vedle diety a (ne)rovnováhy tělesných šťáv mohly tělo ovlivňovat také poloha nebeských těles, podnebí, tělesná

²²⁰ Ibid., s. 40.

²²¹ Ibid., s. 62.

²²² SIRAIŠI, Nancy G., *Medieval and Early Renaissance Medicine – An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago 1990, str. 100.

²²³ NEJESCHLEBA, Tomáš, *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*, Vyšehrad Praha 2008, s. 117.

²²⁴ HLAVÁČKOVÁ, Ludmila, SVOBODNÝ, Petr, *Dějiny lékařství v českých zemích*, Triton Praha 2004, s. 19-31.

²²⁵ SIRAIŠI, N. G., *Medieval and Early Renaissance Medicine*, s. 100.

²²⁶ SIRAIŠI, Nancy G., *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, Michigan 2007, s. 99.

²²⁷ BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, Lenka, *Období lidského života*, in: KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, Oikoymenh, Praha 2009, s. 42-62.

činnost, kvalita vzduchu, spánek, duchovní cvičení a projevované emoce.²²⁸ Základní rysy temperamentu sice člověk získal okamžikem početí, ovšem jeho charakter se prostřednictvím vnějších i vnitřních příčin mohl v průběhu života měnit – stejně tak i celé lidské tělo. V mládí byl člověk horký a vlhký, naproti tomu studený a suchý ve stáří.²²⁹

4. 3. 1. 4. Tělo muže a tělo ženy

Podle historičky genderu Jany Ratajové bylo v raném novověku často slovo muž chápáno jako synonymum ke slovu člověk. Analogicky tak mužské tělo splývalo s obecným pojmem těla a představovalo také jeho univerzální prototyp. Totéž ale nemůžeme říct o těle ženském. Ratajová dále upozorňuje na existenci dobové duality žena a člověk – pod pojmem lidé tak často byli myšleni pouze muži, pokud nebylo výslovně zmíněno, že text hovoří také o ženách.²³⁰ Kdo ale vlastně byl považován za ženu či muže?

Zhruba do roku 1600 dominoval v medicínském diskurzu aristotelský koncept jednoho pohlaví. Vagina byla připodobňována k mužskému údě a klitoris byl chápán jako ženská obdoba penisu.²³¹ Ženské a mužské tělo sice nebylo považováno za principiálně stejné, konstrukce rozdílů mezi muži a ženami ovšem nebyla přímo ovlivňována podobou pohlavního ústrojí.²³² Za daleko důležitější chápala dobová medicínská literatura zejména rozdílnou úlohu obou genderů v otázce reprodukce.²³³

Rozdíly mezi muži a ženami pomáhala počátkem raného novověku utvářet také humorální teorie.²³⁴ Dle této teorie se mužské a ženské tělo lišilo zejména poměrem tělesných šťáv a od něho se odvíjejícím temperamentem. Ženy byly například obecně považovány za studenější a vlhčí než muži, i když se charakteristiky těla mohly na individuální úrovni drobně lišit.²³⁵ Odchýlila-li se

²²⁸ SIRAIŠI, N. G., *Medieval and Early Renaissance Medicine*, s. 101.

²²⁹ Ibid., s. 102.

²³⁰ RATAJOVÁ, Jana, *Manželství v české literatuře raného novověku*, in: RATAJOVÁ, Jana, STORCHOVÁ, Lucie (eds.), *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží – Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku*, Scriptorium, Praha 2009, s. 743.

²³¹ LAQUEUR, T. W., *Making Sex*, s. 21.

²³² Ibid., s. 8.

²³³ DOLAN, Frances E., *Gender and sexuality in early modern England*, in: MUNNS, Jessica, RICHARDS, Penny, *Gender, Power and Privilege in Early Modern Europe*, Pearson Education Limited, Edinburgh a Londýn 2003, s. 13-14.

²³⁴ Viz LAQUEUR, T. W., *Making Sex*, s. 94-112.

²³⁵ SIRAIŠI, N. G., *Medieval and Early Renaissance Medicine*, s. 105.

žena či muž od své základní vlhkosti, nejednalo se o stav trvalý a bylo možné jej změnit pomocí určitých léků.²³⁶

Jak poukazuje literární historička Frances E. Dolan, důležitým diferenčním znakem těl žen a mužů byly také tělesné úpravy, jednou z nejviditelnějších znaků bylo například tělesné ochlupení. Délka a úprava vlasů nebo vousů ale nemusela odlišovat jednotlivé gendery, ty mohly sloužit také jako diferenční aspekt různých sociálně-stratifikačních kategorií, jako jsou společenské postavení nebo věk.²³⁷

Poněkud odlišně konstruovala rozdíly mezi mužským a ženským tělem teologie. Tomáš Akvinský se rozdílností mužského a ženského těla zabýval v první části *Summy* v kapitolách 91 a 92, které pojednávají o stvoření lidí. Rozdílnost jejich těl vyplývá především z odlišného způsobu stvoření, které zároveň odráželo jejich společenskou úlohu a uspořádání. Zatímco tělo muže byl stvořeno ze země, žena byla stvořena z jeho žebra. Tím, že byla žena stvořena z mužova žebra, byl muž „podle podobnosti s Bohem [...] sám původcem celého svého druhu“.²³⁸ Tato interpretace odráží biblický verš o tom, že byl člověk stvořen k obrazu božímu. Podle Akvinského interpretace je ovšem člověkem míněn výhradně muž. Ostatně mužské tělo je – na rozdíl o těla ženského – v Akvinského chápání konstruováno jako obecné lidské tělo.²³⁹

Podle Akvinského utváří stvoření ženy z mužova žebra mezi oběma pohlavími vzájemné spojení a ustavuje hierarchický vztah, který implikuje, že žena nemá mužovi panovat, protože nebyla stvořena z jeho hlavy, ale z jeho žebra. Nemá mu ale ani sloužit, protože nebyla složena z jeho nohou.²⁴⁰

Mužské tělo oproti ženskému oplývá rozvážným rozumem, je tedy úkolem mužů, aby ženy ovládali.²⁴¹ Žena, která z podstaty svého stvoření není muži rovna – a to ani rozumově, je podle Akvinského stvořena k tomu, aby mu pomáhala. Její pomoc se má vztahovat výhradně na akt plození, neboť „v každém jiném díle vhodněji může býti muž podporován jiným mužem, nežli ženou“.²⁴² Z toho vyplývá, že úkolem ženina těla je primárně účast na plození – v němž na rozdíl

²³⁶ MUCHEMBLED, Robert, *Dějiny d'ábla*, Argo, Praha 2008, s. 85.

²³⁷ DOLAN, F. E., *Gender and sexuality in early modern England*, s. 13-14.

²³⁸ SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, I q. 92 a. 2 co.

²³⁹ Ibid., I q. 91.

²⁴⁰ Ibid., I q. 92 a. 3 co.

²⁴¹ Ibid., I q. 92 a. 1 ad 2.

²⁴² Ibid., I q. 92 a. 1 co.

od mužského těla figuruje pouze jako pasivní síla, a na rození dětí. Obecně je žena Akvinským žena považována za nedokonalého muže, za „něco chybného a nepodařeného“.²⁴³

4. 3. 1. 5. Tělo a monstrozita

Za určitým způsobem chybné a nepodařené mohli být v textech považováni také tzv. monstrózní jedinci. Podle Michela Foucaulta je monstrozita překročení přirozených hranic, klasifikačních rámců a společenských zákonů, tedy něco, co se vymyká normě. Monstrózní jedinec nenachází předobraz v civilním, kanonickém ani přirozeném zákonu, čímž se lišil například od jedince nějak handicapovaného. Handicap mohl být sice také chápáno jako překročení přírodních zákonů, ale na rozdíl od monstrozity se s ním v kanonickém i civilním právu nějakým způsobem počítalo, nevymykalo se jim. Existence monstrozity byla podle Foucalta podmíněna tím, když klasifikační nejasnost převrátila či narušila světské, kanonické nebo božské právo.²⁴⁴ Koncept monstrozity tak odrážel hlavně morální hodnoty a normativy pozorovatele a jeho společnosti.

Ve středověkém a raně novověkém chápání bylo monstrum zpravidla směsicí dvou různých entit, co k sobě nepatří – dvou osob, člověka a zvířete, dvou pohlaví, dvou zvířecích druhů, dvou forem a tak dále.²⁴⁵ Taková bytost překračovala zákony společnosti i zákony přírody, byla tedy kombinací nemožného a zakázaného, za bytost, která se svou podobou zcela vymyká společenskému řádu.²⁴⁶

V evropské literatuře se monstra a monstrózní rasy objevovaly po celý středověk i na začátku novověku a zpravidla se nacházely na okraji známého světa.²⁴⁷ Monstra byla obvykle chápána jako skuteční tvorové, kteří ale, jak poznamenává Wright, nemohli být kvůli své vzdálenosti od civilizované společnosti považováni za plně lidské.²⁴⁸ Wright ale upozorňuje, že ve středověku bylo zobrazování monstrózních ras využíváno i při reprezentaci „bezbožných“ nekřesťanských minorit.²⁴⁹ Obecně tak mohla být využívána při reprezentaci kulturní jinakosti.

²⁴³ Ibid., I q. 92 a. 1 ad 1.

²⁴⁴ FOUCAULT, M., *Abnormal*, s. 63-64.

²⁴⁵ Ibid., s. 63.

²⁴⁶ Ibid., s. 57.

²⁴⁷ ŠEDINOVÁ, Hana, *Tělesné anomálie v antických a raně středověkých pramenech*, in: KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, Oikoymenh, Praha 2009, s. 19-41.

²⁴⁸ WRIGHT, A., *Monstrosity*, s. 9.

²⁴⁹ Ibid., s. 12.

Tělesné odchylky od konstruované normality byly často interpretovány jako důsledky vnitřní příčiny a zpravidla jim byly připisovány určité mravní konotace. Podle logiky renesanční epistémé mohl sebemenší tělesný nedostatek značit i defektní nitro a sloužit jako dehumanizační praktika. Reprezentace monstrózních jedinců v pramenech ale nemusely být jen nositeli negativního významu.

Jeden z nejvýznamnějších zdrojů evropské *monster* imaginace bylo pravděpodobně encyklopedické dílo Isidora ze Sevilly. V XI. díle *Etymologiae* chápal monstra – slovo pocházející od latinského slovesa *monstrare*, ukázat či upozornit – jako stvoření, která mají poodhalovat boží záměr a budoucí události. Předvídají zpravidla nepříjemné události a nedožívají se dlouhého věku.²⁵⁰ Někdy se od společensky uznávaných normativ odchylovala jen málo, například větším počtem prstů nebo atypickým vzrůstem, jindy jejich těla nemusela vůbec nabývat lidské podoby.²⁵¹ Mohlo dojít k přeměně jen určité části těla – například čelistí na psí tlamu nebo také celého těla. U jiných mohlo dojít k prohození jednotlivých tělesných částí – například se jejich oči nacházely na hrudi.²⁵²

4. 3. 1. 6. Objevování a objektivizace těla

Jak jsme si ukázali, lidské tělo bylo v renesanci chápáno jako miniatura makrokosmu a zrcadlo sociálních – tedy i genderových – hierarchií, přičemž fungovalo jako soubor vizuálních znaků, které odrážely obecné názory na řád světa a zároveň vypovídaly o lidském charakteru. Siraisi upozorňuje, že takovéto chápání tělesnosti se udrželo ještě hluboko do 16. století.²⁵³ Hledání podobností mezi částmi těla a vnějším světem, a to například mezi částmi těla a pohybem kosmických či společenským zřízením, tak pomáhalo v medicínské i teologické literatuře vysvětlit fungování těla jako celku. Zájem o funkci jednotlivých tělesných částí a orgánů byl naproti tomu jen minimální, jak poukazuje Sawday.²⁵⁴

V průběhu 16. století se – oproti autoritě starších textů – prosazoval důraz na očitě svědectví a vlastní pozorování těla, které v medicíně představovala například pitva – tedy docházelo k objektivizaci těla. Začalo se ukazovat, jak podotýká historik medicíny Karel Černý, že ve světle

²⁵⁰ KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, s. 157.

²⁵¹ Ibid., s. 159.

²⁵² Ibid., s. 161.

²⁵³ WRIGHT, A., *Monstrosity*, s. 47.

²⁵⁴ SAWADAY, J., *The Body Emblazoned*, s. 107.

experimentálních metod nebyla „aplikace učení antických autorit na každodenní realitu [...] jednoduchá“.²⁵⁵

Ve druhé polovině 16. století pak docházelo postupně k instrumentalizaci těla, která podle Sawadaye vrcholí zrozením karteziánského těla.²⁵⁶ Filozof René Descartes ve své filozofii kladl důraz na metafyziku zkušenosti, racionalizaci a mechanistickou interpretaci světa, v němž je možné přírodní vztahy vyjádřit pomocí geometrie.²⁵⁷ Anatomická zkoumání 16. století a bohatá produkce medicínské literatury, které značně prohloubily znalosti o lidském těle, prošlapaly Descartovi cestu k chápání těla, které vycházelo z jeho mechanistického pojetí přírody a těla jako stroje.²⁵⁸ Metafora těla jako stroje znamenala epistemický zlom v přístupu k tělesnosti, neboť podle ní těla živých organismů – tudíž i člověka – fungovaly jako automatické mechanismy – *rex extensa* a lidství se tak realizovalo výhradně vlastnictvím duše, tedy *res cogitans*.²⁵⁹

4. 3. 2. Tělo a jeho povrch

Jak podotýká historička Kim P. Phillips, zvýšený zájem o fyzické rozdíly mezi lidmi zaznamenáváme koncem středověku mezi umělci i autory hagiografických, cestopisných i básnických děl. Často, byť ne vždy, je využívali ke zvýraznění morálních či duchovních nedostatků. Mezi atributy, na jejichž základě se utvářely stereotypy o jednotlivých skupinách obyvatel, patřily i obličejové rysy – včetně způsobu projevoování emocí ve tváři, vlasy, tělesná konstituce, humorální kompozice, ale do určité míry také kůže. To se promítalo především do obrazových znázornění, ale i do literárních popisů.²⁶⁰

Kůže jako povrch těla byla plátno plné nejrůznějších znaků, které produkovaly mnohé významy. Jako identifikační znak chápaly středověké a raně novověké rukověti například různá tělesná znaménka, pihy a defekty, mezi něž mohl být počítán kupříkladu kratší palec nebo naopak větší zub, které dokazovaly například jedincovo tajné spolčování s ďáblem. Můžeme sem zařadit také různé typy cejchů, které byly vypalovány nebo jinak zaznamenávány na kůži trestanců a

²⁵⁵ ČERNÝ, Karel, *Monarcha virulentus*, in: LENDEROVÁ, Milena, HANULÍK, Vladan, TINKOVÁ, Daniela (eds.), *Dějiny těla – prameny, koncepty, historiografie*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2013, s. 80.

²⁵⁶ SAWADAY, J., *The Body Emblazoned*, s. 23.

²⁵⁷ RÖD, Novověká filozofie, s. 62-118.

²⁵⁸ Ibid., s. 28.

²⁵⁹ ROČEK, Zbyněk, *Kronika zoologického poznávání*, Academia, Praha 2013, s. 170.

²⁶⁰ PHILLIPS, Kim P., *The Grins of Others – Figuring Ethnic Difference in Medieval Facial Expressions*, in: *postmedieval – a journal of medieval cultural studies*, vol. 8, no. 1, únor 2017, s. 83-101.

signalizovaly tak určité provinění.²⁶¹ Plet' posetá pihami mohla být vnímána jako nečistá – tedy ošklivá, protože „čisté bylo jednobarevné“.²⁶²

Rozličných významů ale kůže nabývala také v kontextu způsobů jejího zakrývání či nezakrývání, tedy nahoty. Reprezentace těla pomáhala utvářet také barva kůže – a to nikoliv jen její přirozená barva, jak si v této podkapitole ukážeme.

4. 3. 2. 1. Zakrývání těla

Různé způsoby zakrývání těla pomáhaly jako vnější znaky začlenit osobu do určité společenské kategorie, ale – jak poukazuje literární historička Katherine Dauge-Roth, pomocí určitých znamení ji mohly také vyčleňovat – například už středověké zákony stanovovaly pro některé sociální skupiny povinnost nosit na oděvu specifický identifikační znak – jako například Židé, kteří v období renesance nosili žlutý kruh či prostitutky, které nosily ozdobné stužky.²⁶³ Historik symbolů Michel Pastoureau připomíná, že i barva a barevné kombinace oděvu mohla ostatně konotovat mnoho významů a jednotlivé barvy si nebyly rovny.²⁶⁴ Barvy oblečení bohatých lidí byly výrazně sytější než barva lidí chudých, důležitou tedy byla také kvalita barvy a samozřejmě i látky oděvu.²⁶⁵ Negativní význam byl spíše, než konkrétní barvě přisuzován specifickým kombinacím – například zrzavé barvě, kombinaci žluté a červené, která byla tradičně spojovaná s nebezpečím, d'áblem, byla barvou zrádců, barvou vlasů Jidáše,²⁶⁶ a kterou byly označovány oděvy katů, prostitutek nebo řezníků.²⁶⁷ Jako špatná barva byla vnímána žlutá, pokud se tedy nejednalo o žlutou reprezentující barvu zlata.²⁶⁸

Oděvní pořádky, tedy nařízení, která regulovala možnosti odívání, obecně ukazovaly místo člověka ve společnosti.²⁶⁹ Jejich převrácení znázorňoval například motiv rvačky o kalhoty, oblíbené lidové karikatury, která humorným tónem prezentovala závažné téma – na základě oblečení mělo být jasné patrné, zda je člověk žena nebo muž. Ženy, které se v této karikatuře

²⁶¹ DAUGE-ROTH, K., *Signing the Body*, s. 39-40.

²⁶² PASTOUREAU, Michel, *Dějiny symbolů v kultuře středověkého Západu*, Argo, Praha 2018, s. 183.

²⁶³ DAUGE-ROTH, K., *Signing the Body*, s. 39-40.

²⁶⁴ PASTOUREAU, M., *Dějiny symbolů*, s. 117.

²⁶⁵ Ibid., s. 119-120.

²⁶⁶ Ibid., s. 176.

²⁶⁷ Ibid., s. 181.

²⁶⁸ Ibid., s. 182-183

²⁶⁹ LENDEROVÁ, Milena (eds.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, NLN, Praha 2009, s. 243-251.

dožadují nošení kalhot, představují potenciální nebezpečí společenskému řádu – transgresi,²⁷⁰ a reprezentují tzv. svět naruby. Svět naruby jako převrácení ideálních genderových rolí nemusel v dobových pramenech souviset pouze s vnějšími znaky, znázorňovalo ho jakékoliv prohození genderově specifických činností a znaků, které s sebou vždy neslo nežádoucí důsledky. Motiv světa naruby, často přítomný také v karnevalových rituálech, pomáhal znázorňovat dobové představy o ideálním společenském a genderovém řádu.²⁷¹

4. 3. 2. 2. Nahota

Také nahota jako specifický mód reprezentace povrchu těla figurovala v raně novověkých pramenech jako jeden z důležitých znaků. V rámci křesťanského diskurzu byla často hodnocena jako projev absence studu a nerespektování přirozeného božího zákona. Samozřejmě existovala i křesťanská společenství, která nahotu naopak chválila, v co nejobecnějším dobovém chápání byla ale většinou nazírána jako odsouzeníhodná. Nebylo tomu tak ale ve všech kontextech. Konečně nazí byli i Adam a Eva v ráji předtím, než spáchali prvotní hřích a poznali pocit studu – podle Jacquese Le Goffa byla jejich nahá těla dokonce zosobněním Bohem darované krásy.²⁷²

Textové konstrukce nahoty mohly někdy v textech fungovat jako zdroj údivu, setkání s nahotou, která se navíc nacházela mimo evropský kulturní okruh, ale zároveň nemuselo nutně čtenářstvo šokovat – nazí lidé v dalekých krajinách nebyli totiž v dobových cestopisech žádnou novinkou – setkáváme se s nimi například v řadě cestopisů do Egypta a Svaté země²⁷³ či cestopisů do Asie, a to včetně fantastické cestopisu tzv. Mandevilly.²⁷⁴ S nahými lidmi se ovšem Evropané mohli potkat také doslova za humny, neboť evropské lesy obývali diví lidé, jejichž jedinou tělesnou „pokrývkou“ bylo často jen tělesné ochlupení. Diví lidé nebyly pouze mytologické postavy sídlící v temných lesích, ale také lidé, kteří vlivem dlouhého pobytu v lese zdivočeli.²⁷⁵ Jak poukazuje František Šmahel, jako diví lidé byli chápáni také nazí obyvatelé mimoevropských společností.²⁷⁶ Nahota konečně do tridentského koncilu byla často přítomná také na plátnech obrazů.²⁷⁷

²⁷⁰ BOCK, Gisela, *Ženy v evropských dějinách od středověku do současnosti*, NLN, Praha 2017, s. 25.

²⁷¹ Viz např. SCRIBNER, Bob, *Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down*, in: *Social History* vol. 3, no. 3, 1978, s. 303-329.

²⁷² LE GOFF, J. TRUONG, N., *Tělo ve středověké kultuře*, s. 105.

²⁷³ Viz STORCHOVÁ, L., (ed.) *Mezi houfy lotrův se pustiti*.

²⁷⁴ Viz ŠIMEK, F. (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*.

²⁷⁵ ŠMAHEL, František, *Diví lidé (v imaginaci) pozdního středověku*, Argo, Praha 2012, s. 86.

²⁷⁶ Ibid., s. 23.

²⁷⁷ MUCHEMBLEM, R., *Dějiny d'ábla*, s. 60.

4. 3. 2. 2. Barva kůže jako znak?

Diskurzy tělesnosti se v písemných i vizuálních pramenech utvářely také prostřednictvím barvy kůže. S ohledem na to, do jaké míry vzhled člověka ve středověkých a raně novověkých pramenech vypovídá o charakteru či hříších rodičů lidstva i hříchů jeho vlastních rodičů, je na místě se ptát, vztahuje-li se tento způsob kódování i na barvu kůže. Někdy se ostatně do zevnějšku mohly otisknout morální prohřešky předchozích generací a určité fyzické rysy tak poznamenaly celá lidské společenství. Lidské identity – a to i ty založené na vnějších znacích – ale byly do velké míry fluidní a ani fyzická podoba nemusela mít stálý charakter.

Literární historičky Sujata Iyengar a Cristina Malcolmson připomínají, že tělesnost byla chápána jako značně proměnlivý znak – stejně jako mohly být vyléčeny různé defekty kůže – pihy, znaménka či pigmentové skvrny, mohlo vlivem určitých podmínek dojít k jejich vyvolání. Upozorňuje, že také konstrukt *whitness* byl značně nestálý.²⁷⁸ Zatímco *whitness* mohla být snadno narušena, opačný proces, tedy vybělení, nebyl nijak snadný, byť k němu docházelo. Jak poukazuje literární historička Lynn Ramey, často k němu nedocházelo ani konverzí a veškeré rozdíly mezi lidmi není možné vysvětlovat pouze nábožensky.²⁷⁹

Názory na to, zda je možné hledat původ rasových teorií, založených na přirozených fyzických rozdílech mezi lidmi, již ve středověku a na počátku raného novověku se nicméně mezi jednotlivými badatelkami a badateli různí. Shodují se ale víceméně v tom, že budeme-li koncept rasy chápat jako konstrukt, na jehož základě dochází ke klasifikaci lidí a který je odvozován od společných dědičných biologických znaků, do 17. století ho spíš nenajdeme. Doboví autoři ho pro popis fyzických vlastností určité skupiny lidí nepoužívali, stejně tak nepoužívali ani jiný termín, který by se dnešnímu chápání slova rasa blížil. Existovaly zde sice sociokulturní kategorie difference, které zahrnovaly barvu kůže, fyzické rysy apod., ovšem jejich charakter nebyl nutně chápán jako stálý a biologicky daný. Různé vlastnosti, barvy a kvality měly navíc v různých situacích značně odlišné významy.²⁸⁰ Někteří badatelé a badatelky ale na rasu pohlížejí spíše jako

²⁷⁸ IYENGAR, Sujata, MALCOLMSON, Cristina, *Spots, Stripes, Stipples, Freckles, Marks, and Stains. Variations in Skin Pigmentation and the Emergence of Race in the Early Modern Period*, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 18, no. 1, zima 2018, s.135-136.

²⁷⁹ RAMEY, Lynn T., *Black Legacies. 'Race' and the European Middle Ages*, University Press of Florida, Gainesville 2014, s. 36.

²⁸⁰ Ibid., s. 29.

na vztah. Například podle literární historičky Geraldine Heng je „*rasa spíše strukturální vztah pro artikulaci a uspořádání mezilidských rozdílů než koncept se konkrétním obsahem*“.²⁸¹ Osobně souhlasím s tím, že obsah konceptu rasy nebyl pevně daný a v dějinách se proměňoval, nicméně definice rasy jako strukturálního vztahu, kterou Heng uvádí, mi přijde příliš obecná. Ve své práci se proto přidržím chápání rasy jako konceptu, který se rodí koncem 17. století a který měl v určité době a určitém místě specifický význam.

Před konceptem rasy byly rozdíly mezi lidmi vysvětlovány Hipokratovou geo-humorální nebo klimatickou teorií, která určité zeměpisné šířky spojovala s prostředím méně vhodným pro život, jehož vlivy se měly nepříznivě odrážet i na obyvatelích. Stejně tak zdůvodňovala odlišnými podnebím i lidské mravy a, což nás ani nijak nepřekvapí, podobu oděvu. Velká část badatelek a badatelů se shoduje, že rostoucí zájem o barvu kůže je možné datovat do druhé poloviny 17. století,²⁸² tedy v době, kdy dochází k rozvoji mikroskopie a zkoumání kůže. To zahrnovalo také porovnávání vzorků kůže osob z různých koutů světa. I tyto komparace výrazně přispěly k tomu, že byly starší teorie o původu rozdílů mezi lidmi nahrazeny teorií rasovou.²⁸³

Historička vědy Hannah Murphy tvrdí, že pro význam náhle přikládaný barvě kůže neexistuje v předchozích biologických a medicínských paradigmatech tradice a jedná se o zcela nový fenomén. Zdůrazňuje, že raně novověké vzdělance v oblasti anatomie kůže vůbec nezajímala a větší pozornosti se jí v pramenech dostávalo jen mezi vzdělanci, kteří se zajímali o nemoci – konkrétně ty kožní. Barva kůže zároveň nijak nesouvisela s vnitřkem těla.²⁸⁴ Před zrozením konceptu rasy, jak jej chápe 18. nebo 19. století se tedy kůže se musela stát nejprve předmětem anatomického bádání.

Ramey se namísto vědecké literatury obrací k té náboženské. Říká, že ačkoliv se moderní koncept vědeckého rasismu a rasových rozdílů začal utvářet až v 17. století, měl oporu již ve starší evropské kultuře²⁸⁵ a rozhodně nelze říct, že by středověk a raný novověk „*neviděl barvu*“.²⁸⁶ K podobnému závěru dochází také například literární historička Heather Blatt ve své studii o

²⁸¹ HENG, Geraldine, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, s. 19.

²⁸² KOSLOFSKY, Craig, *Superficial Blackness? Johann Nicolas Pechlin's De Habitu et Colore Aethiopum Qui Vulgo Nigritae (1677)*, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 18, no. 1, zima 2018, s. 140-158.

²⁸³ MURPHY, Hannah, *Skin before Colour in Early Modern Europe*, History workshop, [2020-27-02]. [online]. [cit. 2021-20-06]. Dostupné z: <https://www.historyworkshop.org.uk/earlymodern-skin-colour/>.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ RAMEY, L. T., *Black Legacies*, s. 37.

²⁸⁶ Ibid., s. 29.

cestopisu tzv. Mandevilly.²⁸⁷ Ramey poukazuje například na interpretaci a zobrazování Chámovy kletby. Upozorňuje, že barva kůže figurovala ve středověku v podstatě jako jediný znak difference mezi Noemovi syny. Zároveň poukazuje, že se Chám stává černým až ve středověkých textech – jedna z prvních zmínek, kde je on a jeho potomci potrestáni černou barvou kůže, se objevuje v textu z 9. st., tedy v době, kdy se výrazněji rozšířilo spojování černé barvy s hříchem.²⁸⁸ Naproti tomu Phillips poznamenává, že černá barva sice mohla být spojována se smrtí, podsvětím a hříchem, to ale automaticky neimplikovalo, že ho musela mít vždy a černá barva kůže tak automaticky konotovala negativní význam.²⁸⁹ Geraldine navíc poukazuje, že černě byli znázorňováni i někteří svatí nebo Baltazar. Barvy tak mohly v odlišných situacích nabývat různých významů.²⁹⁰

Opusťme nyní anatomické spisy i náboženskou literaturu a nahlédněme do raně novověkých cestopisů a dalších literárních děl o Americe. Jak poukazuje Dauge-Roth, jejich autory kůže zajímala a pomáhala konstituovat jinakost. Důležitá ale v tomto směru nebyla toliko „přirozená“ barva kůže,²⁹¹ na jejímž základě by docházelo ke vzniku určitých stereotypů. Předmětem zájmu cestopisů byly spíše kožní modifikace – body art, skarifikace, tetování apod., které bývaly barvitě vyličené, a to i spolu se způsoby jejich vzniku.²⁹² S tím, že „přirozená“ barva kůže prakticky nebyla v evropských cestopisech o Americe tématem souhlasí i Seth. Daleko větší pozornosti se podle ní těšil kanibalismus a pohanské náboženské rituály,²⁹³ jejichž byla ostatně úprava povrchu těla mnohdy součástí.

4. 3. 3. Tělo a prostor

Prostor jako historický koncept²⁹⁴ – ať už jím máme na mysli konstrukty města, specifických budov, míst vykonávání kultu nebo také krajiny – je jedním z faktorů, v němž se lidé a těla realizují

²⁸⁷ BLATT, Heather, 'Whiteness seeps through': Resisting colorblind racism in Mandeville's Travels, in: *postmedieval – a journal of medieval cultural studies*, vol. 11, no. 4, prosinec 2020, s. 484–492.

²⁸⁸ RAMEY, L. T., *Black Legacies*, s. 42.

²⁸⁹ PHILLIPS, K. P., *The Grins of Others*, s. 83–101.

²⁹⁰ HENG, G., *The Invention of Race*, s. 185.

²⁹¹ Jako přirozenou zde mám na mysli kůži nemodifikovanou vlastním záměrem – s ohledem na to, že fyzické znaky nemusely být v tomto období chápány jako stálé a neměnné, je samozřejmě tato formulace poněkud problematická.

²⁹² DAUGE-ROTH, K., *Signing the Body*, s. 125.

²⁹³ *Ibid.*, s. 27.

²⁹⁴ V 80. letech zaznamenáváme v historiografii tzv. obrat k prostoru – *spacializaci*. Mezi jehož čelní představitele patřili například Henri Lefebvre, podle něhož je specializace založená na vztahu mezi prostorem a jazykem, který dává prostoru řád a vytváří z něj prostor sociální, (LEFEBVRE, Henri, *The Production of Spaces*, Blackwell,

a v němž se mohou odehrávat sociální interakce a utvářet sociální vztahy. Podle Michela Foucaulta byl prostor v předmoderní, tedy i raně novověké společnosti ústředním principem, na jehož základě docházelo k produkci vědění a formování mocenských vztahů.²⁹⁵ Prostor mohl být chápán jako geografický-fyzický; politický a administrativní-teritoriální; nebo sociální a kulturní. Mnoho lokací však můžeme vnímat jako materiální a zároveň též kulturní prostor – divadla, kostely apod. – význam různých typů prostoru se tudíž v určitých situacích může překrývat.²⁹⁶

Jak poukazuje lingvistka a teoretička genderu Sarah Mills, v prostoru se formovaly také genderové, třídní i koloniální vztahy²⁹⁷ a též se v něm odrážely dobové kulturní kódy. Těla rozdílných sociálních skupin se v prostoru pohybovala různým způsobem – konstrukce prostoru tak měly jiné implikace pro ženy a pro muže, pro panovníky a poddané i pro příslušníky rozdílných náboženství,²⁹⁸ tj. prostor byl kódován a regulován různě pro různé skupiny lidí, přičemž jeho kódování se místně i časově proměňovalo.²⁹⁹ Určité prostorové lokace byly přístupné pouze specifické skupině lidí, případně v nich specifické skupiny lidí vykonávaly rozdílné činnosti.³⁰⁰ Různé typy prostoru, různé lokace s sebou tedy nesly rozdílné implikace pro vztahové konfigurace a produkovaly odlišné významy pro kódování lidského těla.

Vztah těla k okolnímu – fyzickému – prostoru mohl být v raně novověkých pramenech vytvářen například prostřednictvím tělesné práce, tedy performativními činnostmi, v níž tělo figuruje jako nástroj. Od organizace práce se pak zpravidla odvíjely i další společenské vztahy. V textech pocházejících z přelomu středověku a raného novověku se skrze vztah k práci určitým způsobem realizuje také člověkovost lidství.

Cambridge a Oxford 1991, s. 17.) a také Michel Foucault, který prostoru věnoval například přednášku *Des espaces autres* (1967) (FOUCAULT, Michel, *Des espaces autres*, in: *Empan* 2004/2 no. 54, s. 12-19.)

²⁹⁵ FOUCAULT, Michel, *Des espaces autres*, in: *Empan* 2004/2 no. 54, s. 12-19 a ŘEZNÍKOVÁ, Lenka, *Prostor*, in: STORCHOVÁ, Lucie a kol., *Koncepty a dějiny*, Scriptorium, Praha 2014, s. 37.

²⁹⁶ Viz ŘEZNÍKOVÁ, L., *Prostor*, s. 36-50.

²⁹⁷ MILLS, Sara, *Gender and Colonial Space*, s. 1.

²⁹⁸ Viz *Ibid.*, s. 1-42.

²⁹⁹ *Ibid.*, s. 33.

³⁰⁰ *Ibid.*, s. 27-28.

4. 3. 4. Tělo a práce

Historička Kellie Robertson a historik Michael Uebel se shodují na tom, že v pozdně středověké Evropě byla práce nepochybně jedním z určujících faktorů sociální identity.³⁰¹ Chápání práce bylo úzce propojeno s učením o společnosti tří stavů, které jsme si přiblížili v jedné z přecházejících podkapitol.³⁰² Ostatně od latinského slovesa *laborare* – pracovat byl odvozen i název příslušníků třetího stavu – *laboratores*, tedy ti, kteří manuálně pracují. Manuální práce byla spojována právě se třetím stavem, který stál nejniž ve stavovské hierarchii. Vztah k práci a její charakter tak byly do velké míry závislé na sociálním statusu člověka a naopak – práce určovala místo člověka ve společenské hierarchii, která byla považovaná za přirozeně danou.

Práce jako taková hrála tedy v životě jednotlivce i celých společností důležitou roli, a to pochopitelně nejen kvůli její primární funkci obživy. Jako pevná součást křesťanského diskurzu sloužila jako prostředek k vynášení morálních soudů, kdy se osoba mohla živit například čestně nebo nečestně, případně být lenivá a neživit se prací vůbec. V diskurzu společenského uspořádání a uspořádání světa, sic i ten byl pochopitelně silně závislý na diskurzu křesťanském, určovalo pracovní zařazení místo ve společnosti každého jednotlivce a odhalovalo jeho přirozenost. V širším chápání ale existující pracovní vztahy umožňovaly kategorizovat i celé kultury a společnosti a byly zdrojem dalších sociokulturních diferencí.

Konceptualizace práce byla v pramenech do značné míry závislá na realizaci tělesnosti. Na její konceptualizaci měly výrazný podíl především bible a její komentáře. O významu práce v Písmu ostatně mnoho vypovídá tento biblický verš: „*Kdo nechce pracovat, nechť nejí.*“³⁰³ Významem práce pro člověka se zabývaly též antické i středověké autority – například Tomáš Akvinský ve svém díle *Summa Theologica*, jehož chápání práce silně ovlivňovalo dobové křesťanské diskurzy. Podle Akvinského měla ruční práce (*labor manualis*) sloužit k opatření živobytí; k odstranění lenosti, z níž „*vznikají mnohá zla*“; poté ke zkrocení touhy, která trýzní tělo; a konečně pak kvůli dávání almužen, tedy možnosti podělit se o plody své práce s člověkem v nouzi.³⁰⁴

³⁰¹ ROBERTSON, Kellie, UEBEL, Michael (eds.), *The Middle Ages at Work – Practicing Labor in Late Medieval England*, Palgrave Macmillan, New York 2004, s. 1.

³⁰² Viz 4. 1. 1. Tři stavy jako ideální uspořádání společnosti, s. 46.

³⁰³ 2 Thess 3:10: „*Quoniam si quis non vult operari, nec manducet*“ nebo např. Psalmi 127:2: „*Laboribus manuum tuarum quia manducabis*“ [Budeš tedy jíst práci tvých rukou].

³⁰⁴ SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, II-II q. 187 a. 3.

Akvinský ale netvrdí, že z toho pro každého vyplývají ty samé povinnosti. Předně, smyslem práce je obživa. „*Kdo nemá odjinud, z čeho může žít, je povinen pracovat rukama, ať má jakékoli postavení*“.³⁰⁵ Zajistit si obživu lze ale i jinými čestnými způsoby (rozuměj tedy ne například krádeží apod.). Jako ruční práci (zde používá termín *opere manuali*) však chápe „*všechna lidská zaměstnání, kterými lidé dovořeně získávají živobytí, ať se dějí nohama nebo rukama nebo jazykem*“.³⁰⁶ Ruční prací tudíž Akvinský rozumí jakoukoliv z křesťanského pohledu morálně akceptovatelnou činnost, která člověku umožňuje získávat živobytí a která je vykonávána prostřednictvím těla.

4. 3. 5. Tělo a krajina

Vedle zajišťování obživy spočíval význam práce ale ještě v jiné věci – schopnosti člověka kultivovat zemi, ovládat prostor kolem sebe, a to ať už holýma rukama nebo skrze nástroje, které jeho ruce vyrobily. To ostatně dokládá i biblický verš „*Plod'te a množte se a naplňte zemi a podmaňte ji*“, který jako jeden z hlavních cílů člověka akcentuje podmanění přírody.³⁰⁷

Příroda jako konstrukt prostoru je v textech reprezentovaná konceptem krajiny. Historik Simon Schama chápe koncept krajiny jako kulturní konstrukt, a nikoliv přírodní jev.³⁰⁸ Různé typy krajiny s sebou nesly odlišné charakteristiky, k nimž se vázaly i rozdílné implikace pro konstrukce textových reprezentací tělesnosti. Krajina mohla být zemědělská, nehostinná, přívětivá či třeba fantastická, pouštní, nebo krajinou věčného jara, o níž ve své studii ukazuje estetik a filozof Jan Staněk.³⁰⁹

Jak je tedy patrné, krajina byla v raně novověkých pramenech zobrazována jako prostorový konstrukt. Podoba krajiny se v čase mohla proměňovat, a to zejména prostřednictvím lidské činnosti. Ideální vztah lidí ke krajině byl v textech zosobňován antickým koncept člověka jako řemeslníka – tzv. *homo faber*, tedy člověka, který byl pomocí nástrojů schopen měnit svět kolem sebe a k přírodě zastával tzv. prométheovský přístup.³¹⁰ Tomuto obrazu ostatně do velké míry

³⁰⁵ Ibid., II-II q. 187 a. 3 co.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Gen 1:28: „*Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam*“.

³⁰⁸ SCHAMA, Simon, *Landscape And Memory*, Vintage, New York 1995, s. 9.

³⁰⁹ STANĚK, Jan, *Může být krajina půvabná*, in: STIBRAL, K., FAKTOROVÁ, V. (eds.), *Krajina - maska přírody? – Studie k estetice krajiny a environmentu*, Episteme, České Budějovice 2015, s. 113.

³¹⁰ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 2. vyd., The University of Chicago Press, Chicago a Londýn 1998, s. 136-139.

odpovídal také ideál evropského renesančního člověka. Le Goff říká, že ideální člověk věku renesančního věku měl kapacity na to, aby mohl pomocí ekonomických, politických a intelektuálních schopností ovlivňovat svět dle své libosti. Byl pánem svého času a jedině, s čím si nedokázal poradit, byla jeho vlastní smrt, byť i na tu se mohl díky znalosti ars moriendi aspoň připravit.³¹¹

4. 3. 6. Tělo a povětrí

Tělo jako nástroj mělo schopnost přeměňovat prostor a prostředí kolem sebe, zároveň ale také prostředí různými způsoby ovlivňovalo lidské tělo. Právě proto se častým předmětem zájmu renesančních učenců a filozofů stávaly přírodní skutečnosti a jejich schopnost tělo člověka proměňovat.³¹²

Vezměme si například prostředí lesa, které při dlouhodobém pobytu mohlo způsobit zdivočení člověka.³¹³ Vlivu povětří – klimatu na člověka se sáhodlouze věnovali již starověcí filozofové, jak jsme si ostatně již ukázali na začátku této kapitoly. Ti se významně podíleli na vytváření literárních topoi prostřednictvím nacházení vzájemných souvislostí mezi povětrím a vlastnostmi lidského těla. Jejich myšlenky měli velký význam také v systému středověké a raně novověké vzdělanosti a jejich teorie se staly základními východisky mnoha dobových učenců.

Podle historika vědy Paula M. Sutter Aristoteles, který za nejlepší považoval klima mírné, tvrdil, že země nacházející se za obratníky tedy dnes tzv. tropické oblasti, neměla být obyvatelnou. Avšak zdaleka ne všichni učenci tento názor, který vycházel z filozofické nauky o mírnosti, sdíleli a spíše se snažili ukázat, jak odlišné typy podnebí na člověka působí.³¹⁴ Aristoteles například usuzoval, že lidé v nejjižnějších a nejsevernějších zemských polohách jsou stejně necivilizovaní a mají sklon být vysocí.³¹⁵ Plinius, který také upřednostňoval mírné klima, spojoval rozdílné geografické šířky s odlišnou barvou kůže. Hippokrates založil své geografické poznatky na humorální teorii – podnebí mělo vliv na tělesné šťávy, jejichž charakter se lišil v závislosti na geografické lokaci.

³¹¹ LE GOFF, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago a Londýn 1980, s. 41.

³¹² O proměny těla skrze přírodní skutečnosti se zajímal například i italský humanista s medicínským vzděláním Marsilio Ficino v díle *De triplici Vita*, kde také blíže popisoval své představy mezi vztahem makro a mikrokosmu.

³¹³ ŠMAHEL, F., *Diví lidé*, s. 86.

³¹⁴ SUTTER, Paul S., *The Tropics – A Brief History of an Environmental Imaginary*, in: ISENBGERG, Andrew C. (ed.), *Oxford Handbook of Environmental Studies*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 182.

³¹⁵ SIRAISSI, N. G., *History, Medicine, and the Traditions*, s. 58.

Tvrdil, že právě v tom spočívaly fundamentální rozdíly mezi Evropany a Asiaty.³¹⁶ Klima podle něj ovlivňovalo lidskou fyziologii natolik, že se promítalo i do stavby lidského těla a vzhledu celých lidských populací. Mohlo tak například za existenci obrů a dalších disproporcí.³¹⁷

Na Hippokratovu humorální teorii navázal ve 2. století Galén, který poukazoval na změny lidského těla vlivem různých vnějších faktorů³¹⁸ – vedle klimatu především stravy a tělesných aktivit – a který se těšil velké popularity i v období renesance, jak jsme si ostatně již ukázali v podkapitole věnované dobovým medicínským diskurzům.

Klima se zásadně promítalo také do Galénova konceptu čtyř lidských temperamentů. Lidé žijící v teplých krajinách byli sušší a horcí, naopak na severu vlhčí a studení.³¹⁹ Nerovnováha mezi temperamentem a klimatem měla na tělo neblahý vliv a mohla zapříčiňovat nežádoucí tělesné změny a nemoci. Takové změny mohly být považované za tělesnou abnormalitu, neboť normální bylo to, co se nacházelo v rovnováze.³²⁰

Co bylo chápáno jako normální a abnormální se tedy v různém podnebných podmínkách a kontextech mohlo značně lišit – různá podnebí vyžadovala odlišnou tělesnou konstituci a poměr šťáv, tělu se pak nejlépe dařilo v klimatických pásech, z něhož pocházelo. Ostatně lišily se také teorie vysvětlující, jak konkrétně určité klimatické podmínky tělo ovlivňovaly. Podle některých lidé v teplých krajinách žili výrazně déle, podle jiných naopak byli staří již ve 30ti,³²¹ v některých textech byli obyvatelé jižních zeměpisných poloh vinnou klimatu náchylní ke změkčilosti, někdy naopak.³²² Podle literární historičky Elizabeth Spiller se tak humoralismus stal základem pro etnickou distinkci.³²³ Klima mohlo mít konečně významný efekt i na politické uspořádání regionu, promítalo se do právního systému, zvyků i do hospodářství.³²⁴

Jak vidíme, rozdíly mezi lidmi tak byly dle teorií majících kořeny v antických naukách vysvětlovány zejména klimatickými podmínkami. Křesťanství antická medicínská učení doplnilo o přesvědčení, že odlišná lidská morfologie je také důsledkem hříchů jednotlivých společností,³²⁵

³¹⁶ SUTTER, P. S., *The Tropics*, s. 180.

³¹⁷ SIRAI, N. G., *History, Medicine, and the Traditions*, s. 28.

³¹⁸ SIRAI, N. G., *Medieval and Early Renaissance Medicine*, s. 100.

³¹⁹ Ibid., s. 102.

³²⁰ Ibid.

³²¹ RUBIES, J.-P., *Medieval Ethnographies – European Perceptions*, s. 388.

³²² SURANYI, A., *Virile Turks and Maiden Ireland*, s. 241-262.

³²³ SPILLER, Elizabeth, *Reading and the History of Race in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 2.

³²⁴ Ibid., s. 100.

³²⁵ NEJESCHLEBA, T., *Jan Jessenius*, s. 125.

neboť vzájemné odlišnosti mezi lidskými společnostmi se utvářely až po Adamově pádu. Podle raně novověkého křesťanského diskurzu povětrí zároveň určovalo, k jakým hříchům a herezím bylo obyvatelstvo určité oblasti náchylné.³²⁶

Avšak jak připomíná Siraisi, na začátku novověku začalo sílit přesvědčení, že vzájemné odlišnosti jednotlivých společností nelze plně vysvětlit pouze klimatickou teorií. Při vysvětlování rozdílů mezi společnostmi začal být kladen velký důraz například i na stravu a lidskou činnost, které se mohly v čase proměňovat. Tak bylo možné vysvětlit, proč byly například v minulosti některé, nyní vyspělé, civilizace nevyspělé a naopak, proč jiné vyspělé civilizace postupně upadaly, přestože se povětrí na jejich území nijak neproměnilo.³²⁷

4. 4. Gender a jeho inscenace v raně novověké společnosti

Chceme-li lépe pochopit, jak byl gender inscenován v raně novověkých pramenech, musíme si nejprve přiblížit jeho reprezentace ve středověkých textech, jimž se ty raně novověké v mnohém podobaly. Ve středověku vycházely literární konstrukty genderových vztahů, přesněji řečeno vztahů mezi různými podobami maskulinity a feminity, z interpretace mýtu stvoření. Od něho se následně odvíjely také dobové konvence a společenské hierarchie, jež byly poměrně pevně dané a ženy v nich měly oproti mužům značně neprivilegované postavení.

Raně novověké koncepty genderových vztahů znamenaly v některých ohledech rozchod se středověkou tradicí, v lecčems na ní ale navazovaly – například byly také silně hierarchizované a dichotomické a určující pro ně bylo dominantní postavení mužů nad ženami. Určitá proměna však přišla s rozvojem humanistického myšlení a též s novým modelem rodiny a genderových vztahů, který formulovali autoři působící za evropské reformace jako byl například Martin Luther.

Reformace jako obnova křesťanské církve dala vzniknout protestantskému hnutí, ale silně ovlivnila i církev katolickou.³²⁸ Znamenala mj. změnu interpretace okolního světa, která se odrazila také v textových reprezentacích feminity a maskulinity – což je ostatně patrné i v mnou analyzovaných pramenech, do nichž se náboženská konfese autorů také určitým způsobem promítala.

³²⁶ RUBIES, J.-P., *Medieval Ethnographies – European Perceptions*, s. 385-388.

³²⁷ SIRAIISI, N. G., *History, Medicine, and the Traditions*, s. 56-57.

³²⁸ Viz např. ELTON, G. R., *Reformation Europe 1517-1559*, Fontana Press, Londýn 1985.

Podle historičky Lyndal Roper se počátek raného novověku vyznačoval zejména změnou vztahů mezi gendery a z ní vyplývající změnou společenského uspořádání. Středověkými autoritami protěžovaný ideál života v celibátu byl vystřídán ideálem života v manželství, přičemž byl muž chápán jako hlava rodiny a rodina jako základní jednotka státu.³²⁹ Nastínění podoby některých raně novověké genderových inscenací, jejich proměn a též vzájemných vztahů nám umožní lépe pochopit genderové diskurzy a reprezentace produkované v analyzovaných pramenech. Nyní se tedy na ně některé z inscenací blíže podíváme.

4. 4. 1. Vybrané inscenace maskulinity

Jako základní rozlišení maskulinních identit můžeme využít rozdělení na náboženské a sekulární genderové inscenace.³³⁰ Vedle příslušnosti ke světským stavům nebo ke kléru je signifikantním faktorem také věk a jiné sociálně stratifikační kategorie. Jak upozorňuje medievistka Michaela Antonín Malaníková, s jinými inscenacemi maskulinit tak bylo možné se setkat ve dvorském prostředí, na univerzitě nebo mezi měšťanstvem.³³¹

Jednou z nejrozšířenějších inscenací dvorského prostředí byla ve středověku především postava rytíře, která se ale díky mnohačetné přítomnosti v dobové literární produkci těšila značné popularitě i mimo aristokratické kruhy a velkou měrou souzněla s představami o hegemonní maskulinitě. U této inscenace byly žádoucí projevy násilného chování – byť nikoliv nekontrolovatelného, odvaha a fyzická zdatnost. Důležité bylo i množství urozených dam, které bylo rytíři příznivě nakloněno.³³² Jak dokazuje ve své studii historik Václav Bůžek, ideál rytířství sehrával důležitou roli i v prostředí české předbělohorské šlechty. V písemných pramenech vzniklých v místní provenienci nebo na objednávku šlechticů mohl představovat jeden ze vzorů očekávaného chování³³³ a byl tak výrazně spojen s představami hegemonních maskulinit v českém prostředí v 16. a 17. století.

³²⁹ ROPER, Lyndal, *Oedipus and the Devil – Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe*, Routledge, New York 1994, s. 39.

³³⁰ ANTONÍN MALANÍKOVÁ, Michaela, *Maskulinita jako koncept medievistického bádání*, in: HUTEČKA, Jiří, KOHOUTOVÁ, Jitka, PAVLÍČKOVÁ, Radmila, ŠVARÍČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila a kol., *Konstrukce maskulinní identity v minulosti a současnosti. Koncepty, metody, perspektivy*, NLN, Praha 2012, s. 25.

³³¹ Ibid., s. 24-35.

³³² Ibid., s. 29-34.

³³³ BŮŽEK, Václav, *Typy aristokratické maskulinity – válečník, čestný muž, otec a podnikatel*, in: HUTEČKA, Jiří, KOHOUTOVÁ, Jitka, PAVLÍČKOVÁ, Radmila, ŠVARÍČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila a kol., *Konstrukce maskulinní identity v minulosti a současnosti. Koncepty, metody, perspektivy*, NLN, Praha 2012, s. 48

Jak ukazuje Malaníková, pro inscenace maskulinit v rámci univerzitního modelu například nebyl normativně konstruovaný vztah k ženám tolik důležitý, z univerzitního prostředí a z psané kultury, která v něm vznikala, byly ženy většinou vyloučeny. U subordinačních maskulinit – jako byli například studenti ve vztahu ke svým učitelům nebo v městském prostředí tovaryši ve vztahu k cechovním mistrům, pak bylo podle preskriptivních textů používání násilí naopak nežádoucí. Příslušníci subordinačních maskulinit, a to zvláště ti, jimž bylo z nějakého důvodu znemožněno uzavírat manželské svazky a založit tak vlastní rodinu, se dopouštěli násilí zejména vůči ženám. Sexuálně motivované násilí se stávalo prostředkem k dokázání dominance a snahou dostat požadavkům hegemonní maskulinity, která se konstruovala právě skrze sexuální nadvládu nad ženami.³³⁴

Dalším konstitutivním prvkem hegemonních maskulinit byla schopnost vykonávat násilí nebo násilný dohled nad ostatními muži i ženami. Násilí ale nemuselo být vždy fyzickým soubojem zbraní, v přeneseném významu jím byly i disputace na akademické půdě.³³⁵ Zvláštní úlohu sehrávalo násilí při konstrukci tzv. militárních maskulinit, tedy inscenací spojených s válkou. Podle historika Jiřího Hutečky „*válka jakožto veřejná performance násilí tvoří spolu se sexualitou jádro drtivé většiny maskulinit*“ a stojí také za ustavením základních obrysů jednotlivých genderových řádů.³³⁶

Násilí mohl muž uplatňovat i vůči své rodině. Povinností muže bylo postarat se o potřeby své ženy a dětí, zároveň měl být ale nad celou rodinou pánem a vymáhat si svou vůli případně i pomocí fyzického trestání.³³⁷ Ostatně úloha muže jako hlavy rodiny se jako typ mocenské konfigurace objevuje v řadě raně novověkých právních textů věnující se rodinnému právu, v nichž jsou – ve prospěch mužů – výrazně omezována práva žen a dětí.³³⁸ Raně novověký ideál hegemonní maskulinity byl tedy spojován s uměním řídit domácnost a také schopností ovládat ženy a držet na

³³⁴ ANTONÍN MALANÍKOVÁ, M., *Maskulinita*, s. 32-34.

³³⁵ Ibid., s. 29-34.

³³⁶ HUTEČKA, Jiří, *Militární maskulinita jako koncept historiografického bádání*, in: HUTEČKA, Jiří, KOHOUTOVÁ, Jitka, PAVLÍČKOVÁ, Radmila, ŠVARÍČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila a kol., *Konstrukce maskulinní identity v minulosti a současnosti. Koncepty, metody, perspektivy*, NLN, Praha 2012, s. 38.

³³⁷ BOCK, G., *Ženy v evropských dějinách*, s. 30.

³³⁸ SLAVÍČKOVÁ, Pavla, *Pater familias a jeho role v raně novověké rodině na základě normativních pramenů*, in: HUTEČKA, Jiří, KOHOUTOVÁ, Jitka, PAVLÍČKOVÁ, Radmila, ŠVARÍČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila a kol., *Konstrukce maskulinní identity v minulosti a současnosti. Koncepty, metody, perspektivy*, NLN, Praha 2012, s. 166.

uzdě případné chování, které se neslučovalo s představami o hegemonní feminitě. Roper říká, že vztahy mezi muži a ženami tak „byly strukturované okolo autority a podřízenosti.“³³⁹

Jak ale vidíme ve studii Hany Jadrné Matějkové, z některých sfér rodiny a domácnosti byli muži zcela vyloučeni a jejich dohled nemohl být absolutní.³⁴⁰ Nepřístupným jim zůstával například svět rodičích žen – porodu byly přítomné výhradně porodní báby, doprovázené případně dalšími ženami, které mohly, ale nemusely být v příbuzenském vztahu s rodičkou. Někdy se celý porodní rituál odehrál dokonce i bez asistence faráře – porodní báby mohly v krajních případech dokonce děti i samy pokřtít. V 16. století se sice začínaly objevovat odborné lékařské texty o porodnictví psané muži-lékaři, pravděpodobně ale vycházely spíše z klasických antických textů o těle a medicíně než z praktické zkušenosti.³⁴¹

Pro vykonáváním dozoru nad domácností a nad ženami ale bylo samozřejmě nezbytné mít nějaké ženy k dispozici. Mnohé inscenace subordinačních maskulinit – jako již zmiňovaní tovaryši nebo studenti – žádné ženy, které by na nich závisely, neměli. Naopak, sami byli závislí na inscenacích hegemonních maskulinit, jimiž byli ovládáni. Dolan připomíná, že pro konstrukci maskulinity byla důležitá nejen mužova schopnost správně zvládat povinnosti vůči prostoru domácímu, ale dostát společenským očekáváním souvisejícím s jeho sociálním postavením i v prostoru veřejném – a to ať už povinnostem souvisejícím s válečnou účastí, vlastnictvím nemovitosti nebo vykonáváním nějakého úřadu či řemesla.³⁴² Ideál hegemonní maskulinity propojoval umění uplatňovat své mocenské postavení doma, ve veřejné – profesní – sféře i vůči subordinačním inscenacím maskulinity.

Pro konstrukci různých inscenací maskulinit byla důležitá také sexualita. Hegemonní maskulinity disponovaly mocí rozhodovat o sexuálním chování maskulinit podřízených a zároveň i o tom, které chování představovalo v daném kontextu transgresi sociálního řádu. Jak uvádí Malaníková, hegemonní maskulinity si mnohdy posilovaly svou roli označováním subordinačních maskulinit za zženštilé nebo homosexuální, tedy charakteristikami, které automaticky vyvolávaly

³³⁹ ROPER, Lyndal, *The Holy household – Women and Morals in Reformation Augsburg*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 57.

³⁴⁰ JADRNÁ MATĚJKOVÁ, Hana, *Těhotenství a porod v raném novověku: mezi porodní bábou a lékařem*, in: HUTEČKA, Jiří, KOHOUTOVÁ, Jitka, PAVLÍČKOVÁ, Radmila, ŠVARÍČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila a kol., *Konstrukce maskulinní identity v minulosti a současnosti. Koncepty, metody, perspektivy*, NLN, Praha 2012, s. 168-169.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² DOLAN, F. E., *Gender and sexuality*, s. 15-16.

negativní konotace.³⁴³ Jedním ze základních konstituentů maskulinit byla též schopnost ovládat sexuální chování žen v manželství i mimo něj.³⁴⁴ Historik Wolfgang Behringer upozorňuje, že vlivem křesťanské teologie a jejím misogynie totiž panovalo přesvědčení, že ženy počínaje biblickou Evou „*snáze podléhají pokušení, jimiž lidi vystavuje ďábel*“.³⁴⁵

V ideálním konstrukt maskulinity byl tedy dobrý muž oproti ženě schopen sebeovládání, méně náchylný k vášním a emocím, a především byl tím rozumnějším.³⁴⁶ Roper na základě studia dobových traktátů připomíná, že naproti tomu špatný muž – tedy muž, který z ideálního modelu maskulinity vybočoval, byl náchylný ke zneužívání alkoholu a k hazardním hrám,³⁴⁷ tedy způsobům chování, které byly chápány jako narušování společenského pořádku. Muž nadměrně konzumující alkohol – „*ďábelské pítí*“ byl chápán jako náchylnější k páchání různých tělesných hříchů, a to sexuálních i násilných. „Znečištění“ těla alkoholem znemožňovalo muži racionálně myslet – muž se přestával ovládat, mohl ale také přestat být schopen ovládat svoji ženu.³⁴⁸

4. 4. 2. Vybrané inscenace feminity

Na konstrukci feminity na přelomu středověku a raného novověku měla silný vliv náboženská literatura, která ovlivňovala i její obraz v literatuře světské a určitým způsobem také prestrukturovala sociální realitu. Jak poukazuje historik Georges Duby, podle církevních autorit se ženy nemohly stát pány nad vlastním tělem a potřebovaly nad sebou mužskou ruku. Muž měl mít k ženě stejný vztah jako má Ježíš k církvi. Dominance nad ženami byla zakódovaná v samém jádru tehdejšího společenského řádu.³⁴⁹

Žena v očích středověkých vzdělců ztělesňovala prototyp biblické Evy – byla falešná, panovačná, nenechavá a klamavá a byla chápána jako nedokonalý muž.³⁵⁰ Muž byl naproti tomu ztělesněním jednoty a ideálu, což byl ostatně i důvod, proč žena musela být podle dobových názorů zastupována vždy mužským příslušníkem rodiny – otcem, strýcem, bratrem, případně jiným

³⁴³ ANTONÍN MALANÍKOVÁ, M., *Maskulinita*, s. 26.

³⁴⁴ BOCK, G., *Ženy v evropských dějinách*, s. 30

³⁴⁵ BEHRINGER, Wolfgang, *Čarodějnictví – globální historie*, XYZ, Praha 2016, s. 90.

³⁴⁶ ROPER, L., *The Holy household*, s. 107-108.

³⁴⁷ ROPER, L., *Oedipus and the Devil*, s. 155.

³⁴⁸ Ibid., s. 111-113.

³⁴⁹ DUBY, Georges, *Rytíř, žena a kněz – manželství ve Francii v době feudalismu*, Garamond, Praha 2003, s. 151.

³⁵⁰ KLAPISCH-ZUBER, Christiane, *Mužství a ženství*, in: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude, *Encyklopedie středověku*, Vyšehrad, Praha 2008, s. 418.

poručníkem, a po svatbě manželem.³⁵¹ V dílech protestantských autorů je středověká idea o ženě jako nedokonalém muži pomalu opouštěna,³⁵² nicméně feminita je nadále definována vlastnostmi, které byly považovány za nedokonalé.

Hříšná Eva ale nebyla jedinou možnou inscenací feminity. Středověké texty v zásadě konstruovaly tři obrazy – pannu, manželku nebo vdovu.³⁵³ V protikladu k Evě tak stála biblická Marie, tedy konstrukt ženy počestné, bohabojné a především neposkvrněné.³⁵⁴ Podle církevních autorit měla právě panna Marie, a podobně též další svaté ženy, sloužit ženám jako ten nejlepší vzor.³⁵⁵ Za nejvýraznější genderovou inscenaci feminity tudíž bylo považováno panenství, jež bylo obvykle spojováno s řeholnicemi, tedy cudnými ženami dobrovolně žijícími v celibátu.³⁵⁶ Naproti tomu, jak připomíná historička genderu Janine M. Lanza, na manželství pohlížely církevní autority skrz prsty, například podle sv. Augustina bylo úzce spojené s tělesným chtíčem.³⁵⁷ Jako poměrně autonomní inscenace feminity mohla vystupovat žena-vdova, která byla často také ekonomicky nezávislá, a to samozřejmě v závislosti na výši majetku, kterým disponovala.³⁵⁸

Jak vidíme, dobové konstrukty feminity tak byly ovlivněny i dalšími sociálně stratifikačními faktory jako byla například stavovská příslušnost atd. Základní obrazy feminity – tedy panna, žena, vdova – byl všem stavům víceméně společné, byť historička Janice Racine Norris poukazuje, že tento model byl hrál přeci jen o něco větší roli u žen urozených.³⁵⁹ Jak připomíná Dolan, tyto obrazy byly pro konstrukci feminity určující také v raně novověké společnosti. Dolan vedle zmíněných tří inscenací zvlášť rozlišuje také stav neprovdané ženy.³⁶⁰ Stejně jako bohaté vdovy

³⁵¹ DUBY, G., *Rytíř, žena a kněz*, s. 98.

³⁵² LENDEROVÁ, Milena (eds.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, NLN, Praha 2009, s. 33.

³⁵³ NORRIS, Janice Racine, *Nuns and Other Religious – Women and Christianity in the Middle Ages*, *Women in medieval*, in: MITCHELL, Linda E. (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, Routledge, New York a London 2011, s. 283.

³⁵⁴ KOPIČKOVÁ, Božena, *Žena evropského středověku v zasetí své doby*, LENDEROVÁ, Milena a kol., *Eva nejen v ráji – Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Karolinum, Praha 2002, s.16.

³⁵⁵ SALIH, Sarah, *Virginity*, in: SCHAUS, Margaret (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe – an Encyclopedia*, Routledge, Londýn a New York 2016, s. 817.

³⁵⁶ LE GOFF, J., TRUONG, N., *Tělo ve středověké kultuře*, s. 37.

³⁵⁷ LANZA, Janine M., *From Wives to Widows in Early Modern Paris – Gender, Economy, and Law*, Ashgate, Aldershot 2007, s. 60.

³⁵⁸ LENDEROVÁ, M. (eds.), *Žena v českých zemích*, s. 134-153.

³⁵⁹ NORRIS, J. R., *Nuns and Other Religious*, s. 283.

³⁶⁰ DOLAN, F. E., *Gender and sexuality in early modern England*, s. 20.

se tyto ženy mohly těšit určité ekonomické nezávislosti – ostatně příklady samostatně hospodářsky aktivních žen lze nalézt i v českém předbělohorském prostředí.³⁶¹

Raně novověcí protestanští autoři nicméně přisuzovali největší společenskou váhu stavu manželskému, který na pomyslném piedestalu vystřídal ideál kontemplativního života v celibátu.³⁶² Luther jej například chápal jako naplnění biblického: „*Plodte a množte se a naplňte zemi*“ (Gen 1:28).³⁶³ Roper ale připomíná, že k podobnému procesu – tedy zdůrazňování významu manželství – docházelo v 16. století vlivem reformačního procesu uvnitř církve také v katolickém prostředí.³⁶⁴

Podle protestantských teologů byl pro obyčejné lidi život v celibátu jen těžko dosažitelný, a to obzvláště pro ženy. Stav manželský se naproti tomu jevil být pro „*hříšné smrtelníky*“ o něco snazší cestou. Manželství ostatně uzavřeli už Adam a Eva v ráji a dle teologů bylo tudíž výrazem božího záměru.³⁶⁵ Preference manželství byla důsledkem snahy o větší dohled nad ženskými těly a sexualitou, kterou, jak už jsme si nastínili výše, měli krotit jejich manželé.³⁶⁶

Sexuální chování bylo ostatně pro hodnocení různých typů feminit podstatným kritériem. S představou hegemonní feminity byla spojená především počestnost a sexuální zdrženlivost. Marginalizované a subordinace feminity naopak často představovaly k ideálnímu sexuálnímu chování antagonismus. Byly to ženy provozující sexuální styky před svatbou, ženy nevěrné atd.³⁶⁷ Na druhou stranu i marginalizované inscenace feminity měly své pevné místo v sociálním řádu – například nevěstky se až do období reformace těšily určité podpoře církve.³⁶⁸ Jak ovšem říká historik Robert Muchembled, všechny ženy byly chápány jako „*od přírody chlípné*“.³⁶⁹

Náchylnost k podlehnutí svému „*chtíci a zhýralosti*“ byla stálou hrozbou ženám vdaným i svobodným.³⁷⁰ Ačkoliv podle křesťanského diskurzu nebylo smilstvo považováno za příkladné

³⁶¹ NEUDERTO VÁ, Michaela, *Inventář pozůstalosti jako pramen poznání všedního dne ženy v předbělohorské době*, in: LEDVINKA, Václav, PEŠEK, Jiří (eds.), *Žena v dějinách Prahy – Documenta Pragensia XIII*, Scriptorium, Praha 1996, s. 158.

³⁶² ROPER, L., *Oedipus and the Devil*, s. 38-39.

³⁶³ CORTRIGHT, C. L., *Poor Maggot*, s. 98-99.

³⁶⁴ ROPER, L., *Oedipus and the Devil*, s. 38-39.

³⁶⁵ LENDEROVÁ, M. (eds.), *Žena v českých zemích*, s. 96-125.

³⁶⁶ LANZA, J. M., *From Wives to Widows in Early Modern Paris*, s. 59.

³⁶⁷ ROSSIAUD, Jacques, *Sexualita*, in: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude, *Encyklopedie středověku*, Vyšehrad, Praha 2008, s. 645-648.

³⁶⁸ KOPIČKOVÁ, Božena, *Žena evropského středověku*, s. 31.

³⁶⁹ MUCHEMBLE D, R., *Dějiny ďábla*, s. 90.

³⁷⁰ ROPER, L., *The Holy household*, s. 130.

chování ani u žen, ani u mužů,³⁷¹ u mužů ho preskriptivní texty připouštěly a trpěly. Chování považované texty za hříšné a nevhodné se v závislosti na genderu diametrálně lišilo.³⁷² Protežování manželského stavu reformačním hnutím ovšem chápání mužské sexuality ovlivnilo – například v protestanských společnostech byly mužské předmanželské sexuální styky a návštěvy nevěstinců výrazně omezovány.³⁷³

Jak upozorňuje literární historik Jaroslav Kolár, jiné reprezentace genderových inscenací než texty preskriptivní, náboženské nebo právní nabízela světská literatura, šířící se spolu s příchodem humanistické literatury i do českých zemí. Ta do oblasti pronikala už v průběhu 15. a zvláště pak 16. století. Spolu s jejím příchodem ustupoval v části literatury do pozadí mravokárný tón a středověké obrazy kurtoazní lásky – ctnostné a platonické – byly vystřídány příběhy o pozemských tělesných slastech.³⁷⁴ Takové výjevy pochopitelně příliš nenarušily obraz ženy, který konstruovaly středověké náboženské i preskriptivní texty, tedy obraz ženy jako hypersexuální a smilné bytosti – představa o chlípných ženách tedy přetrvala.³⁷⁵ Zároveň, jak zmiňuje historička Gisela Bock, přetrvávaly v raně novověkých textech nadále značně misogynní názory, podle nichž byla žena například „žravá a páchne, ve stáří bezzubá [...] pokud už rodila, pak se na ní již nedívej, její prsy jsou svěšené a její údy při doteku ochablé a uvadlé,“ jak konstatoval klerik Giovanni Della Casa.³⁷⁶

Avšak kritika raně novověkých autorů se ale zaměřila také jiným směrem – například Daniel Adama z Veleslavína si ve svém díle stěžuje na ženskou marnivost a rozhazovačnost nebo holdování alkoholu³⁷⁷ – pití bylo za problematické ostatně považováno také u mužů. Roper ovšem poukazuje na to, že alkoholismus u žen byl vnímán jako daleko větší prohřešek než alkoholismus u mužů, byť se s ní v dobových pramenech nesetkáváme tak často.³⁷⁸

³⁷¹ Ibid., s. 108.

³⁷² MUCHEMBLED, R., *Dějiny d'ábla*, s.105.

³⁷³ ROPER, L., *The Holy household*, s. 108.

³⁷⁴ KOLÁR, Jaroslav, *Žena v české literatuře 16. století*, in: LEDVINKA, Václav, PEŠEK, Jiří (eds.), *Documenta Pragensia XIII – Žena v dějinách Prahy*, Scriptorium, Praha 1996, s. 81-84.

³⁷⁵ BOCK, G., *Ženy v evropských dějinách*, s. 38.

³⁷⁶ Ibid., s. 32.

³⁷⁷ BENEŠ, Zdeněk, *Žena mezi rodinou a obcí – Obraz ženy v Politii historici Daniela Adama z Veleslavína*, in: LEDVINKA, Václav, PEŠEK, Jiří (eds.), *Documenta Pragensia XIII – Žena v dějinách Prahy*, Scriptorium, Praha 1996, s. 85-90.

³⁷⁸ ROPER, L., *The Holy Household*, s. 183-184.

5. DISKURZY JAKO KONTEXT PRO UTVÁŘENÍ REPREZENTACÍ INDIÁNŮ

Poté, co jsme si prameny blíže vymezili a také se seznámili s širším kontextem v podobě dobové evropské literární tradice a jí produkovaných diskurzů – tedy kontextem, v němž prameny vznikaly, se můžeme přesunout k jejich analýze. Následující kapitola se zabývá problematikou výskytu jednotlivých diskurzů a jejich četnosti. Pomocí diskurzivní analýzy nyní ukážu, které diskurzy v analyzovaných dílech převažovaly, které spolu díla vzájemně sdílela a které byly naopak pro každé z děl jedinečné. Vedle proměň diskurzů se v této kapitole věnuji také pojmenováním, která byla pro Indiány používána v česky psaných pramenech. Zajímá mě především, zda prameny toto označení vůbec používaly.

5. 1. Identifikace různých diskurzů v pramenech

Diskurzy, které se v jednotlivých analyzovaných textech objevují, jsou důležité nejen pro vyznění celého díla, ale také pro konstrukci reprezentací místních lidí – Indiánů, kteří jsou v pramenech zmiňováni v nejrozličnějších kontextech. Diskurzivní analýza nám umožňuje v pramenech identifikovat jednotlivé diskurzy jako soubory výpovědí.

Inspirována analytickými přístupy podrobněji rozebranými v metodologické části práce,³⁷⁹ jsem identifikovala v analyzovaných textech výpovědi týkající se místních obyvatel a přiřadila jsem je k jednotlivým diskurzům, které texty produkují – přičemž některé výpovědi náleží i do vícero diskurzů zároveň. Snažila jsem se přitom zohlednit především počet kapitol, v nichž se výpovědi jako jednotky diskurzu nachází. U *Spisu o nových zemích* jsem pracovala s počtem textových výpovědí, neboť na rozdíl od dalších dvou textů není členěn do kapitol. Z určitého úhlu pohledu může být toto chápáno jako metodologický problém, ovšem zároveň je to jedna z mála možností, jak četnost diskurzů v pramenech vzájemně porovnat. Ačkoliv se tedy jedná o poněkud nešikovné řešení, další z nabízených možností, tedy porovnávání počtu výpovědí napříč texty, považuji vzhledem k různému rozsahu textů za ještě méně vhodnou. Mnou zvolený způsob pokládám v tomto kontextu za akceptovatelný.

³⁷⁹ Viz 2. 2. Diskurz jako koncept: prvky diskurzu a diskurzivní analýza, s. 22-26.

Bylo by nicméně zavádějící se domnívat, že četnost výskytu určitého diskurzu je vždy úměrná významu jeho postavení v textu. Takto pojatá DA slouží spíše jako užitečný nástroj, který nám umožňuje udělat si podrobnější představu o obsahu i struktuře textu, vzájemných obsahových souvislostech a odlišnostech mezi texty a slouží také k poukázání na kontext textových reprezentací, kterými se zabývám v následujících kapitolách. DA nám tedy umožňuje jednotlivé texty lépe charakterizovat a vzájemně porovnávat.

Ve své práci jsem tedy postupovala následujícím způsobem – z každého textu jsem extrahovala výpovědi, rozčlenila je do více než 60 diskurzů a následně sečetla, v kolika kapitolách se dané diskurzy vyskytují. Z 60 identifikovaných diskurzů jsem oddělila 15 nejčastěji se vyskytujících diskurzů v každém textu. Z těchto 15 nejčetnějších diskurzů, které jsem identifikovala v každém textu, spolu analyzované prameny vzájemně sdílí celkem 5 diskurzů.

Je také důležité poznamenat, že v tabulkách chybí například diskurz mocenský nebo diskurz barbarství a civilizace, s nimiž pracuji v následujících kapitolách. Důvodem je, že tyto diskurzy vznikají až jako druhý významový plán, jsou interpretativní, tedy jsou konotacemi, které společně produkují soubory výpovědí nesoucí základní a povrchový významy jako denotáty, tedy souborů výpovědí popisného charakteru.³⁸⁰

Jak vidíme v první tabulce, vůbec nejvíce výpovědí v pramenech se týká popisu zvyků, morálky a chování místních obyvatel. Takto široce pojatý diskurz v sobě obsahuje i další, tematicky zúženější diskurzy. Jako součást *diskurzu zvyků, morálky a chování* místních lze do určité míry chápat například druhý nejčastější *diskurz jídla a stravování*, do něhož spadají výpovědi zahrnující jak přípravu a konzumaci potravy, tak i její opatrování. Jako třetí nejčastěji se vyskytující diskurz v textech nalezneme *diskurz genderových vztahů* – tedy výpovědi týkající se vztahů mezi muži a ženami, ale také výpovědi o jednotlivých genderových konstruktech maskulinity a feminity. Součástí *diskurzu zvyků, morálky a chování* je svým způsobem také *diskurz náboženství*, čtvrtý nejčastěji se vyskytující diskurz. Soubor výpovědí o náboženství v sobě zahrnuje jak popisy různých regionálních náboženských představ a praxí, tak i evropských snah o jejich evangelizaci a odkazů na bibli. A konečně pátým diskurzem, který se zhusta objevuje ve všech textech, je *diskurz kanibalství*. *Diskurz kanibalství* zahrnuje často velmi obsáhlé popisy kanibalských praktik a rituálů lidských obětí, ale také jejich interpretaci evropskými autory.

³⁸⁰ O denotaci a konotaci viz BARTHES, R., *Kritika a pravda*, s. 169-172.

1. Tab. Nejčastější diskurzy objevující se společně ve všech analyzovaných textech podle celkového počtu kapitol,* ve kterých se vyskytují**

	Diskurz	<i>Spis o nových zemích</i>	<i>Kosmografie</i>	<i>Historie plavení se do Ameriky</i>
Celkový počet kapitol		X	29	24 (včetně dedikace a předmluvy)
1.	Zvyky, morálka a chování	11	10	14
2.	Jídlo a stravování	4	14	10
3.	Genderové vztahy	5	11	12
4.	Náboženství	7	10	11
5.	Kanibalství	4	11	12

* U *Spisu o nových zemích* se jedná o celkový počet výpovědí v celém textu

** Vzhledem, že se některé diskurzy vyskytují ve stejném počtu kapitol, řadila jsem je v tabulce podle přibližného množství identifikovaných výpovědí

Dále jsem se zaměřila také na to, jaké okruhy výpovědí spolu vzájemně sdílí vždy dva ze tří analyzovaných pramenů, a to včetně unikátních diskurzů, které ve zbylém pramenu nalezneme jen méně často, nebo dokonce vůbec. Obecně je možné říct, že nejvíce společných diskurzů nalezneme ve *Spisu o nových zemích* a *Historii plavení se do Ameriky*. Pro výpovědi v obou textech je charakteristický častý výskyt motivu civilizační mise, tzn. přesvědčení o poslání kolonizátorů místní společnosti civilizovat, poevropštit a evangelizovat. *Kosmografii* naproti tomu vévodí především výpovědi o snaze dobývat nová území a získávat zlato.

Druhá tabulka ukazuje, že ve *Spisu o nových zemích* a *Kosmografii* je prvním nejčastěji sdíleným diskurzem *diskurz zvyků, morálky a chování*. Následuje je *diskurz zlata a bohatství*, do něhož můžeme zařadit zejména výpovědi popisující hledání zlata nebo jiného bohatství, kterým regiony a jednotlivé společnosti oplývají. Jako třetí lze identifikovat *diskurz jídla a stravování*. Čtvrtý v pořadí je *diskurz náboženství*, pátý *diskurz genderových vztahů* a šestým je *diskurz kanibalství*. Sedmým je *diskurz fantastické krajiny*, tedy diskurz, ve kterém jsou do kraje zasazovány

z dnešního pohledu fantastické prvky jako obři nebo Amazonky. Konečně v obou textech můžeme rozpoznat také *geografický diskurz*, tedy výpovědi týkající se zeměpisných údajů a charakteristik jednotlivých krajin.

2. Tab. Nejčastější diskurzy objevující se společně ve *Spisu o nových zemích* a *Kosmografii*

	Diskurz	<i>Spis o nových zemích</i> *	<i>Kosmografie</i>
1.	Zvyky, morálka a chování	11	10
2.	Zlato a bohatství**	5	15
3.	Jídlo a stravování	4	14
4.	Náboženství	7	10
5.	Genderové vztahy	5	11
6.	Kanibalství	4	11
7.	Fantastická krajina**	5	10
8.	Geografický diskurz**	4	10

* U *Spisu o nových zemích* se jedná o celkový počet výpovědí v celém textu

** Tučně jsou vyznačené diskurzy, které jsou pro tyto dva texty unikátní

Nejčastěji přítomným sdíleným diskurzem ve *Spisu o nových zemích* a *Historii plavení se do Ameriky*, jak nám ukazuje třetí tabulka, je *diskurz zvyků, morálky a chování*. Druhým nejčastějším je *diskurz civilizační mise*, tedy soubor výpovědí zachycující evropskou snahu civilizovat a poevropštit společnosti kódované jako barbarské. Další v pořadí jsou *diskurz náboženství*, *diskurz genderových vztahů* a *diskurz kanibalství*. Jako šestý je následuje *diskurz vzhledu*, který zahrnuje výpovědi popisující fyzickou a vnější podobu obyvatel*ek Nového světa. Sedmým v pořadí je *diskurz jídla a stravování*. Následuje osmý je *diskurz idealizace Indiánů*, v rámci něhož jsou v textech do příslušníků společností Nového světa projektovány evropské ideály chování, charakteru, ale i genderových vztahů a v němž místní obyvatelé figurují v podstatě jako zrcadlo dobových evropských představ o ideálním uspořádání společnosti. Jinými slovy v textech můžeme identifikovat idealizaci jinakosti. Konečně devátý diskurzem je *diskurz zvířat*, který vypovídá o vztazích obyvatel Ameriky k dalším bytostem – zvířatům.

3. Tab. Nejčastější diskurzy objevující se společně ve *Spisu o nových zemích* a *Historii plavení se do Ameriky*

	Diskurz	<i>Spis o nových zemích</i> *	<i>Historie plavení se do Ameriky</i>
1.	Zvyky, morálka a chování	11	14
2.	Civilizační mise**	9	10
3.	Náboženství	7	11
4.	Genderové vztahy	5	12
5.	Kanibalství	4	12
6.	Vzhled**	9	7
7.	Jídlo a stravování	4	10
8.	Idealizace Indiánů**	6	7
9.	Zvířata**	3	8

* U *Spisu o nových zemích* se jedná o celkový počet výpovědí v celém textu

** Tučně jsou vyznačené diskurzy, které jsou pro tyto dva texty unikátní

Jak vidíme ve čtvrté tabulce, nejméně společných diskurzů – celkem šest – spolu sdílí *Historie plavení se do Ameriky* a *Kosmografie*, což je zajímavé vzhledem k délce obou textů oproti *Spisu do nových zemí*. Na prvních pěti místech se v následujícím pořadí objevují *diskurz jídla a stravy*; *diskurz zvyků, morálky a chování*; *diskurz genderových vztahů*; *diskurz kanibalství* a *diskurz náboženství*. Šestá a zároveň jediným unikátním diskurzem je *diskurz nepřátelství proti jiným místním etnikům*. Do něho lze zařadit výpovědi o bojích a válkách mezi místními, vzájemné brání a obětování válečných zajatců, ale také uzavírání aliancí s Evropany proti nepřáteleným etnikům.

4. Tab. Nejčastější diskurzy objevující se společně v *Kosmografii* a *Historii plavení se do Ameriky*

	Diskurz	<i>Kosmografie</i>	<i>Historie plavení se do Ameriky</i>
1.	Jídlo a stravování	14	10
2.	Zvyky, morálka a chování	10	14
3.-4.	Genderové vztahy	11	12
3.-4.	Kanibalství	11	12
5.	Náboženství	10	11
6.	Nepřátelství proti jiným místním etnikům*	9	9

* Tučně jsou vyznačené diskurzy, které jsou pro tyto dva texty unikátní

Jak je vidět, analyzované texty se vzájemně liší přítomností nebo absencí některých diskurzů, což pravděpodobně vychází z odlišného účelu i doby vzniku textů. Zatímco určité diskurzy se v textech opakují, jiné jsou naopak pro každý z textů zcela jedinečné. To nutně neznamená, že v dalších analyzovaných textech chybí, jejich četnost je ovšem výrazně nižší. Tato skutečnost však samozřejmě nemusí nutně umenšovat jejich význam v textu. V následujících tabulkách uvádím pět nejčastěji se vyskytujících diskurzů v každém z analyzovaných pramenů.

Tabulka číslo pět ukazuje patnáct nejčastějších diskurzů ve *Spisu o nových zemí*. V první části textu, která zachycuje moment prvního setkání Evropanů s obyvateli Nového světa, dominují výpovědi týkající se zvyků nebo vzhledu místních lidí. Naproti tomu druhé části, která čerpá z odlišného pramene a ve které dochází k podmaňování, pacifikaci a europeizaci nově objevených společností, vévodí *diskurz civilizační mise* – tedy snahy ostrovní barbary z dobové perspektivy polidštit a přivést jim výdobytky evropské civilizace. Součástí této snahy je i úsilí dosud nahé ostrovany obléct. Právě *diskurz nahoty* je dalším z důležitých diskurzů, které lze v textu identifikovat. Setkáváme se s ní samozřejmě i v *Kosmografii* a *Historii plavení se do Ameriky*, kde se však vyskytuje v relativně nízkém počtu kapitol. Nalezneme také výpovědi věnované

místnímu klimatu, které lze označit za *diskurz povětrí*. Vlastností povětrí mají vliv například dlouholetost, pevné zdraví a dobrou fyzickou konstituci ostrovanů – tedy charakteristiky, které lze zároveň interpretovat jako prvky *diskurzu Idealizace Indiánů*. Důležitým diskurzem je v textu také *diskurz sexuality*, který vypovídá o sexuálním chování místních lidí, ale také sexualizuje deskripce jejich těl.

5. Tab. 15 nejčastějších diskurzů ve *Spisu o nových zemích**

	Diskurz	Počet výpovědí
1.	Zvyky, morálka a chování	11
2.	Civilizační mise	9
3.	Vzhled	9
4.	Náboženství	7
5.-6.	Nahota**	6
5.-6.	Idealizace Indiánů	6
7.-10.	Genderové vztahy	5
7.-10.	Zlato a bohatství	5
7.-10.	Fantastická krajina	5
7.-10.	Povětrí**	5
11.-14.	Kanibalství	4
11.-14.	Jídlo a stravování	4
11.-14.	Geografický diskurz	4
11.-14.	Sexualita**	4
15.	Zvířata	3

* Vzhledem, že se některé diskurzy vyskytují ve stejném počtu kapitol, řadila jsem je v tabulce podle přibližného množství identifikovaných výpovědí

** Tučně jsou vyznačené diskurzy, které jsou pro tento text unikátní

V *Kosmografii*, jak vidíme v šesté tabulce, tvoří dominantní diskurz zejména výpovědi o zlatu a bohatství, kterému se v dalších dvou textech dostává spíše omezené pozornosti. Jako vůbec unikátní diskurz zde figuruje *diskurz nepřátelství místních obyvatel k Evropanům*, který se v textu

realizuje skrze výpovědi o útocích Indiánů na Evropany, případně i různých formách „záškodnictví“, lži a úskoků, které jsou mířené proti Evropanům. Považuji za důležité ovšem zmínit, že jsou v textu často přítomné naopak i útoky a „lživé triky“ Evropanů na místní obyvatele. Oproti tomu s bojem místních lidí proti Evropanům se v *Historii plavení se do Ameriky* prakticky nesetkáváme, také ve *Spisu o nových zemích* je diskurzu nepřátelství věnováno jen málo prostoru. Indiáni, kteří na Evropany vojensky nestačí, se před nimi na stránkách *Kosmografie* často dávají na útěk – ostatně někdy to není při boji, ale již v reakci na první vzájemné setkání. S *diskurzem útěku před Evropany* se v dalších dvou textech setkáváme jen zřídka.

Námětem velké části kapitol *Kosmografie* jsou příběhy o Evropanech hledajících zlato a Evropanech bojujících za účelem jeho získání. Ostatně pramen je sestavený především ze zpráv a (výtahů z nich) z výprav evropských conquistadorů. Ti se ale zároveň ve svých relacích aktivně zajímají také o poznání jednotlivých společností – v *Kosmografii* tedy nechybí diskurzy *jídla a stravování; vzhledu; zvyků, morálky a chování; genderových vztahů a náboženství* nebo *kanibalství*, nicméně snaha o poznání jiných kultur je v textu poněkud upozaděna zájmem o drahé kovy.

V *Kosmografii* se, na rozdíl od dalších dvou textů, také častěji objevují textové pasáže věnované popisu správy společnosti, diplomatických záležitostí, státního zřízení i ekonomického uspořádání. Tyto výpovědi můžeme souhrnně označit za *diskurz vlády a správy společnosti*. Diplomatické vztahy tu svým způsobem zastupují také výpovědi týkající se vytváření vojenských aliancí s Evropany, s nimiž různá etnika v několika případech uzavírají spojenectví proti jiným domorodým skupinám obyvatel v regionu. Vstřícný vztah k Evropanům ale reprezentuje také projevování náklonosti jako poskytnutí obživy a místa na přebývání nebo praxe obdarovávání Evropanů. Tento diskurz – který souhrnně nazývám *diskurz spolupráce s Evropany*, sice určitým způsobem nacházíme ve všech textech, avšak v *Kosmografii*, která zachycuje důležité události a boje conquisty, klade nicméně větší důraz na vyjednávání mocenských vztahů a samotný boj.

Větší prostor věnovaný organizaci státu souvisí s existencí civilizovaných městských společností, s nimiž se ve *Spisu o nových zemích* ani v *Historii plavení se do Ameriky* nesetkáváme. Na stránkách *Kosmografie* se také častěji střetáváme s *diskurzem směny a obchodu*, jehož součástí jsou výpovědi popisující charakter obchodu v jednotlivých společnostech, evropskou snahu o provozování kupectví s místními obyvateli, ale také deskripci trhů v městských civilizacích. Častý výskyt tohoto diskurzu by mohl být ve druhém textu spojován s přítomností vyspělých amerických

civilizací, které prvním a třetím textu nenajdeme. Je pravděpodobné, že četnost *diskurzu směny a obchodu* souvisí hlavně s evropskou snahou získat ve všech nově objevených zemích zlato, které se Evropané často prostřednictvím směnného obchodu často snaží vyměnit s místními za evropské předměty obvykle nevalné hodnoty jako korálky, zrcátka atp.

6. Tab. 15 nejčastějších diskurzů objevujících se v *Kosmografii**

	Diskurz	Počet kapitol z celkem 29
1.	Zlato a bohatství	15
2.	Jídlo a stravování	14
3.	Nepřátelství místních obyvatel k Evropanům**	12
4.	Zvyky, morálka a chování	11
5. – 12.	Náboženství	11
5. – 12.	Spolupráce s Evropany**	11
5. – 12.	Vláda a spravování společnosti**	11
5. – 12.	Kanibalství	11
5. – 12.	Genderové vztahy	11
5. – 12.	Směna a obchod (kupectví)**	11
5. – 12.	Útěk před Evropany**	11
13.	Nepřátelství proti jiným místním etnikům	10
14.	Fantastická krajina	10
15.	Geografický diskurz	10

* Vzhledem, že se některé diskurzy vyskytují ve stejném počtu kapitol, řadila jsem je v tabulce podle přibližného množství identifikovaných výpovědí

** Tučně jsou vyznačeny diskurzy, které jsou pro tento text unikátní

Sedmá tabulka zachycuje patnáct nejčastějších diskurzů v *Historii plavení se do Ameriky*. Vedle souborů výpovědí o zvycích, morálce a chování; genderových vztazích; kanibalství a náboženství je jedním z dominujících diskurzů textu *diskurz moralizace Evropanů*, který v předešlých dvou pramenech prakticky chybí a který je zároveň často spojený s *diskurzem idealizace Indiánů*. Moralizující diskurz je přítomný především v četných srovnáních mravů a zvyků Evropanů a

Brazilenských. Evropští čtenáři se podle textu mohou od nevěřících *Amerikánů* leccemus přiučit a prostřednictvím příkladů z jejich života také morálně obohatit, jak ostatně upozorňují sami autoři českého překladu v předmluvě.³⁸¹

Ve třetím textu je dále přítomný *diskurz nepřátelství mezi Evropany*, který obecněji souvisí s tématem vztahů mezi evropskými teritorií. Evropské diplomatické vztahy se v *Historii plavení se do Ameriky* silně promítají také do dění v Novém světě. Výpovědi ve třetím textu se ovšem často týkají též dění v samotné Evropě – ať už náboženských válek, nebo sociálních a politických poměrů. O struktuře mocenských vztahů v Americe vypovídá i *diskurz nepřátelství proti jiným místním etnikům*, jehož hlavními prvky jsou zejména výpovědi o vzájemných bojích mezi obyvatelstvem Brazílie.

Mnoho textových výpovědí lze označit za součást *diskurzu civilizační mise*. Tento diskurz v textu reprezentují zejména evropské evangelizační snahy a například také úsilí Tupinamby obléct. Tupinambové jsou v textu prostřednictvím *diskurzu naivity a infantilizace* nezřídka reprezentováno jako naivní a nerozumné děti, které ke svému rozvoji potřebují evropské vedení.

Více prostoru je v prameni dále věnováno *diskurzu zdraví*, který je tvořen výpověďmi o zdravotním stavu nebo hygienických návycích místních lidí. Poměrně velký je také soubor výpovědí věnovaný práci. *Diskurz práce* vypovídá o dělbě práce i charakteru jednotlivých vykonávaných činností.

Specifikem *Historie plavení se do Ameriky* je pojmenování, které autor často používá pro místní obyvatele – o obyvatelích Nového světa mluví jako o divokých lidech. U *Kosmografie* se lze s tímto označením setkat spíše ojediněle, ve *Spise o nových zemích* se nevyskytuje vůbec. Slovní spojení „divocí lidé“ slouží ve třetím textu jako specifické kódování, které pomáhá utvářet *diskurz divokosti*. Reprezentace Tupinambů prostřednictvím *diskurzu divokosti* zdůrazňuje ve třetím jejich barbarství a společenskou zaostalost, zároveň ale utvrzuje nadřazenost Evropanů a též legitimuje kolonizaci brazilského území.

³⁸¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 57-58.

7. Tab. 15 nejčastějších diskurzů objevujících se v *Historii plavení se do Ameriky* *

	Diskurz	Počet kapitol z celkem 24 (včetně dedikace a předmluvy)
1.	Zvyky, morálka a chování	14
2.	Genderové vztahy	12
3.	Kanibalství	12
4.	Náboženství	11
5.-6.	Idealizace Indiánů/ Moralizace Evropanů	11
5.-6.	Nepřátelství mezi Evropany**	11
7.-9.	Jídlo a stravování	10
7.-9.	Civilizační mise	10
7.-9.	Diskurz divokosti**	10
10.-11.	Nepřátelství proti jiným místním etnikům	9
10.-11.	Práce**	9
12.	Zvířata	8
13.-14.	Vzhled	7
13.-14.	Naivita a infantilizace Indiánů**	7
15.	Zdraví**	6

* Vzhledem, že se některé diskurzy vyskytují ve stejném počtu kapitol, řadila jsem je v tabulce podle přibližného množství identifikovaných výpovědí

** Tučně jsou vyznačeny diskurzy, které jsou pro tento text unikátní

5. 2. Označení místních obyvatel: nejednoznačnost a variabilita

Koho vlastně mají představovat reprezentace lidí v analyzovaných textech? Respektive jak jsou tyto lidi v analyzovaných textech označováni? Je záhodno se ptát, zda se v pramenech vůbec setkáme s termínem Indián. Jak si vzápětí ukážeme, používání označení – a to jako označení jednotlivých skupin obyvatel tak geografických celků, je v pramenech spíše neustálené a v textech není vždy zcela zřejmé, o kom nebo o čem je vlastně řeč.

Ve *Spisu o nových zemích* se nesetkáváme s žádným označením geografické lokace ani pojmenováním skupiny reprezentovaných lidí. Nevyskytuje se zde tudíž ani žádné pojmenování odvozené od slova Indie, a to ať už Ind nebo Indián. Geografická poloha v zaoceánských krajinách je zde zpravidla udána jen pomocí kartografických údajů, které jsou ovšem velmi kusé jako např., že Vespucciovy koráby od Cabo verde urazily více než, „tisíc a osm set mil vlaských“.³⁸² Pro zámořská teritoria text používá souhrnné označení Nový svět.

Kosmografie, jako soubor překladů a výtahů ze zpráv evropských cestovatelů a conquistadorů, zmiňuje velké množství zeměpisných názvů a pojmenování etnických skupin. Zároveň se zde jako v jediném z pramenů objevuje přímo slovo *Indyánové*³⁸³ nebo *Indyáni*.³⁸⁴ V textu se obě varianty slova vyskytnou celkem sedmkrát, a to ve dvou kapitolách. Analogicky k oběma variantám je v kapitole *O tom velikomocném a vzácném městě Temixtitam slove a o obyčejích okolních té země a o jich víře zpráva Ferdinanda Kortézia jeho velebnosti císařské učiněna* používáno slovo *Indové*, a to v souvislosti s obyvatelstvem Tenochtitlanu.³⁸⁵

Text ovšem přívlastky *indický* a *indiánský* chápe jako rozdílné vztahu k zeměpisné poloze reprezentovaných teritorií. Hned první kapitola v *Kosmografii* jasně odlišuje Indii a „ostrovy od Indie na východ“,³⁸⁶ které „někteří [...] jmenují Indiánské“.³⁸⁷ Tyto nové ostrovy, v textu figurující jako synonymum ke slovnímu spojení Nový svět – *novum orbem*, se mají nacházet mezi Španělskem a Indií. Z toho lze usuzovat, že jsou v *Kosmografii* nové ostrovy chápány jako nově nalezený geografický celek.

V *Historii plavení se do Ameriky* se setkáváme s řadou pojmenování místních obyvatel, jejichž význam není zcela ustálený a v různých kontextech označují něco jiného. Třetí text se věnuje převážně jedné etnické skupině, a to Tupinambům (které text nazývá *Tououpinambulci*), přátelům Francouzů. Výjimečně se zmiňuje také o jiných etnických skupinách, například Margaiates nebo Caribas, které jsou v 10. kapitole v textu spolu s Tupinambou označovány také jako Indové.³⁸⁸

Užívání geografických názvů, stejně jako od nich odvozených pojmenování skupin obyvatel, není v textu ustálené. Označení používaná pro obyvatele Nového světa jsou tudíž někdy poněkud

³⁸² KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3r, s. 7.

³⁸³ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografía Česká*, f. 108r (2x), f. 112r (1x), f. 113r. (2x), f. 112v (2x).

³⁸⁴ Ibid., f. 113r. (1x).

³⁸⁵ Ibid., f. 112v (1x).

³⁸⁶ Ibid., f. 94v.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 163.

nejednoznačná. Často dochází k záměně označení *Tououpinambulci* za označení *Brasilenští* nebo *Amerikáni*, ovšem tato označení se zároveň mohou vztahovat i na další etnické skupiny, o nichž text vypráví – tedy nejen na Tupinamby. Jako společné pojmenování pro celou škálu etnických skupin v Novém světě slouží též označení *divocí lidé*. Tímto slovem může být označována pouze jedna skupina anebo více skupin najednou. Z textu tak mnohdy není patrné, vypovídá-li se určitá pasáž o pouze o jednom konkrétním etniku nebo kupříkladu o všem obyvatelstvu Ameriky.

Problematické je v textu i používání samotného pojmu Amerika. Ten je textu často užíván výhradně jako synonymum pro označení Brazílie. Do textové reprezentace Ameriky tak není zahrnut celý americký kontinent v dnešním slova smyslu – jako součást Ameriky například není chápána Florida,³⁸⁹ *krajina Peruenská* nebo *Nová Hišpánie*.³⁹⁰ Z *Historii plavení se do Ameriky* zároveň není jasné, jaké geografické celky vlastně zahrnuje pojem Nový svět.³⁹¹

S jistotou nemůžeme též určit, zda Amerika koresponduje či nekoresponduje s geografickým celkem Indie. V 16. kapitole obývají podle textu lidé z krajiny „*Peruenské*“ Indii³⁹² – od níž je země Tupinambů vzdálena „*tisíc kročejů*“.³⁹³ *Amerikáni* jsou skupinou nacházející se v Americe – tedy v jiném geografickém celku.³⁹⁴ 18. kapitola ovšem toto rozdělení poněkud komplikuje – odděluje totiž zvlášť Indy, *Peruenské* a Tupinamby – každá ze skupin obývá jiný geografický celek.³⁹⁵

Na základě těchto tvrzení by se zdálo, že pod pojmy Amerika a Indie jsou myšleny dvě geograficky oddělené entity. Takovou domněnku ovšem problematizuje tvrzení v 11. kapitole, podle kterého jsou slepice Tupinambů označovány jako indiánské, a to proto, že „*my od Indie indiánské říkáme*“.³⁹⁶ Tupinambové jsou zde tak najednou situováni do Indie. V 5. kapitole text hovoří o etnické skupině Ouetecas, která s Tupinamby přímo sousedila a která prý obývá Západní Indii.³⁹⁷ Tyto příklady nám ukazují, že termíny Indie, Západní Indie a Amerika jsou ve třetím textu používány do značné míry synonymně.

³⁸⁹ Ibid., s. 200.

³⁹⁰ Ibid., s. 157.

³⁹¹ V některých částech *Historie plavení se do Ameriky* jsou někdy zmiňována i další etnika amerického kontinentu žijící mimo Brazílii, ovšem jedná se pouze o krátké zmínky, které vzhledem ke své obsahové stručnosti a nízké četnosti v textu nebyly předmětem mé analýzy.

³⁹² CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 255

³⁹³ Ibid., s. 248.

³⁹⁴ Ibid., s. 248-251.

³⁹⁵ Ibid., s. 283.

³⁹⁶ Ibid., s. 166.

³⁹⁷ Ibid., s. 96.

Je pravděpodobné, že způsob pojmenovávání v textu byl silně ovlivněn knihou *Historia General de las Indias* (1552),³⁹⁸ na kterou se text ostatně často odkazuje. A to zejména ve chvíli, kdy srovnává a popisuje jiné části Nového světa než Brazílii. Označení Indové a Indie se zde zpravidla objevují v kombinaci se zmínkou/citací z této knihy – není to tak ale vždy.

S jistotou lze říct tedy pouze jediné – pojmenování jednotlivých skupin lidí a geografických celků je v textu nekoherentní. Obyvatelé jihovýchodní Brazílie jsou označováni jako *divocí lidé*, *Amerikáni* nebo *Brasilenští* a není vždy zřejmé, zda text hovoří o všech obyvatelích Ameriky či Brazílie nebo má na mysli pouze konkrétní etnickou skupinu – zpravidla Tupinamby. Obyvatelé jihovýchodní Brazílie tedy v některých částech textu splývají v jednu homogenní masu. V jiných textových pasážích je mezi nimi naopak pečlivě rozlišováno.

Jedním z hlavních kritérií pro rozlišování etnických skupin a vytváření jejich specifických charakteristik je jejich vztah k Evropanům, ale i jejich vztahy navzájem. Nejmarkantněji se to projevuje například při srovnávání Tupinambů a jejich úhlavních nepřátel Margaiates, spojenců Portugalců.³⁹⁹ Vztahy mezi evropskými teritorii se v *Historii plavení se do Ameriky* promítají též na půdu Nového světa. Skupiny, které jsou v textu reprezentované jako spojenci francouzských nepřátel, tedy zejména Portugalců, se samy stávají francouzskými nepřáteli.⁴⁰⁰ Nepřítelem Francouzů se v textu automaticky stávají také všechny skupiny nepřátelské k Tupinambům.

Tyto vztahy se pak promítají do způsobu, jakým jsou v textu etnika reprezentována. Za „nejšilenější“ lidi jsou označováni Ouetaecas, kteří jsou zároveň popisováni jako nepřátelé Francouzů;⁴⁰¹ Margaiates, spojenci Portugalců, jsou titulováni jako „lotrovští národové“.⁴⁰²

Označení Indián pak v *Historii plavení se do Ameriky* vůbec nenajdeme – a to na rozdíl od označení Ind.⁴⁰³ Třikrát se ovšem setkáváme s použitím přívlastku „indiánský“,⁴⁰⁴ který v textu existuje paralelně vedle přívlastku indický a má stejný význam.

³⁹⁸ Viz GÓMARA, Francisco López de, *Historia General de las Indias*, Agustín Millán, Zaragoza 1552.

³⁹⁹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 92.

⁴⁰⁰ Ibid., s. 204.

⁴⁰¹ Ibid., s. 96.

⁴⁰² Ibid., s. 206.

⁴⁰³ Např. ibid., s. 253.

⁴⁰⁴ Ibid., s. 166, s. 167 s., 297 s.

6. REPREZENTACE LIDÍ A SPOLEČNOSTÍ NOVÉHO SVĚTA

Evropské představy o ideální společnosti a jejím uspořádání, které jsme si přiblížili v pojmovém a tematickém vymezení práce, jsou v pramenech přenášeny také na půdu Nového světa. V následující kapitole se podíváme, jak se v kontextu dobových diskurzů konstituují textové reprezentace indiánských společností, které jsou obvykle kódovány pomocí dichotomické dvojice diskurzu civilizace a barbarství. Ukážeme si však, že to není jediný způsob, jak v pramenech probíhá proces zjinačování. Pomocí typologizačního konceptu *this/that/the other* Johna Barella⁴⁰⁵ si přiblížíme další diskurzy, jejichž prostřednictvím se v textech realizují reprezentace jinakosti. K produkování jinakosti dochází v pramenech také skrze hledání vzájemných podobností mezi společnostmi Starého a Nového světa.

6. 1. Diskurzy barbarství a civilizace

Ačkoliv analyzované texty slova jako barbar nebo civilizace nevyužívají nijak často, mnohdy se v nich setkáváme s diskurzy, které z dichotomického konceptu civilizace a barbarství bezprostředně vycházejí a využívají jeho způsob kódování. Takto binární chápání kultur vystupuje do popředí zejména při komparaci méně rozvinutých – barbarských – společností, které se napříč všemi texty nejčastěji nacházejí na ostrovech, a společností městských – civilizovaných. Z charakteristik, které jsme si podrobně přiblížili ve čtvrté kapitole,⁴⁰⁶ je patrné, že na rozdíl od barbarů byli civilizovaní lidé schopní ovládat a efektivně využívat své okolí, tedy kultivovat krajinu, trvale ji osidlovat a budovat v ní města, pomocí vyspělých technologií z ní získávat dostupné zdroje a podmaňovat si se své nepřátele. Neméně důležitá ale byla úroveň kultury a respekt k přirozeným božím zákonům.

Obyvatelstvo ostrovů a dalších míst, kde lidé žijí mimo města – jako Tupinambové v *Historii plavení se do Ameriky* či ostrované ve *Spisu o nových zemích* a v *Kosmografii*, se vyznačuje zejména častým vedením neusedlého způsobu života⁴⁰⁷ a přebýváním ve značně chatrných obydlích, která například „žádná dveře nemají“⁴⁰⁸ – někdy dokonce nemají barbarští lidé obydlí

⁴⁰⁵ Viz 2. 3. *This/that/the other* jako způsob nazírání jinakosti, s. 26-29.

⁴⁰⁶ Viz 4. 1. Lidé a společnost v raném novověku a 4. 2. Mezi barbarstvím a civilizací, s. 45-51.

⁴⁰⁷ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 102r.

⁴⁰⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 211.

žádná a „*přikrývají se před horkem velikým a širokým listím*“ jako na bezejmenném ostrově zmíněném v *Kosmografii*, „*v němž byl lid zhovadilý*“.⁴⁰⁹ Nedostatečné obydlí se tedy v textech může stát prostředkem dehumanizace. U ostrovanek a ostrovanů většinou absentují znaky civilizace – nebudují větší sídelní jednotky, neznají obchod,⁴¹⁰ písmo,⁴¹¹ umění,⁴¹² vyspělé technologie nebo oděv jako jeden ze základních prvků kultury, dokonce i do boje chodí někteří z nich nahí a „*ničím svého těla nepřikrývají*“.⁴¹³ V tomto ohledu považuji za důležité připomenout, že koncept civilizace je možné vztáhnout také na chápání lidské tělesnosti, jak upozorňuje například Storchová, podle níž byl v raně novověké Evropě jedním z měřítek společenské vyspělosti také způsob zakrývání těla. V protikladu vůči civilizovanému oděnému evropskému tělu stojí divoká nahota. Nahé necivilizované tělo se podle Storchové stává prostředkem sexualizace.⁴¹⁴

Také znalostí zemědělství si u mnohých ostrovních společností na základě čtení analyzovaných textů nemůžeme být jistí. Nedisponují ani komplexnější společenskou správou a zákony,⁴¹⁵ nemají vládce⁴¹⁶ a ani zde „*nákladní a nádherní palácové vzdělání nejsou*“.⁴¹⁷ Tito lidé tak nedokážou dobře ovládat své okolí ani vyrábět a používat nástroje, které by jim to umožnily a jsou tedy v textech konstruováni jako barbaři, do určité míry chápání jako součást přírody. Jejich zaostalá technologická úroveň se však v textech mnohdy zvyšuje s příchodem Evropanů, kteří místním lidem přivážejí zbraně – například ručnice⁴¹⁸ nebo pracovní nástroje jako sekyry.⁴¹⁹

Podle logiky raně novověkého civilizačního diskurzu umožňovala znalost vyspělejších postupů a technologií dělbu práce, s níž byla spojená také větší sociální stratifikace, která u deskriptí barbarských společností v textech chybí. Stratifikace společnosti a dělba práce umožňovaly například rozvoj specializovaných řemesel, organizovaného náboženství, ale i kultury. Ta se podle dobového chápání vyznačovala mimo jiné zaznamenáváním vlastní historie, existencí umění, a především pak znalostí písma a knih. Jak poukazuje Storchová, písemná kultura sehrávala

⁴⁰⁹ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 103r.

⁴¹⁰ Ibid., f. 102r. nebo KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A4v, s. 9.

⁴¹¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 248.

⁴¹² Ibid., 249.

⁴¹³ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1r, s. 9.

⁴¹⁴ STORCHOVÁ, L., *Mezi houfy lotrův se pustili*, s. 440.

⁴¹⁵ Ibid., f. A4v, s. 9.

⁴¹⁶ Ibid., f. A4r, s. 8.

⁴¹⁷ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 283.

⁴¹⁸ Ibid., s. 209.

⁴¹⁹ Ibid., s. 185.

důležitou úlohu také pro konstrukce jinakosti, kdy na jedné straně stálo píšící my a orální oni.⁴²⁰ O důležitosti písma nás ostatně spravuje také jeden z analyzovaných textů, který ho považuje nejen za znak civilizované společnosti, ale také za prostředek dominance nad orálními kulturami. Podle *Historie plavení se do Ameriky* je „písmo dobrodiní od pána boha [...] nám řku v Evropě, v Africe, v Asii přebývající nad lidmi ty hloupé, kteříž v čtvrté části světa bydlí“. ⁴²¹ Písmo zde figuruje také jako znak inteligence, prostředek poznávání a popisování okolního světa, i zaznamenávání vlastní historie. Hlavně je však znakem, kterým se obyvatelé Starého světa odlišují od obyvatel toho Nového. Obraz vyspělé a civilizované společnosti dotváří také znalost svobodných umění,⁴²² „kterýmž se z knih učíme“ a „kteráz to lidem těm divokým (Tupinambům) naprosto neznámá“. ⁴²³

Městské společnosti, se kterými se setkáváme zejména ve výtahu z Cortésových dopisů v *Kosmografii*, se od těch barbarských zásadně odlišují způsobem a organizací života a nošením oděvu. Většinou se s nimi setkáváme na pevnině, ovšem nemusí to být nutně pravidlem. Jejich hlavním znakem je život ve městech, jež jsou v textu popisována jako centra kulturního života,⁴²⁴ obchodu⁴²⁵ i organizovaného náboženství, jehož centrum tvoří podle textu v jednotlivých městech chrám jako „pěkným dílem a mistrovským malováním vyzdobená“ budova jako v Tenochtitlanu.⁴²⁶ Ve městech nacházíme řadu specializovaných míst a budov, jako jsou různé krámy, dílny, chrámy nebo hospody a ubytovací zařízení a hospody, „do nichž se na pití scházejí“ zdejší lidé.⁴²⁷

Díky rozvinuté síti služeb a trhu, na němž si obyvatelstvo může snadno opatřit věci každodenní potřeby a „žádný v městě sám sobě řemesla nedělá“, tedy si je sám nemusí vyrábět, se lidé mohou věnovat různým specializovaným profesím – například zlatnictví, malířství⁴²⁸ nebo třeba lékařství, neboť například v Tenochtitlanu nalezneme také „appatéky náležité“, v nichž je možné zakoupit „byliny a species pro zdraví lidské“. ⁴²⁹ To vede i k větší hierarchizaci společnosti a dělbě práce. Existuje u nich třída vládnoucích, pracujících i taková, která se stará výhradně o správu kultu. Jsou mezi nimi více patrné majetkové a mocensko-právní rozdíly.

⁴²⁰ STORCHOVÁ, L., *Mezi houfy lotrův se pustili*, s. 413.

⁴²¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 249.

⁴²² Tedy *septem artes liberales* jako dobový souhrn všeobecného vzdělání.

⁴²³ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 249.

⁴²⁴ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 109r.

⁴²⁵ Ibid., f. 110v.

⁴²⁶ Ibid., f. 111r.

⁴²⁷ Ibid., f. 110v.

⁴²⁸ Ibid., f. 111v.

⁴²⁹ Ibid., f. 110v.

Některé z městských společností znají podle textu písmo,⁴³⁰ mají zákony, podle nichž „*purkmistři měst spravují, zločince trestají a žádnému neodpouštějí*“,⁴³¹ a disponují tedy pokročilou správou země. Efektivnější správu země a efektivnější využívání přírodních zdrojů jim umožňuje vyšší technologická vyspělost a znalost vědy. Také jejich forma hospodářství je ostatně mnohem rozvinutější než u barbarských společností. Krajinu kolem sebe jsou schopni přetvářet a dobře využívat, jako je tomu například v Tlaxcale „*kde vrchů ani údolí [...] žádných pustých není, ale jest všudy všecko osyto, štěpím osazeno, jakž má býti*“.⁴³² Od evropské civilizace je tak odlišuje zejména neznalost křesťanství a praktikování kanibalismu a lidských obětí, jakož je ostatně mnohdy upozorňováno i u dobových popisů barbarských společností.

Jak vidíme, obyvatelstvo městských společností tedy sice bylo Evropany chápáno jako pohanské a bezvěrecké, to z něj ale ještě nemuselo v očích jejich evropských současníků činit barbary. Pozorujeme zřetelný rozdíl mezi způsoby textové reprezentace příslušníků a příslušnic rozvinutých amerických říší jako byli Aztékové, Inkové či obyvatelstvo menších mayských městských států, a naopak reprezentace lidí žijících mimo města a komplexněji spravovanou společnost – tedy mimo civilizaci.

Praktiky mezoamerických náboženství zahrnující krvavé rituály, oběti a kanibalismus přišly možná Evropanům šokující a určitým způsobem barbarské, přesto se ovšem s mezoamerickými obyvateli měst dokázali v textech ztotožnit o něco více než s barbarskými ostrovary, kteří neznali obchod, písmo a mnohdy ani zemědělství.

6. 2. Tři stavy a jejich reprezentace

Jak vidíme v druhém textu, zobrazovaná struktura městských společností je v mnohém podobná evropskému modelu tří stavů, lépe řečeno je reprezentace společenské struktury v textech takto kódována. Text rozeznává stav vládců-válečníků, duchovních-kněží a manuálně pracujícího zbytku společnosti, do něhož jsou zahrnuti kupci, řemeslníci – například malíři, zlatníci nebo kameníci – i zemědělci.⁴³³ První dva stavy jsou zároveň na pracujících existenčně závislé. Na vrcholu pomyslné společenské pyramidy stojí kníže nebo král, který má svou osobní stráž a mnoho

⁴³⁰ Ibid., f. 107v.

⁴³¹ Ibid., f. 109r.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Ibid., f. 111v.

sloužících jako například Moctezuma v Tenochtitlanu, který má kupříkladu 300 lidí, „kteří jídlo nosí“.⁴³⁴ Svou stráž a služebnictvo mají také ostatní příslušníci šlechty, kteří jsou knížeti-vládcům podřízeni. Společenské rozdíly konstruované v textu se ale neodvíjí jen od podílu na moci, ale také od výše majetku. Na rozdíl od barbarských společností, kde jsou majetkové rozdíly jen minimální – pokud vůbec nějaké – žijí totiž ve městech lidé bohatí i lidé chudí, kteří například ve městě Chorultekal spolu s lidmi nemocnými žebrají „před chrámy jejich,“ stejně jako evropští žebráci a žebračky „před našimi kostely“.⁴³⁵

Uspořádání barbarských společností je v textech obvykle popisováno jako nehierarchické a bez majetkových rozdílů, jejich textové reprezentace se evropskému učení o třech stavech obvykle příliš nepodobají. Lidé v barbarských společnostech nemají krále, nejsou podřízeni žádným pánům, nemají zákony – „každý sám sebe jest pánem“.⁴³⁶ Texty se často nezmiňují ani o kněžích nebo jiných osobách, které by měly na starosti správu kultu, ani o jakékoliv formě organizovaného náboženství – často zde není vůbec přítomná osoba, která by se starala výhradně o náboženské ceremonie. Stejně tak zde chybí budovy určené výhradně pro náboženskou praxi – nemají tedy „žádných kostelů“ nebo jakýkoliv náboženský zákon, jako je tomu například v prvním textu.⁴³⁷

Nejsou-li v barbarských společnostech přítomné první dva stavy, nemohou zde existovat *laborantes*, jejichž existence je podmíněna existencí dvou dalších stavů, kterým podléhají. Zajišťování obživy mají u barbarů na starosti zpravidla všichni lidé, a to jak muži, tak ženy. Jelikož příslušníci barbarských společností napříč analyzovanými texty často neznají kupectví a dělní práce, jsou poměrně autarkní, co se týče získávání potravy, výroby nástrojů a věcí každodenní potřeby. Vše, co potřebují, si většinou vyrábějí sami.

Ačkoliv texty mnohdy explicitně hovoří o odlišnosti barbarských společností od ideálního evropského modelu, bývá někdy do textových reprezentací barbarských společností, přesto projektován systém tří stavů. Například Tupinambové ve třetím textu nemají, podobně jako další barbarské společnosti v analyzovaných textech, knížata, krále ani jiné vládcy nebo zákony a všichni jsou si rovni. Podle třetího textu jsou ve svém společenském uspořádání namísto toho vedeni „přirozeným světlem“,⁴³⁸ což ale v dobovém diskurzu může být hodnoceno i pozitivně, a

⁴³⁴ Ibid., f. 112r.

⁴³⁵ Ibid., f. 109r.

⁴³⁶ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A4r, s. 8.

⁴³⁷ Ibid., f. A4r, s. 9.

⁴³⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 281.

dokonce sloužit k hanbě těch, kteří „*všelijaké dobré řády vyzdvížené a práva božská i lidská ustanovena mají*“.⁴³⁹ Nesmíme ale zapomínat, že spíše, než chvála Tupinambů slouží toto tvrzení jako kritika Evropanů, kteří sice právní řád mají, ale neřídí se jím.

Textová konstrukce tupinambské společnosti ale přesto do určité míry odráží evropskou představu o třech stavech, jejich společenské úloze a úctě, které se těší. Za vážené jsou zde považováni muži, „*kteří již mnoho nepřátel pobili a požrali*“. Takoví muži pak, jakožto dobří válečníci, mohou stanout v čele vojsk⁴⁴⁰ – často se jedná především o muže starší, kteří se obecně těší mezi Tupinamby největší vážnosti.⁴⁴¹ Jejich velení se však omezuje výhradně na záležitosti války. Vydobyté mocenské postavení se navíc nepřenáší na další generace. Přesto má jejich úloha mnohé společné s evropským stavem vládců-válečníků. Mezi Tupinamby lze v textu nalézt také obdobu duchovního stavu, skupinu kněží, kteří jsou místním obyvatelstvem nazýváni *caraibes*, kteří se věnují výhradně duchovním záležitostem a provádění náboženských rituálů⁴⁴² a kteří jsou podle Léryho „*Bálovi falešní proroci*“.⁴⁴³

6. 3. Konstrukce jinakosti: Lidé stejní nebo rozdílní?

Jsou zaoceánští lidé v textech reprezentováni skutečně jako jiní, nebo jsou jejich textové konstrukce vlastně v mnohém podobné reprezentacím Evropanů? V intencích renesanční epistémé, jejíž chápání světa je založeno na podobnostech, vidíme v analyzovaných textech snahu neustále připodobňovat zdánlivě cizí kultury a fenomény něčemu již známému. Je-li mezi jevy nalezena vzájemná analogie, cizí je zbaveno své cizosti, dochází k jeho zařazení do tzv. velkého řetězce bytí, a tudíž i do obrazu křesťanské kosmologie světa. Jak uvádí *Kosmografie*: „*Řeč Šalamounova ustavičně pravá zuostává, kterýž dí že pod sluncem nic nového není*.“⁴⁴⁴ Ovšem nezapomínejme, že v rámci velkého řetězce bytí jsou si některé jevy podobnější – jsou si blíží než jevy jiné, čímž v textech dochází ke zjinačování. V této podkapitole si ukážeme, jakým způsobem je skrze nacházení analogií ze Starého světa pro příklady ze života Indiánů produkováána jinakost a také jak je produkováána prostřednictvím civilizačního, náboženského a mocenského diskurzu.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Ibid., s. 210.

⁴⁴¹ Ibid., s. 205-206.

⁴⁴² Ibid., s. 256.

⁴⁴³ Ibid., s. 264.

⁴⁴⁴ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmograffia Česká*, f. 116r.

6. 3. 1. Původ člověka a lidství Indiánů

Před tím, než může být o nějakém jevu uvažováno jako o součásti velkého řetězce bytí, musí být bezpečně prokázáno, že daný jev od boha skutečně pochází.⁴⁴⁵ Výchozí premisu, že bytosti v Novém světě jsou stvořeny bohem, žádný z analyzovaných textů nezpochybňuje. Další otázkou ovšem je, zda jsou obyvatelé Nového světa lidé. Pokud ano, musí pocházet z Adamova pokolení a od některého z Noemových synů.

Otázka lidství Indiánů byla v první polovině 16. století aktuální – zámořské plavby s sebou přinesly četné debaty o povaze obyvatel*ek Nového světa a o jejich místě v křesťanské kosmologii. Do těchto debat se rozhodl zasáhnout papež Pavel III. vydáním buly *Sublimis Dei* (1537). Ta zapovídala zotročování obyvatel Ameriky, a především skrze formulace „*Indiáni západu a jihu a další lidé*“ a „*Indiáni jsou skutečně lidé*“ Indiánům i dalšímu obyvatelstvu Nových zemí oficiálně přisoudila statut lidství. Papež v bule zároveň říká, že Indiáni jsou nejen schopni přijmout katolickou víru, ale aktivně vyžadují evangelizaci. Bula tak nejen označila Indiány za lidi, ale zároveň je zařadila do kosmologie křesťanského světa, byť byli zatím lidé „*mimo víru*“.⁴⁴⁶

Je samozřejmě otázkou, byli-li s touto bulou obeznámeni i autoři *Kosmografie a Historie plavení se do Ameriky* jako děl, která – na rozdíl od *Spisu o nových zemích* – vznikla až po jejím vydání. Nicméně navzdory některým animalizačním praktikám, které si přiblížíme dále v této práci, není v mnou analyzovaných textech lidství Indiánů jako základní východisko výrazněji zpochybňováno. Například podle třetího textu je jejich lidský původ nepopiratelný – „*ti neznabohové*“ jsou zplozeni ze semena Adamova. Jejich přesným původem si autor textu není zcela jistý, domnívá se však že pravděpodobně pochází z Cháмова pokolení – snad od Kanánců, neboť „*staří obyvatelé v zemi svaté lidská střeva jedli*“, tedy stejně jako etnikum Tupinambů praktikovali kanibalismus – a rozutekli se „*do všech stran světa*“.⁴⁴⁷ Podle logiky křesťanského

⁴⁴⁵ Na to, že i takovéto úvahy byly v 16. století aktuální, poukázal například O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América – Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 3. vyd., Librería Juan Rulfo, Madrid 1993. Například historik Peter Martyr d’Anghiera, který pobýval u španělského královského dvora a později se stal kronikářem zámořských objevů, označoval nově objevené země *nuevo hemisferio* a zabýval se otázkou, zda tato nová hemisféra vůbec patřila k Evropanům známému světu a zdali byla stvořena tím samým bohem. Tato myšlenka, ač byla podle O’Gormana poměrně kontroverzní, se ovšem objevuje v mnohých dobových textech. *Orbis alterius*, jinak řečeno svět, který nestvořený křesťanským bohem, by obývali lidé, kteří nemají původ od boha – byl by tedy *mundo de los otros*.

⁴⁴⁶ *Sublimis Dei* [online]. [2021-05-07]. Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm>.

⁴⁴⁷ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 271.

diskurzu by tak sice byli lidé z Nového světa Evropanům podřízeni – jako Chámovo pokolení stížené Chámovou kletbou, avšak jejich existence – mající svůj předobraz v Písmu – by nevybočovala z kosmologie známého a bohem stvořeného světa. Světa, kde mají všichni lidé původ od boha a kde je bůh původcem všeho dobra a v němž si konečně i přítomnost zla lze vysvětlit skrze koncepty známé z dobové evropské kosmogonie. Podle *Historie plavení se do Ameriky* tak všechno zlo v daleké Brazílii pochází od satana-d'ábla,⁴⁴⁸ který je Brazílii nazývaný Aignan a kterému zde věrně slouží čarodějnice, „*které smlouvu s d'áblem uzavřely*“⁴⁴⁹ a čerti,⁴⁵⁰ jichž se podle textu Tupinambové obávají, že budou-li leniví, po smrti budou vzati „*a s těmi čerty v ustavičných trápeních zůstávají*.“⁴⁵¹ Třetí text tedy do myšlenkového světa Tupinambů umisťuje postavy Evropanům dobře známé z evropské literární tradice.

6. 3. 2. Rituální narušování integrity těla a kanibalismus

Jak vidíme, třetí text nachází pro kanibalské praktiky analogie z historie Evropanům známého světa. Též v *Kosmografii* jsou tyto praktiky a další „*obyčejem pohanské*“⁴⁵² rituály přirovnávány ke způsobům jiných pohanů. V posledních dvou kapitolách *Kosmografie* jsou hledány paralely mezi náboženskými obřady Indiánů a náboženstvím kultur, které byli evropským čtenářům patrně dobře známé, a to přinejmenším z dalších dílů *Kosmografie*. Text v této souvislosti zmiňuje kultury antické jako Řím, Kartágo nebo Řecko, ale i soudobé nekřesťanské kultury – například Turecko. Komparací s těmito společnostmi je poukázáno na to, že nově objevení lidé jsou podobní něčemu již známému. Ačkoliv jsou tedy v textu zjinačováni, nejsou radikálně jiní – nevybočují z uspořádání známého světa. Jsou sice jiní než Evropané, přesto však nějakým způsobem Evropanům známí.

Vedle kanibalismu nacházíme u dalších náboženských rituálů mnoho paralel mezi evropskou pohanskou minulostí a společnostmi Nového světa. *Kosmografie* se v této souvislosti zmiňuje například o obětovávání lidí nebo rituálního narušování integrity vlastního těla během různých tělesných modifikací i při obětování vlastní krve. Například pro obětovávání „*srdce dítek*“, s nímž

⁴⁴⁸ Ibid., s. 252.

⁴⁴⁹ Ibid., s. 258.

⁴⁵⁰ Ibid., s. 252.

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmograffia Česká*, f. 111v.

se setkáváme především u městských civilizací ve výtahu z Cortésova dopisu,⁴⁵³ nachází *Kosmografie* paralely u Tertuliana, jenž popisuje obětovávání dívek Saturnovi v Africe za časů Tibera.⁴⁵⁴ Dále se zmiňuje o starověkých kulturách, které mezi sebou uzavíraly smlouvy krví a pily krev i o těch, které svou krev obětovaly bohům – stejně, jako to dělají v obyvatelé mezoamerické *Kalwakanye*;⁴⁵⁵ o kulturách – například o Skytech, které jedly své mrtvé⁴⁵⁶ i o pohanech ve Starém zákoně, kteří si „častokrát sami zdrápali a obličej své zřezali“ do krve.⁴⁵⁷ „Trápení sebe sama“ podle *Kosmografie* nadále zůstává „ve veliké vážnosti“ také mezi Turky.⁴⁵⁸

V souvislosti s rituálním narušováním tělesné integrity se text ovšem zmiňuje také o obyvatelstvu Lakedonie, které mělo ve zvyku se bičovat, přičemž tento zvyk „bičování až podnes zuostava“ v raně novověké Itálii.⁴⁵⁹ Dobové evropské náboženské praktiky jako bylo právě flagelantství nebo i postění se do mdlob se popisovaným pohanským rituálům tak v mnohém podobají. Ostatně nezapomínejme, že křesťanství se nevyhýbalo ani jiným krvavým rituálům – například v něm byla přítomná náboženská praxe skarifikace. Jizvy a další stigmata dokazovaly boží zázrak, nositelovu víru nebo byly mementem zranění, které utrpěl na křížové výpravě při obraně víry. Kristovy jizvy mohly být symbolicky přenášeny i na jeho věrné následovníky a následovnice.⁴⁶⁰ Jak poznamenává historička náboženství Kathryn Dickason, jizvy tak pokrývaly tělo znaky, které bylo možné číst.⁴⁶¹ To se ale samozřejmě týkalo výhradně jizev, které byly kódovány jako důkaz víry v křesťanského boha.

Kosmografie dále nachází historické příklady sebeobětování v životech význačných osobností starověku od Kleopatry po Empedokla.⁴⁶² Ke kanibalství dodává, že „na mnohých místech lidské maso jedit“.⁴⁶³ Známost těchto fenoménů ale samozřejmě neimplikuje jejich schvalování – všechny

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid., f. 116v.

⁴⁵⁵ Ibid., f. 107v.

⁴⁵⁶ Ibid., f. 116v.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ Viz jak ve svém eseji poukazuje MACKENDRICK, Karmen, *The multipliable body*, in: *postmedieval – a journal of medieval cultural studies* volume 1, 2010, s. 108–114.

⁴⁶¹ DICKASON, Kathryn, *Sealed in Skin – Sigillography as Scarification in the Late Middle Ages*, The Graduate Journal of Harvard Divinity School, [2021-podzim]. [online]. [cit. 2021-15-06]. Dostupné z: <https://projects.iq.harvard.edu/hdsjournal/book/sigillography-scarification-late-middle-ages>.

⁴⁶² Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografija Česká*, f. 117r.

⁴⁶³ Ibid., f. 116v.

tyto „pohanské“ rituály jsou zde příkře odsouzeny. Druhý text explicitně připomíná, že takové praktiky „*Kristus pán [...] zapovídá*“.⁴⁶⁴

Najité paralely sice zdůrazňují nekřesťanskou povahu obyvatelstva „*nových zemí*“,⁴⁶⁵ zároveň jej ale začleňují do obrazu známého světa a dodávají tak jeho chování smysl v kontextu obecných křesťanských dějin. Ostatně univerzalitu křesťanské kosmologie *Kozmografie* zdůrazňuje následujícím tvrzením: „*Bůh je dobřej na všechny národy [...] mezi všemi národy je milostivý, i mezi těmi, co se ho bojí*“.⁴⁶⁶ Podobný projev křesťanského universalismu a snahy začlenění všech lidských společenství do jedné církve Kristovy nalézáme i ve *Spisu o nových zemích*, kde jsou nové objevy chápány mj. jako důvod k radosti „*z tak velikého rozmnožení křesťanského*“.⁴⁶⁷

Historie plavení se do Ameriky nehledá podobnosti a přirovnání pouze mezi starověkými pohany, ale také mezi obyvatelkami a obyvateli Nového světa a Evropy. Na pozadí soudobých evropských událostí text kanibalské praktiky dokonce relativizuje, a to například prostřednictvím jejich komparace s násilím páchaným Evropany-křesťany na jiných evropských křesťanech během náboženských válek. Hned na začátku knihy nalezneme v české dedikaci: „*Jestli' věc hrozná lidi zabíjeti, maso lidské péci a jísti [...] avšak zda méně hroznější věc jest lidi pobožné a bídne sužovati, s nimi se mučiti, kalovati a trápati, chutné a nuzné sirotky a vdovy sužovati a jim chléb jejich krvavě dobytek jakřka z rukou vydírati?*“.⁴⁶⁸ Podobná přirovnání nacházíme i jinde v textu, kde se v souvislosti s lichvářskými praktikami přímo píše o „*vysávání mozku i krve*“ nebo šíření lidí za živa,⁴⁶⁹ které mohlo být v Evropě spojeno s některými marginalizovanými skupinami jako například Židy nebo čarodějnicemi, jako vražedkyněmi novorozeňat.⁴⁷⁰ Do určité míry můžeme výpovědi kritizující chování evropského obyvatelstva chápat jako idealizaci jinakosti lidí Nového světa.

Takováto tvrzení dobře ilustrují veskrze mravokárné vyznění třetího textu, jeho odmítavý postoj ke krvavým náboženským sporům mezi křesťanstvem i jeho kritiku nespravedlností a násilí ve společnosti obecně. Metaforu kanibala-lidojeda tedy *Historie plavení se do Ameriky* používá jako pranýřování evropských hříšnic a hříšníků – včetně těch českých, jak vidíme i v následujícím

⁴⁶⁴ Ibid.

⁴⁶⁵ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A1r, s. 5.

⁴⁶⁶ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 117v.

⁴⁶⁷ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B4v, s. 13.

⁴⁶⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 54.

⁴⁶⁹ Ibid., s. 234.

⁴⁷⁰ Viz např. HSIA, R.Po-Chia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and magic in Reformation Germany*, Yale University Press, New Haven a Londýn 1988 nebo ROPER, L., *Oedipus and the Devil*, s. 138.

úryvku z české dedikace: „*Ó jak mnoho takových lidojedů [...] má naše tato Europa, ba co dím Europa, vlastní naše tato vlast, česká země!*“⁴⁷¹ Vzájemné nepřátelství a nepravosti mezi Evropany-křesťany, kteří se podle třetího textu vůči sobě a svým tělům dopouští větších krutostí než brazilští kanibalové – a to například během Léryho vzpomínané Bartolomějské noci,⁴⁷² je připomínáno napříč celým textem. Třetí text ale nevyužívá postavu kanibala-lidojeda pouze jako metaforu. Zmiňuje se například o konzumaci lidí při obléhání Sancerre⁴⁷³ nebo o kanibalských „*ukrutnostech*“ zaznamenaných za bouří proti římskému císaři Trajanovi.⁴⁷⁴ Postava kanibala-lidojeda je tedy zažitým stereotypem používaným k dehumanizaci jiných.

Dále text také hovoří obecně o ukrutnosti „*krvežíznivých*“ Turků, a obecně muslimů, kterou považuje za „*ukrutnější*“ než tu „*amerikánskou*“.⁴⁷⁵ Zdůrazňuje, že ani „*ukrutnost Machometova*“ – tedy tureckého císaře „*tyranského*“⁴⁷⁶ není nic proti událostem evropských náboženských válek, a obzvláště pak událostem Bartolomějské noci ve Francii.⁴⁷⁷ *Historie plavení se do Ameriky* říká, že během nábožensky motivovaného násilí docházelo i ke kanibalským praktikám, kdy například „*nějací vlaši zas pacholátka na dvě přetavše a sežrali z něj játra*“ kvůli náboženství.⁴⁷⁸ Podle textu bylo chování Francouzů během inkriminovaných náboženských konfliktů, během nichž někteří z nich například lidské sádlo na trhu „*jako jiný lůj*“ prodávali, výrazně horší než jiné „*ukrutné*“ činy Turků a „*Amerikánů*“.⁴⁷⁹

Konečně můžeme říct, že proces zjinačování v analyzovaných textech nezahrnuje pouze Indiány – jak vidíme na příkladech z *Kosmografie* a *Historie plavení se do Ameriky* z dalších mimoevropských společností jsou jako jiní reprezentováni zejména Turci. Turci jako „*vzetklí psi*“⁴⁸⁰ a „*šelmy*“⁴⁸¹ jsou v textu animalizováni a dehumanizováni a kvůli páchanému násilí označováni za „*ukrutnější [...] nad brasílské lidojedce*“.⁴⁸² Reprezentace Turků jako krutých, barbarských a krvežíznivých lidí⁴⁸³ jsou v textu spojovány také s dobytím Konstantinopole, „*při*

⁴⁷¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 54.

⁴⁷² Ibid., s. 239.

⁴⁷³ Ibid., s. 350.

⁴⁷⁴ Ibid., s. 221.

⁴⁷⁵ Ibid., s. 229-234.

⁴⁷⁶ Ibid., s. 229.

⁴⁷⁷ Ibid., s. 236.

⁴⁷⁸ Ibid., s. 237.

⁴⁷⁹ Ibid., s. 241-242.

⁴⁸⁰ Ibid., s. 231.

⁴⁸¹ Ibid., s. 230.

⁴⁸² Ibid., s. 234.

⁴⁸³ Ibid.

jehož dobytí všechno krví, hrůzou, smrtí [...] naplněno bylo“.⁴⁸⁴ Turci jsou v knize autorem kódováni jako postrach křesťanstva – byť ne větší než evropské náboženské konflikty.⁴⁸⁵

To ostatně odpovídá skutečnosti, že Turci jsou jako evropští jiní konstruováni také v mnohých dalších raně novověkých textech a cestopisech. I v nich souvisí jejich textové reprezentace jako barbarů a násilných bezvěrců dobytím Konstantinopole, jak poukazuje Spiller.⁴⁸⁶ Vedle charakteristik, které poukazovaly především na jejich bojovnou povahu, a které můžeme označit za aspekty militární maskulinity, byli podle historičky Anny Suranyi Turci v dobových pramenech často reprezentováni naopak také jako efemizovaní a mající značně rozvolněnou sexuální morálku.⁴⁸⁷ Nepředstavovali tedy ideál hegemonní maskulinity, jak jej konstruovaly evropské diskurzy.

6. 3. 3. This/that/the other

Praxi připodobňování Indiánů ke společnostem, které byly renesančním Evropanům známé, tedy praxi, která se objevuje napříč všemi analyzovanými prameny, doplňuje proces zjinačování – *othering*. Ten je v textech závislý na více diskurzích. Komplexnější náhled na způsoby konstrukce a reprezentace jinakosti v pramenech nám poskytuje Barrelův koncept jinakosti *this/that/the other* (*T/T/T*), který podrobně popisují v metodologické části práce.⁴⁸⁸ Koncept *T/T/T* jako způsob kategorizace jinakosti u reprezentovaných společností pracuje s typologizací, v níž jsou první dvě kategorie v něčem rozdílné, avšak v mnohém se zároveň podobají, zatímco třetí kategorie je od těch zbývajících zcela odlišná.

Klasifikace společností prostřednictvím konceptu *T/T/T* je místně i časově proměnlivá a je silně ovlivněna kontextem. Způsob konstrukce kategorií *T/T/T* je tedy vždy závislý na diskurzu, jehož jsou kategorizované reprezentace součástí. *This* jako hegemonní diskurz, s nímž se textový mluvčí identifikuje, je reprezentováno Evropany. Americké společnosti mohou v rámci jednotlivých diskurzů vystupovat vůči evropské společnosti v různých rolích, od nichž se odvíjí i vznik specifického typu koloniálních vztahů. Obyvatelstvo Nového světa může být v rámci určitých

⁴⁸⁴ Ibid., s. 229.

⁴⁸⁵ Ibid., s. 236.

⁴⁸⁶ SPILLER, E., *Reading and the History*, s. 41-79.

⁴⁸⁷ SURANYI, A., *Virile Turks and Maiden Ireland*, s. 241-262.

⁴⁸⁸ Viz 2. 3. This/that/the other jako způsob nazírání jinakosti, s. 26-29.

diskurzů připodobňováno k obyvatelstvu křesťanské Evropy, v rámci jiných je naopak zdůrazňována jeho jinakost.

V analyzovaných textech lze identifikovat tři základní diskurzy, které pomáhají jinakost strukturovat – diskurz civilizační, náboženský a mocenský. Tyto tři diskurzy můžeme jinak také nazvat kategoriemi textové difference. Skrze trojici diskurzů jsou v pramenech produkovány rozdíly mezi jednotlivými společnostmi a kulturami a dochází jimi k procesu zjinačování.

Pro každý z diskurzů můžeme identifikovat hlavní pravidla jejich formování. Pomocí civilizačního diskurzu jsou jednotlivé společnosti v pramenech komparovány zejména na základě materiálních podmínek – tedy způsobu života, znalosti technologií i typu hospodářství. Náboženský diskurz konstruuje odlišnosti skrze rozdílné náboženské představy o světě a o jeho kosmovizi, ale také skrze odlišné podoby náboženské organizace. K produkci diferencí v rámci mocenského diskurzu dochází prostřednictvím distribuce mocenských vztahů mezi společnostmi – lépe řečeno prostřednictvím toho, jak se Evropané v textech vztahují k jiným národům.

6. 3. 3. 1. Civilizační diskurz

Jak jsme si již ukázali na začátku této kapitoly, rozdíly mezi civilizovanými a barbarskými společnostmi jsou v textech silně artikulované. Jako civilizovaná je v textech předně chápána společnost evropská, s níž se autoři v textech na některých místech identifikují.⁴⁸⁹ Evropská společnost je konstruována jako značně funkčně diferencovaná, technologicky vyspělá, urbanizovaná a vydělená z přírody. V *Kosmografii* jsou jako civilizované reprezentovány také městské společnosti. Znají obchod, disponují komplexní správou, dělbou práce a některé z nich dokonce znají písmo. Jejich městské společnosti jsou svým zřízením dokonce přirovnávány k těm evropským – jako jsou Benátky, Janov nebo Švýcarsko.⁴⁹⁰ Oproti Evropanům mají poněkud méně rozvinuté technologie a projevy jejich kultury jsou mnohdy považovány za nedokonalé – například „*písmo divné mají*“ a píšou „*knihy [...] na divném papíře*“.⁴⁹¹ Nejsou tedy stejní, ale jejich textové reprezentace jsou Evropanům, kteří se v textu sami chápou jako ti vyspělejší, v mnohém podobné. V civilizačním diskurzu tedy reprezentují *that*.

⁴⁸⁹ Viz například CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 128-129; „*I nemají těla nějakého zázračného nebo zpotvořilo, ale v složení těla jsou k nám, kteří v Evropě bydlíme podobní, co se postavy doteče.*“

⁴⁹⁰ Z PŮCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 109r.

⁴⁹¹ Ibid, f. 107v.

Přesuneme-li se ke společnostem, které lze na základě textů charakterizovat jako barbarské, vzájemných odlišností přibývá. Barbarské společnosti se od těch civilizovaných diametrálně liší v nejrůznějších aspektech, a to například absencí měst, obchodu, technologií i tím, že jsou nevydělené z přírody, kterou samy navíc nejsou schopné ovládat. V *Kosmografii* jsou zjinačováni nejen vůči Evropanům, ale také vůči příslušníkům mezoamerických městských civilizací, případně dalším společnostem „Starého světa,“ které text zmiňuje. Barbarské společnosti Nového světa představují *the other*, tedy něco, co je skutečně jiné.

6. 3. 3. 2. Náboženský diskurz

Ve všech třech textech se dostává značného prostoru náboženství jako sociální struktury, která vytváří difference mezi společnostmi. Za základní rozdělení můžeme považovat dělení společností na křesťanské a společnosti nekřesťanské, v soudobé Evropě chápané jako pohanské. Jinakost je tedy v náboženském diskurzu do velké míry závislá na příslušnosti ke křesťanské víře. Jako představitelé křesťanské společnosti vystupují ve všech textech výhradně Evropané. Nekřesťanské-pohanské společnosti Nového světa ovšem v pramenech netvoří jedolitou masu – některé jsou již z části evangelizované, jiné disponují poměrně komplexní strukturou vlastních náboženských představ a organizovaným náboženstvím, další jsou reprezentovány jako žijící bez jakékoliv víry.

Předně v textech nalézáme společnosti, v nichž probíhá nebo již částečně proběhla evangelizace a které Evropani v textu zrazují „*od jejich víry nesmyslné, na víru naší křesťanskou*“.⁴⁹² Kultury, které se rozhodnou pro přijetí Písma – nebo kterým je Písmo násilně vnucováno, jsou prostřednictvím náboženství europeizovány, spolu s evangelizací přestávají být bezbožnými *the other* a stávají se *that*. S přijetím náboženství – ať už k tomu dochází ochotně nebo neochotně – přejímají společnosti často též další znaky evropské civilizace, a to jak materiální jako například oděv, tak i kulturní.⁴⁹³ V textech jsou stále chápány jako jacísi polokřesťané nebo křesťané druhé kategorie, jejichž náboženské praxi stále něco chybí. A to i v případě, že je jejich úsilí přijmout víru v textech líčeno jako upřímné, jako například u obyvatel*ek města *Potanecyanuomu*, kteří víru „*s radostí od nás přijali vděčně*“,“⁴⁹⁴ nebo ostrovanů*ek ve *Spisu o nových zemích*, kteří „*žádali*

⁴⁹² Ibid., f. 107r.

⁴⁹³ Ibid., f. 105r.

⁴⁹⁴ Ibid., f. 107v.

*křest svatý přijeti*⁴⁹⁵. Na příkladu náboženského diskurzu zároveň dobře vidíme, že kódování jinakosti v textu není stálé, a tak se barbarské společnosti nejdříve kódované jako *the other* mohou přijetím křesťanství stát *that*.

V náboženském diskurzu, jehož zásadním pravidlem formováním je příslušnost ke křesťanskému společenství, jsou v textech jako *the other* kódovány všechny společnosti, které zatím nepřijaly křesťanství ani částečně nebo proti němu dokonce vystupují – tedy většina městských společností v *Kosmografii*⁴⁹⁶ a mnohé barbarské společnosti napříč prameny. Jako zásadní pravidlo formování může v náboženském diskurzu ovšem figurovat i diskurz civilizační. V něm je jinakost kódována především prostřednictvím způsobu náboženské organizace zobrazené v textech a její podobnosti s evropským modelem.

Městské společnosti, byť nekřesťanské, v takovém případě vůči Evropanům reprezentují *that*. neboť jsou strukturou svého náboženství evropskému modelu v mnohém podobné. Existují v nich místa určená výhradně k vykonávání kultu – ve druhém textu označovaná jako chrámy⁴⁹⁷ i speciální skupina obyvatel, která má správu kultu na starosti – kněží. Komplexní náboženská struktura dokládá kulturní vyspělost i inteligenci příslušníků dané společnosti. Intelligence je konečně s příslušníky městských společností spojována i na jiných místech textu.⁴⁹⁸ Jakkoliv jsou tedy městské společnosti reprezentovány jako pohanské, struktura náboženství a složitost náboženských představ je k Evropanům připodobňuje, konkrétně reprezentují *that*.

Kosmografie jejich víru sice neschvaluje, ovšem uznává je jako formu náboženství – sic „obzvláštního“.⁴⁹⁹ Při konstrukci jinakosti musíme samozřejmě uvažovat i reprezentaci praktické podoby určité víry – příslušníci městských společností konzumují lidské maso, provádí krvavé oběti, obětují i vlastní děti. Jak jsme si ale v této kapitole již ukázali, nacházením analogií mezi pohanskými rituály společností Starého světa a společností Nového světa je jejich jinakost umenšována a jsou začleňováni do celku již známého světa.

V textových reprezentacích barbarských společností organizované a komplexnější náboženství nenacházíme. U barbarských společností, u nichž zatím nedošlo ani k částečné christianizaci, navíc texty neidentifikují přítomnost žádných představ, které by byly označovány za projevy

⁴⁹⁵ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B3r, s. 12.

⁴⁹⁶ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmographia Česká*, f. 107r.

⁴⁹⁷ Ibid., f. 107v.

⁴⁹⁸ Ibid., f. 109r.

⁴⁹⁹ Ibid., f. 111r.

náboženství. V tomto směru je nutné poznamenat, že evropští pozorovatelé neměli mj. díky svému monoteistickému náboženství rozlišovací schopnosti pro polyteistické náboženské kultury jako je animismus nebo šamanismus atp.

Jednu z takových společností bez víry představují v *Historii plavení se do Ameriky* také Tupinambové. „Bídni Amerikáni“ mají prý ze všech „národů“ světa od boha skoro nejvíc „srdce odvrácené“,⁵⁰⁰ nedokážou koncept boha ani pochopit a myslí si, že „musí nějaký lotr býtí“.⁵⁰¹ Náboženství texty obecně interpretují jako jeden z důležitých projevů lidské kultury, který ji polidšťuje. Například v *Historii plavení se do Ameriky* je život bez náboženství přirovnáván k životu „nerozumných hověd“.⁵⁰² Toto tvrzení doplňuje i parafrází Cicera, „že ani tak neokrojeného ani tak divokého národu, kterýž by, sic nevěda, jakého boha míru má, vždy aspoň tomu nevěřil, že nějakého ctíti povinen jest“,⁵⁰³ kterou komentuje, že toto u Tupinambů však neplatí, neboť žádné bohy nectí. V textu jsou tak v podstatě kódováni jako určitá anomálie, jako bezvěrečtí *the other*.

Absence náboženství a neschopnost chápání určitých náboženských představ je spojována s nízkou inteligencí a stává se prostředkem animalizace a dehumanizace. Křesťanské společnosti jsou zpravidla hodnoceny hůře, pokud jsou s křesťanským náboženstvím seznámeny, ale odmítají na něj přistoupit nebo se mu dokonce vysmívají.⁵⁰⁴ Tato neochota je vysvětlována právě jejich hloupostí – tedy absencí rozumu.

6. 3. 3. 3. Mocenský diskurz

Zjinačování se odehrává také prostřednictvím distribuce mocenských vztahů. Jinakost je v textech utvářena vzájemnými nepřátelstvími, spojenectvími a dalšími vztahy mezi jednotlivými etniky a kulturami. Mocenský diskurz je v textech z velké části určován tím, jak se Evropané v textech vztahují k místní společnostem, někdy se do něj promítají ale i reprezentace vzájemných vztahů mezi Evropany. Americké společnosti mohou být ve vztahu k Evropanům reprezentovány jako společnosti již kolonizované, podmaněné a pacifikované, spojenecké, nepřátelské atd. Typologie jinakosti je v mocenském diskurzu určována mírou moci, kterou Evropané můžou nad

⁵⁰⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 251.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Ibid., s. 248.

⁵⁰⁴ Ibid., s. 220.

jednotlivými společnostmi uplatňovat. Cizí ztělesňuje v textu zásadní ohrožení, neboť ho Evropané nedokážou ovládat. Cizí – *the other* – představuje možné ohrožení hegemonního postavení Evropanů.

Podmaněním přestávají být etnika v textech reprezentována jako potenciálně nebezpečná. Po ovládnutí Evropany se sice nestávají součástí evropské společnosti, ovšem přestávají být cizí, neboť se v textech na Evropanech stávají mocensky závislá, jsou nucena přijmout jejich autoritu, je jim vnucován evropský obraz světa. Také spojenecká etnika – ať už Tupinambové ve třetím nebo Tlaxcaltékové,⁵⁰⁵ kteří Evropany „*viděli rádi, nadějí se, že při nich stanem proti dotčenému tyranovi Zimy*“,“ a mnohé další skupiny ve druhém textu, stejně jako další podrobení a ovládnutí lidé,⁵⁰⁶ nepředstavují pro Evropany v textech zdroj ohrožení. Uzavřením spojení se mohou zároveň společně postavit jinému etniku – společnému nepříteli, který je tímto způsobem zjinačován. Společnosti, které s Evropany v textu spolupracují, tedy představují *that* – a to ať už dobrovolně jako kupříkladu Cempoalští, kteří se ke Cortésovi přidávají, „*aby jich před tyranem Zimy retoval*“,“⁵⁰⁷ či nedobrovolně jako *Churultekalští*,⁵⁰⁸ jejichž město Evropané společně s jejich indiánskými spojenci „*po pěti hodinách opanovali*“ a jehož nobilita se na základně porážky uvolí s Evropany spolupracovat.⁵⁰⁹

Nebezpečí tak pro *this* – Evropany a *that*, a to ať už evropské spojence nebo podrobená etnika, představují společnosti, které Evropané dosud neovládají, případně jsou s nimi ve válečném stavu. Jako takoví lidé jsou v *Historii plavení se do Ameriky* reprezentováni například Margaiates – nepřátelé Evropanů i „*nejúhlavnější nepřátelé*“ Tupinambů,⁵¹⁰ nebo v *Kosmografii* obyvatelé Tenochtitlanu, proti kterým Evropané bojují společně například s Tlaxcaltéky a obyvateli Cempoalu, kteřížto „*válku ustavičně s králem hory zima vedli*“. ⁵¹¹

Příslušníci městských civilizací kódovaných jako *the other* – tedy především obyvatelé Tenochtitlanu, jsou oproti obyvatelstvu jiných měst zpravidla popisováni jako ti vychytralejší a prolhanější, a to s jejich panovníkem Moctezumou v čele.⁵¹² Také příslušníci znepřátelených

⁵⁰⁵ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 108r.

⁵⁰⁶ Ibid., f. 109r.

⁵⁰⁷ Ibid., f. 108r.

⁵⁰⁸ Dnešní Cholula.

⁵⁰⁹ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 109r.

⁵¹⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 204.

⁵¹¹ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 108r.

⁵¹² Ibid., f. 108v.

barbarských společností jsou ve srovnání s ostatními barbary charakterizováni jako lstivější,⁵¹³ d'ábelštější a divočejší.⁵¹⁴ Se společnostmi reprezentovanými jako *the other* jsou tedy zpravidla spojována adjektiva, která přímo implikují jejich zlou povahu a potencionální nebezpečnost – například ve třetím textu jsou nazývány „*lotrovští národové*“⁵¹⁵ nebo jsou Tupinamby označovány za barbary – jako etnikum Ouetaca.⁵¹⁶ Platí to i naopak. Etnika spřátelená nebo podmaněná jsou v textech obvykle charakterizována spíše kladně a mírně. Například Tlaxcaltékové jsou „*lid velmi rozumný*“;⁵¹⁷ obyvatelé Kolwakanu, kteří Evropany přátelsky hostí a přijímají, jsou popisováni jako lidé dobrých mravů, u nichž například „*mord jest v nich věc divná a hrozná*“.⁵¹⁸

Kategorie *T/T/T* v textech samozřejmě nejsou statické – *that* se mohou stát například společnosti zprvu nepřátelské (*the other*), které se s Evropany posléze spolčí nebo jsou jimi dobyty, což ostatně můžeme vidět u několika společností v *Kosmografii*, kde obyvatelé často uzavírají s Evropany spojenectví až poté, co jsou jimi poraženi v boji. Některé společnosti tak mohou v rámci mocenského diskurzu v pramenech nejdříve vystupovat jako *the other* a později jako *that*.

⁵¹³ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 94.

⁵¹⁴ Ibid., s. 93.

⁵¹⁵ Ibid., s. 206.

⁵¹⁶ Ibid., s. 312.

⁵¹⁷ Z PŮCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografía Česká*, f. 109r.

⁵¹⁸ Ibid., f. 106v.

7. TĚLO JAKO ZNAK

Z raně novověkého učení o mikro a makrokosmu vyplývá, že i malá část dokázala v dobových diskurzech dobře reprezentovat velký celek, tedy například ukazovat jeho charakteristické vlastnosti nebo jeho vnitřní pravidla a vztahy. Potom, co jsme se v předchozí kapitole stručně seznámili s reprezentacemi společností Nového světa jako reprezentacemi makrokosmu, se v tomto oddílu přesuneme právě k jeho jednotlivým částem – tedy k reprezentacím lidského těla jako mikrokosmu. Jak podotýká Muchembled – tělesný mikrokosmos propojoval v renesanci „*těsně činy každého jednotlivce s událostmi ve světovém měřítku*“.⁵¹⁹ To se ostatně promítalo též do představy církve jako těla Ježíše Krista, přičemž na úrovni mikrokosmu byla církev tvořena těly věřících. Odsud pramenil také křesťanský universalismus a potřeba spásy veškerého lidstva na světě.

V této kapitole si tak ukážeme, že reprezentace těl lidí Nového světa slouží v pramenech jako reprezentace celých kultur a společností. Lidská těla v analyzovaných textech odráží uspořádání těla velkého – tedy celé společnosti, a to například uspořádání jejích mocenských, genderových i dalších vztahů a diskurzů. Tyto diskurzy zároveň v textech pomáhají konstituovat normativy spojené s vnější podobou těla a jistým způsobem je vynucovat.

Podíváme se, jak se prostřednictvím diskurzů tělesnosti v pramenech utváří reprezentace Indiánů, a to až už prostřednictvím výpovědí týkajících se tělesné konstituce, nahoty, oděvu, tělesných modifikací nebo rituálního narušování vlastního či cizího těla. V rámci diskurzů tělesnosti si dále přiblížíme také vztah těla k prostoru, a to například v podobě vyvíjení tělesné aktivity za účelem ovládnutí svého okolí nebo vztah těla k obývanému prostředí, které přímo ovlivňuje vzhled i vlastnosti lidského těla – a tedy i celé společnosti.

7. 1. Tělo, vzhled a normativy

S ohledem na výše řečené pro mě normativní společenský rámec pro utváření reprezentací tělesnosti v pramenech bude představovat především raně novověký křesťanský diskurz a diskurz raně novověké medicíny – a to včetně antických a středověkých tradic, z nichž oba diskurzy

⁵¹⁹ MUCHEMBLEMED, R., *Dějiny ďábla*, s. 104.

vycházely. Oba diskurzy považují pro formování reprezentací tělesnosti za zcela stěžejní. Vzájemně se často prolínaly, doplňovaly a legitimizovaly.

Jelikož veškerá dobová literární produkce vycházela z křesťanského diskurzu, jeho role je ve sledovaných textech nezpochybnitelná, jak už jsme si ostatně nastínili v předchozích kapitolách. Medicínský diskurz je pak v pramenech nejčastěji přítomný ve výpovědích týkajících se povětrí a zdraví obyvatel Nového světa, tedy okruzích výpovědí, které jsou – s ohledem na všeobecně rozšířenou klimatickou teorii – vzájemně propojené. Zejména v *Historii plavení se do Ameriky* je dobře patrné, že v rámci medicínského diskurzu se vedle klimatické teorie, vycházející z antických autorit, do raně novověkých reprezentací těla v 16. století stále více promítal také diskurz anatomický, skrze nějž bylo tělo objektivizováno.

Takový příklad objektivizace lidského těla nalezneme například v následujícím úryvku pojednávajícím o francouzském barváři, který si do Francie „vzal 12 nádob (...) sádla člověčího, jehož tehdy, když Američané své zajaté pekli, sobě nashromáždil.“⁵²⁰ Zbytky pečených indiánských těl se zde stávají pouze bezduchou materií a objektem anatomického zkoumání. Je ovšem samozřejmě otázkou, zda by mohlo být podobně nakládáno i s ostatky křesťanů.

7. 1. 1. Tělesná konstituce a fyzické znaky těla

Těla indigenních obyvatel v mnou analyzovaných pramenech do velké míry odráží evropské představy o ideálu zdravého a silného těla. Místní lidé v nich mnohdy bývají charakterizováni jako spíše vyšší a s dobře rostlou postavou, jak je líčí například první text, v němž jsou „*těla sú velikého a dobře způsobilého*“.⁵²¹ Vlasy mívají černé, ženy si je zpravidla nechávají dlouhé, muži si je různým způsobem zkracují nebo přímo odstraňují.

Textové konstrukce obyvatel se svou tělesnou konstitucí obvykle podobají Evropanům. Na to poukazuje například třetí text, který o Tupinambech tvrdí, že „*v složení těla jsou k nám, kteří v Evropě bydlíme, podobní, co se postavy doteče*“.⁵²² Podobnost evropským tělům ukazuje ve druhém textu samotný vládce Tenochtitlanu Moctezuma, který Evropanům předvádí své nahé tělo, říká: „*Ted' vidíte, že sem člověk smrtelný z masa a kostí učiněný a protož rozumíte, že sau*

⁵²⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 176.

⁵²¹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3r, s. 8.

⁵²² CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 128-129.

*neprátele moji pravdy nemluvili*⁵²³. Tím textová reprezentace Moctezumy nejen zdůrazňuje, že tělesnost Indiánů je stejná jako tělesnost Evropanů, ale také vyvrací domněnky o vládcově údajném božství.

Někdy je ale možné narazit i na „abnormální“ jedince, jako se to děje například některým cestovatelům. Na ostrově Gilony mají lidé „*uši tak veliké, že jim až na kamení visí*“,⁵²⁴ na nedalekém dokonce „*mají lidé tak velké uši, že jimi mohou zakrýt celou hlavu*“.⁵²⁵ S obry se na své výpravě setkává Magellan⁵²⁶ i Vespucius při druhé plavbě, který jejich ostrov příznačně nazve „*ostrow Gigantuow*“.⁵²⁷ Pro kontext považuji za důležité připomenout, že obři – Giganti mají v evropské literární tradici mnohé předlohy. Giganty zmiňuje ve svém díle například Isidor ze Sevilly, podle něhož se takoví zruční jedinci mohou vyskytovat individuálně, ale existují také celé společnosti Gigantů.⁵²⁸ Monstrózní jedince a společnosti Isidor obecně zasazuje do neevropských krajín, jmenovitě pak do Etiopie, Lybie nebo krajín dalekého východu, přičemž zdaleka nejčastěji zmiňuje v souvislosti se zručnými rasami Indii.⁵²⁹ Indii za místo obývané „*monstrózními rasami*“ ale zdaleka nepovažoval jen Isidor. Wright připomíná, že některé rozšířené topoi monstrózních ras byly přímo odvozené z nejznámějších indických eposů a dalších brahmánských spisů.⁵³⁰

Vedle monstrózních lidí se napříč texty vyskytují též lidé různým způsobem handicapovaní, avšak podle pramenů jsou takoví lidé v indiánských společnostech přítomní jen zřídka. Jsou to například lidé „*jednoocí*“ nebo „*na těle zpotvoření*“, nemocní, ale i lidé „*šerední*“⁵³¹ – přičemž nezapomínejme, že posuzování lidské krásy se významně odvíjí právě od zdravotního stavu a tělesné konstituce. Ideální tělesná konstituce je spojovaná se znaky mládí, což se promítá i do textových konstruktů místních obyvatel. Některé tělesné transformace související s projevy stáří – například šedivění vlasů – se jim tak vyhýbají, jako to vidíme například u Tupinambů ve třetím textu.⁵³² Ve všech analyzovaných textech se lidé navíc těší dlouhověkosti. Nové země tak v pramenech ztělesňují mladý svět, v němž žijí věčně mladí lidé – a to v kontrastu ke Starému

⁵²³ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 110r.

⁵²⁴ Ibid., f. 99v.

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ Ibid., f. 98r.

⁵²⁷ Ibid., f. 103r.

⁵²⁸ KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, s. 163.

⁵²⁹ Ibid., s. 165-171

⁵³⁰ WRIGHT, A., *Monstrosity*, s. 12.

⁵³¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 129.

⁵³² Ibid.

světu, světu stárnoucímu. V souladu s učením o makro a mikrokosmu totiž nestárli pouze lidé jako jednotlivci – různými etapami stárnutí procházel také svět.⁵³³

Analyzované texty nezdůrazňují a oceňují fyzickou zdatnost a sílu místních mužů, která bývá také propojena s ideálem maskulinity, jak byl konstruován v raně novověkých textech.⁵³⁴ Fyzická síla mužů je v textech často hypertrofována. Ve třetím textu jsou například domorodí obyvatelé v porovnání s Evropany líčeni jako „*zmužilejší*“, disponují značnou schopností odolávat nemocem a zraněním, vyšší odolností a silou v boji.⁵³⁵ Pevnější zdraví a vyšší fyzická odolnost jsou ale připisovány i ženám.

Vysoká fyzická zdatnost je v analyzovaných pramenech interpretovaná podnebnými podmínkami, přirozeným stylem toupinabmského života, ale také konzumovanou stravou, která má zároveň vliv na jejich zdraví. Tupinambové „*se šetří vod ze studnic a pramenů jedovatých*,“ které mají na tělo negativní vliv.⁵³⁶ Texty mají také tendenci spojovat se zdravím a fyzickou konstitucí také hygienické návyky a péči o tělo. Texty si tak všímají, jak často se místní lidé myjí,⁵³⁷ nebo jaké hygienické postupy dodržují při vyměšování,⁵³⁸ což zde může také sloužit jako inspirace evropskému čtenářstvu.

U ženského těla bývá často zdůrazňován také jeho půvab – a to obvykle i v souvislosti s podobou druhotných pohlavních znaků. Sexualizace ženského těla je nejvíce patrná zejména u nahých žen.⁵³⁹ Jako jejich ideální tělesná charakteristika je také vyzdvihována čistota,⁵⁴⁰ jak vidíme například u žen v prvním textu, jež „*těla sú ušlechtilého a čistého*“.⁵⁴¹ S čistotou ženského těla, přinejmenším tou symbolickou, ostatně souvisí i zobrazování menstruace, která jinak byla sama o sobě v dobových evropských diskurzích považována za nečistou. Ve třetím textu se například dozvídáme, že během svého ročního pobytu mezi brazilskými se Léry s menstrující ženou vůbec nesetkal. Ženy, jinak prý velmi plodné, si mají podle textu ve zvyku menstruaci pravděpodobně nějak zastavovat a zachovávat tak svá těla symbolicky čistá. Podle textu tak činí matky svým dcerám již ve věku 12 let tím, že „*bok zubem otírali a protínali*“ – za účelem zastavení menstruace

⁵³³ BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., *Období lidského života*, s. 42-62.

⁵³⁴ Viz 4. 4. 1. Vybrané inscenace maskulinity, s. 73-77.

⁵³⁵ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 129.

⁵³⁶ Ibid., s. 129.

⁵³⁷ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 102r.

⁵³⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 279.

⁵³⁹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1r.

⁵⁴⁰ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 106v.

⁵⁴¹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1r, s. 10.

tedy zasahují do integrity těla.⁵⁴² V tomto kontextu je zajímavé připomenout, že menstruace byla v humorální teorii chápána jako tělesná šťáva ovlivňující ženský charakter a jako jeden z tělesných projevů, který odlišoval ženské tělo a temperament od mužského. Menstruace se podílela také na tom, že ženy podle dobových názorů vylučovaly „*spíše odpudivý pach*,“ který tudíž také produkoval diferenci mezi ženou a mužem.⁵⁴³ Těla, která nemenstruují, se tedy v tomto diskurzu více podobají tělu mužskému, které bylo, jak již jsme si ukázali,⁵⁴⁴ konstruováno jako ideál.

Obecně je možné říct, že čím více se v textech shoduje deskripce určitého těla s představou o evropském tělesném ideálu, tím více je onen jedinec obvykle spojován s pozitivně hodnocenými vlastnostmi. A naopak. Popis vzhledu v pramenech funguje jako kód pro zařazení člověka v sociální hierarchii. Defektní vzhled může signalizovat například podřízené postavení ve společnosti nebo život zcela mimo ni, případně podřízené postavení celé skupiny obyvatel vůči jiným společnostem. Jak už jsme si ukázali v předchozích oddílech práce, církevní autority chápaly tělesné vady jako trest za provinění proti božimu zákonu, ovšem abnormalita mohla být v pramenech vykládána také pomocí klimatické teorie. Jak ale vidíme v analyzovaných textech, platí to ale i naopak – a tak zeměpisná poloha, v níž obyvatelstvo Nového světa žije, může jeho tělesnou konstituci ovlivňovat též kladně.

7. 1. 2. Nahota

Také nahota fungovala v texech jako znak, zároveň ale v evropském dobovém diskurzu nereprezentovala ty samé informace jako textové reprezentace oděvu a zdobení těla. Ostatně jako upozorňuje antropoložka Enid Schildkrout, „*tělo je povrchem čekajícím na otisk kultury*“.⁵⁴⁵ Textové deskripce nahého těla tak zpravidla nedokázaly pro evropské čtenářstvo srozumitelně kódovat informace o bohatství či postavení člověka, místě, odkud pocházel nebo povolání, kterým se živil – přinejmenším se s nimi v pramenech nesetkáváme. Na druhé straně i nahé tělo a jeho povrch se v textech může stát nositelem mnoha distinktivních znaků týkajících se například genderu, zdraví, stáří nebo charakteru.

⁵⁴² CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 280-283.

⁵⁴³ MUCHEMBLEMED., s. 92.

⁵⁴⁴ Viz 4. 3. 1. 4. Tělo muže a tělo ženy, s. 57-58.

⁵⁴⁵ SCHILDKROUT, Enid, *Inscribing the Body*, in: *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, s. 321.

Absence oděvu ale především umožňuje rozlišovat společnosti na ty civilizovanější a na barbarské, v nichž lidé chodí nací. Poskytnutí oděvu místním lidem, které je v textech zobrazováno jako snaha o obecné dobro a šíření křesťanských ideálů, reprezentuje šíření civilizace. Zároveň je však výrazně spojené s pacifikací a následnou kolonizací prostoru, který se stává – prostřednictvím politiky těla – podřízený a závislý na univerzalistickém evropském diskurzu, jak vidíme například de *Spisu o nových zemích*.⁵⁴⁶

Nahota tedy v pramenech figuruje jako znak zaostalosti a často bývá doprovázená dalšími znaky, které si lze spojit s textovými konstrukty méně civilizované společnosti. Někdy je také průvodním znakem společností, jež jsou v textech zobrazovány jako ukrutné – například praktikují lidské oběti a kanibalství. Na druhou stranu tato spojitost v řadě situací chybí, neboť rituály lidské oběti praktikuje i řada městských civilizací, jejichž příslušnice a příslušníci chodí oblečení. Lépe řečeno nosí takové zakrytí těla, které bylo v dobovém evropském chápání považováno za oděv.⁵⁴⁷

Je důležité si uvědomit, že být nahý neznamená ve všech diskurzech nutně to samé. Nahota může souviset s absencí oděvu, ale i s oděvem nedostačujícím dané příležitosti, jedincově postavení atd. Také koncept oděvu je sociálním konstruktem – co je za oděv považováno a co oděvem není, se kontext od kontextu, místa i doby liší. O nutnosti chápat nahotu spíše jako abstraktní kategorii, jejíž obsah je závislý na kontextu, svědčí například textová konstrukce domorodých obyvatel v *Historii plavení se do Ameriky*. Ačkoliv je zde poměrně často zmiňováno, že zdejší lidé chodí nací, „*jakž je Pán Bůh stvořil*,“⁵⁴⁸ na jiném místě je zároveň zmíněn „*oděv a ozdoby žen*“.⁵⁴⁹ Tato tvrzení spolu ale nutně nemusí být v rozporu. V různých kontextech je podle určitých konvencí vhodné zakrývat si různé části těla, za nahého tak může někdy být považován člověk, který na sobě fyzicky nějakou formu oděvu má a naopak. Někdy může být jako částečné zakrytí nahoty chápáno i tělesné ochlupení, kterého se ovšem Tupinambové v textu téměř zcela zbavují.⁵⁵⁰

Obecně je ale možné říct, že nahota v analyzovaných textech pomáhá konstruovat určitou dichotomii mezi civilizací a necivilizací, mezi nahými místními a oblečenými Evropany – jejichž vzhled ale v pramenech zpravidla popsán není, což na textové rovině ostatně utvrzuje jejich postavení dominantního subjektu schopného produkovat vědění o ostatních. Nahota je znakem,

⁵⁴⁶ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B2v, s. 11.

⁵⁴⁷ Viz např. Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 106r.

⁵⁴⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 129.

⁵⁴⁹ Ibid., s. 138.

⁵⁵⁰ Ibid.

který slouží ke kategorizaci společností, s nimiž se Evropané za oceánem setkávají. Je proto důležité si všimat, do jakých souvislostí je v jednotlivých textech nahota dávána, s jakými vlastnostmi je spojována a jak ovlivňuje konstrukci textových obrazů místních lidí. Nahota vypovídá nejen o lidské morálce a sexualitě, ale také o stupni kulturní vyspělosti určité společnosti.

Vnímání nahoty jako jednoho z určujících společenských znaků je v textech podpořeno jejím častým a opětovným připomínáním a také tím, že jsou-li místní lidé v textech konstruováni jako nazí – a to ať už je v konkrétním textu nahota chápána jakkoliv, je to zpravidla jedna z prvních informací, kterou se o nich dozvídáme, jako například ve *Spisu plavení se do Ameriky*.⁵⁵¹ U společností, s nimiž je nahota v textech spojována, pak často figuruje jako jeden z jejich primárních znaků, který je potřeba v textu zvlášť zdůrazňovat a vytýkat například obraty jako „v těch zemích mezi těmi nahými lidmi,“⁵⁵² jak vidíme v prvním textu.

V dobovém evropském chápání být nahý znamenalo především pociťovat stud. Stud byl ostatně něčím, co podle dobové křesťanské morálky mělo Evropany nutit k oblékání. Podle textů je ale nahota zpravidla něčím, co v místních stud nevzbuzuje. V *Historii plavení se do Ameriky* je například zobrazována jako něco, co jim je vlastní a co zároveň rádi dávají na odiv i před jiným lidmi – „v ukazování zadků svých jako i jiných nebyli naprosto drazí.“⁵⁵³ Lidé v pramenech se být nazí necítí, nevnímají svůj zevnějšek pomocí evropského konceptu nahoty. Poznání konceptu nahoty a z ní pramenícího studu může přijít spolu se seznámením se s křesťanským učením, jako je tomu v *Kosmografii* v 18. Kapitole, kde obyvatelé nejdříve „nazí beze vší stydlivosti a bohabojnosti chodili,“ ale přijímají oděv po přijetí víry v Ježíše Krista.⁵⁵⁴ Není ale pravdou, že textové konstrukty místních obyvatel stud spojený s nedostatečným zakrytím těla vůbec neznají. Ve třetím textu se stydí za nahé tělo, které je poznamenáno nějakou nemocí – muži si například zakrývají pohlavní úd listy v případě, že trpí syfilitidou.⁵⁵⁵ Nezakryté lidské tělo vyvolává u místních mužů pocity studu také při souloži, kvůli čemuž jsou podle textu poctivější než mnozí jiní, patrně evropští, lidé.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3r, s. 7-8.

⁵⁵² Ibid., f. B2v, s. 11.

⁵⁵³ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 95.

⁵⁵⁴ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 105r.

⁵⁵⁵ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 130.

⁵⁵⁶ Ibid., s. 280.

7. 1. 2. 1. Nahota jako bezbrannost

Vzhledem k šíři kontextů, v nichž je nahota v analyzovaných textech zmiňována, je samozřejmé, že se nahotou konotované významy mohou velmi různit a ovlivňovat mnoho sfér života místních lidí. Nahota v textech například silně ovlivňuje vztah člověka k okolnímu prostředí. *Spis o nových zemích* reprezentuje obyvatele Nového světa očima Evropanů jako ty, kteří díky své nahotě a chybějící zbroji chodí neradi na lov, protože v lese je mnoho „*mnoho lvuov, medvědů a jiných hrozných zvířat*“, která by jim kvůli jejich bezbrannosti mohla ublížit.⁵⁵⁷

Absence vhodného oděvu je v prvním textu spojená i s absencí schopnosti plně ovládat a přizpůsobovat své okolí, být pánem nad zvířaty – tedy podle logiky dobového evropského civilizačního diskurzu naplňovat své lidství. Přirozeně nahý člověk není pánem přírody, je její součástí. Nahota tak může být v rámci civilizačního diskurzu chápána také jako znak méně rozvinuté – barbarské kultury. Nazí lidé mohou být v pramenech kódováni jako bezbranní také prostřednictvím jejich technologické zaostalosti, která se projevuje v „primitivnosti“ jejich zbraní, někdy pak dokonce jejich úplnou absencí, jak vidíme například na bezejmenném ostrově, který na své plavbě potkává jeden z bratří Pinzónů v *Kosmografii*.⁵⁵⁸

7. 1. 2. 2. Nahota a sexualita

V určitých textových pasážích nabývá nahota silně sexuálních konotací, a to zvláště u žen. Výrazná sexualizace nahoty je přítomná především v *Spisu o nových zemích*, kde je nahota zároveň hodnocena jinak u žen a u mužů. Nejdeme zde například zmínku o tom, že ženy chodí vždy nahé, bezprostředně doprovázenou dovětkem „*a jsou velmi smilné*“.⁵⁵⁹ U mužů nic podobného nenacházíme. Spojení v jedinou větu vytváří v textu sexuálně konotovaný význam nahoty.

Historie plavení se do Ameriky naproti tomu spojuje nahotu s hříchem a sexualitou spíš výjimečně. V textu je naopak zdůrazněno, že ač se někteří lidé domnívají, že časté pobývání mezi nahými divokými lidmi, a zvláště ženami zapříčiňuje žádostivost, není to pravda. Text nahotu jako jednu z příčin žádostivosti sice úplně neodmítá, s odkazem na Léryho osobní zkušenosti ale tvrdí, že jsou muži „*tou mrzutou a ohavnou nahotou zapalování*“ mnohem méně, než si mnozí myslí.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1v, s. 10.

⁵⁵⁸ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 101r.

⁵⁵⁹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, s. B1r, s. 10.

⁵⁶⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 141-142.

Je pravdou, že u žen sice nahota v některých částech třetího textu může fungovat také jako prostředek k jejich zvýšené sexualizaci nebo zdůraznění mateřské role – což jde v textu ostatně ruku v ruce, obecně ji ale lze spíše považovat za součást širšího infantilizačního diskurzu, kterým je na místní obyvatele nahlíženo. Ten se projevuje zpochybňováním jejich technologické vyspělosti ať už při stavbě obydlí⁵⁶¹ nebo výrobě nástrojů,⁵⁶² mentálních schopností, kdy jsou jejich představy o světě označovány za „hlouposti“⁵⁶³ či právě zpochybňováním schopnosti správně užívat evropské předměty právě včetně oděvů.

7. 1. 2. 3. Hodnocení nahoty: nahota kritizovaná i nahota jako prostředek kritiky

Nahota v textech obvykle není nijak idealizována, do jisté míry ale může být považována za přirozenou, jako to vidíme ve druhém nebo třetím textu, kde nazí lidé jednoduše chodí tak, „*jakž jsou zplozeni*“ bohem.⁵⁶⁴ Zároveň je ale vnímána právě jako prohřešek proti bohu a božímu zákonu. Poznáním vlastní nahoty po prvotním hříchu se totiž oblečení stává jakýmsi přirozeným zákonem, nahota se přičí „*zjevným Písem svědectvím*“.⁵⁶⁵ Žádný z textů tedy nahotu neschvaluje, třetí text se dokonce výslovně zříká podpory toho, aby „*bídni Amerikáni*“ chodili nazí, neboť obyvatelstvo Brazílie tudíž svou nahotou narušují „*zákon přirozený*“.⁵⁶⁶

Nahota místních je tedy vysvětlována jejich neznalostí božího zákona a absencí víry, a také špatnou společenskou správou, která přirozené zákony nedostatečně reflektuje. Evangelizace je tak silně spojovaná s přijetím oděvu. Takovou interpretaci nahoty nalézáme také ve druhém textu, kde se Kolumbus setkává s lidmi, „*kteří nazí beze vší stydlivosti a bohabojnosti chodili*“, později s přijetím křesťanské víry ovšem přijímají také oděv.⁵⁶⁷

Ve třetím textu ale nahota bývá v některých pasážích relativizována. Tvrdí se zde například, že i Evropani a Evropanky jsou „*také neméně potupy a obvinění hodni*“, pokud odsuzují nahotu jako hřích a zároveň hřeší tím, že chodí v příliš pěkném oděvu a podněcují tak i představivost druhých.⁵⁶⁸ Nahota zde tak slouží jako prostředek kritiky evropské morálky a zároveň

⁵⁶¹ Ibid., s. 211.

⁵⁶² Ibid., s. 185.

⁵⁶³ Ibid., s. 251.

⁵⁶⁴ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 102r.

⁵⁶⁵ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, f. 142.

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 105r.

⁵⁶⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 142-143.

pravděpodobně souvisí s autorovým pojetím přirozeného řádu a zákonů. To je dobře patrné zejména na srovnávání nahoty s nákladným, výrazným a komplikovaným oblékáním evropských žen. Podle Léryho podněcuje marnivost a parádivost evropských žen mnohem více žádostivosti než nahota „žen amerických“. Evropské ženy se příliš upravují a klamou tak svým zevnějškem – „a tak mnohé šeredné jsou, pěknými šaty oklamávají“. ⁵⁶⁹ V tomto kontextu je dobré připomenout, že v Evropě byla spolu s šířením protestanství stále více akcentovaná zejména střídmost oděvu a tlumenost jeho barev – stoupala například obliba černé. Oděv měl být „známkou uměřenosti a pokory“, přepychové oblékání a zdobení těla – ať už nákladnými šperky nebo líčidly – považovali reformátoři za hříšné. ⁵⁷⁰ Deskripce těl jiných tedy v *Historii plavení se do Ameriky* slouží ke konstrukci evropského genderového ideálu a moralizaci příslušnic vlastní společnosti a kultury.

7. 1. 2. 4. Nahé tělo jako objekt „civilizační mise“

S tématem nahoty často souvisí i pokusy Evropanů o její zakrytí, které můžeme interpretovat jako pokusy o nápravu sociální transgrese – tedy evropské představy přirozeného společenského řádu, kterou nahota způsobuje. V obecnějším kontextu jsou součástí diskurzu, který je možné nazvat diskurz „civilizační mise“. Jak poukazuje Enrique Dussel, úsilím o šíření civilizace se zaštiťovala nejedna dobová apologie conquisty zámořských oblastí. Conquista měla podle soudobých interpretací sloužit „pro dobro všech“ – měla přinést užitek poraženým americkým kulturám, které povznese z barbarství, a samozřejmě také Evropanům-conquistadorům, potažmo celé evropské křesťanské společnosti. ⁵⁷¹

Mezi četné fanoušky interpretace conquisty jako civilizační mise náležel například již zmiňovaný Juan Ginés de Sepulvéda, který ovšem za barbarské neváhal označit ani městské civilizace – tedy například říši Inků či Aztéků. ⁵⁷² Považuji však za důležité podotknout, že s výkladem conquisty jako šíření civilizace se setkáváme i ve 20. století. ⁵⁷³ Civilizační snahy Evropanům usnadňovaly kolonizaci zámořského prostoru, který se pro ně postupně stával součástí známého a méně nebezpečného civilizujícího se světa. Jakkoliv se jejich dobová interpretace točila hlavně kolem

⁵⁶⁹ Ibid., s. 142.

⁵⁷⁰ PASTOUREAU, M., *Dějiny symbolů*, s. 151

⁵⁷¹ DUSSEL, E., 1492: *El encubrimiento del Otro*, s. 64.

⁵⁷² Ibid., s. 67.

⁵⁷³ Např. dílo Williama Hicklinga Prescottta.

motivů šíření obecného dobra, byly všechny civilizační snahy především agenty dobývání a následné kolonizace.

Diskurz civilizační mise je v textech reprezentován evropskou snahou o kvalitativní proměnu životních podmínek místních lidí, kterou texty spojují především s jejich polidštěním, civilizačním pokrokem a obecným dobrem, často přítomnou zejména u společností konstruovaných jako barbarské. U místních se však evropské civilizační projekty v textech často nesetkávají s kladnými reakcemi a očekávaným úspěchem, jak si vzápětí ukážeme.

Snaha ošatit místní v textech představuje také jeden z aspektů kolonizace prostoru – a to i spolu s obyvateli, kteří jsou jeho součástí. Prostor, dosud fungující podle neevropských pravidel, je europeizován, začleněn do evropské kosmologické představy křesťanského světa a civilizován. Stává se pak pro kolonizátory přijatelnější, méně cizí a nebezpečný, je mu dán nový smysl. Aplikace evropských konstruktů nahoty a ošacení na těla místních obyvatel dává textům nad jejich těly moc, umožňuje jejich hodnocení i kategorizaci.

V prvním textu se hispánský král poté, co se dozvídá o nových zemích – a tedy i o nahotě místních obyvatel – rozhodne spolu s královnou Alžbětou poslat přes oceán „*množství suken a pláten, aby se ten nahý lid přioděl [...] a mnohé lidi múdré, aby ten chlupý lid obyčejům a mravům lidským naučili*“.⁵⁷⁴ Nahota se zde jeví být tou první věcí, s níž je potřeba se vypořádat, prvním krokem na cestě k plnohodnotnému lidství. Podle logiky tvrzení odporují nahá těla lidským mravům a pro Evropany představují jeden z kulturně nejczizorodějších prvků.⁵⁷⁵ Spojování oděvu s podstatou lidství lze nalézt i na počátku druhého textu, kde je přímo dáno do souvislosti, že „*obyvatelé chodí nazí*“ a „*lidských obyčejouv neznají*“.⁵⁷⁶ Nahota se stává prostředkem ke zpochybnění lidství, oděv pak klíčem k jeho nabytí. Povšimněme si, že zatímco lze napříč texty nalézt velký počet přirovnání kanibalismu, lidské oběti a dalších krvavých rituálů k praktikám starověkých nebo soudobých pohanských společností, nenalézáme v analyzovaných pramenech jedinou zmínku, která by jakkoliv připodobňovala nahotu k něčemu v historii známému a obvyklému. Vzhledem k tomu, že nahota se v dobové literární produkci jinak objevovala – a to zejména ve spojitosti s mimoevropskými oblastmi, a evropské čtenářstvo se s ní tak mohlo setkat

⁵⁷⁴ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B2v, s. 11.

⁵⁷⁵ Což je zajímavé s ohledem na to, že evropské čtenářstvo se s reprezentacemi nahoty v dobových textech setkávalo.

⁵⁷⁶ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 95r.

například v cestopisné literatuře,⁵⁷⁷ považují absenci takových analogií v pramenech za pozoruhodnou.

Ošacení nahých lidí není jen prvním krokem k polidštění, ale také prvním krokem na cestě k civilizaci. Přijetí oděvu může být tudíž chápáno jako úsilí barbary civilizovat, poevropštit a polidštit. V textech tyto snahy představují obecné dobro, kterého se místním od Evropanů dostává. Případné přijetí evropských kulturních prvků umožňuje zařadit lidi do evropských diskurzů a kategorií, tedy asimilovat jiné.

Někdy místní v textech na poskytnutí oděvu nečekají, ale sami se ho dožadují. To může konotovat, že i místní obyvatelé uznávají evropskou kulturu jako vyšší a chtějí se také poevropštit. Například Tupinambové ve třetím textu aktivně směňují oděv – například „*sukna chlupatého, červeného, zeleného a žlutého*“ – s Francouzi za nejrůznější věci.⁵⁷⁸ Auto-civilizační snaha se jim nicméně příliš nedaří – moc dobře neví, jak správně oděv používat. Jejich bezradnost se v textu stává prostředkem k infantilizaci a pobavení čtenářů. K takovému čtení ostatně nabádá i sám autor, když píše o tom, jak se Francouzi místním smějí kvůli „špatnému“ nošení kalhot.⁵⁷⁹ Místní lidé jsou neznalí evropským způsobům oblékání, nerozumí účelu odívání a tápou nad správným používáním oděvu, který podle textu chápou spíše jako vzácný dar než prostředek na zakrytí těla.⁵⁸⁰

Ilustrativní příklad lze nalézt v páté kapitole, kde text vypráví o obdarování místních košilemi. Obdarování, které lze v textu interpretovat také prostřednictvím diskurzu civilizační mise, se ale úplně nesesetká s úspěchem. Místní dostávají darem košile, aby zakryli nahotu. K Léryho údivu si je ale vytahují až nad pupek, protože se bojí, aby „*jich neuplavali a nezasmejkali*“.⁵⁸¹ Divocí lidé v textu nerozumějí účelu oblékání a ani evropskému konceptu studu, nahotu se nijak přikrývat nesnaží, ba naopak – podle „*na znamení k nám veliké uctivosti zadek*“ odkrývali.⁵⁸² Oblečení, které dostávají darem nebo výměnou si často pouze vyzkouší, projdou se v něm a doma ho hned zas svléknou a uloží na neurčito do kouta.⁵⁸³ Těmito z pohledu autora úsměvnými historkami text

⁵⁷⁷ Viz ŠIMEK, F. (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*.

⁵⁷⁸ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 135.

⁵⁷⁹ Ibid., s. 136.

⁵⁸⁰ Ibid., s. 95.

⁵⁸¹ Ibid.

⁵⁸² Ibid.

⁵⁸³ Ibid., s. 136.

v podstatě legitimizuje nutnost evropského dozoru a vedení, bez něhož se Tupinambové nejsou schopni dále rozvíjet a civilizovat.

Je zároveň zajímavé, že ochota přijmout evropský oděv je ve třetím textu do určité míry genderována. Nevíme, jak na nošení oděvu reagují muži, jmenovitě o ženách se ale dozvídáme, že některé darované oblečení zcela odmítají. A to například s odůvodněním, že by jeho nošení nebylo ve shodě s jejich zvykem se častokrát za den máčet vodou u studní, a proto „*by jim pracné bylo tolikrát s sebe šaty svláčeti a zase se do nich obléčeti*“. nandávat.⁵⁸⁴ Odmítavý postoj k oděvu mají jak příslušnice Tupinambů-spojenců, tak zajatkyň, které od nich Francouzi dostali nebo odkoupili a které jsou jimi k nošení oděvů „*donuceny, aby v nich (pozn. oděvech) chodily*“.⁵⁸⁵ Ženy, mají-li se zbavit svých barbarských zvyků, tak v tomto ohledu potřebují výrazné evropské vedení. Jejich odmítavé reakce a neochota se civilizovat, mohou být konfrontovány násilím ze strany Evropanů.

Na základě výše zmíněného můžeme říct, že nahota v textech vystupuje jako prvek, který nezapadá do dobových evropských konstruktů ideálního zevnějšku. Zároveň je i prvkem, který narušuje evropské představy ideálního sociálního řádu a představuje pro něj nebezpečí. Přijetí oděvu je něčím, co má moc toto nebezpečí neutralizovat a pacifikovat. Místní, kteří v textu přistoupí na zakrytí své nahoty oděvem, symbolicky přijímají zároveň i konstrukt evropského společenského řádu. Přijetím evropského křesťanského řádu uznávají z pohledu Evropanů jeho morální nadřazenost, která je v textech silně akcentována. Od okamžiku jeho přijetí se stávají součástí evropského křesťanského diskurzu a je také možné, aby na ně text kladl podobné mravní nároky jako na Evropany a za jejich prohřešky je soudil přísněji. Do doby, kdy si místní lidé nejsou vědomí toho, že je nahota něčím hříšným a nevědí, co je pocit studu, pohlíží na jejich chování texty většinou mnohem shovívavěji. Poté, co jsou seznámeni s křesťanským učením a jeho chápáním studu a nahoty, a obzvláště pak poté, co uznají jeho pravdivost, je od nich vyžadováno podřízení se evropským pravidlům. Zakrývání nahoty je tedy především snaha o homogenizaci a vytlačení jiného.

⁵⁸⁴ Ibid, s. 149.

⁵⁸⁵ Ibid, s. 140.

7. 1. 3. Oděv a způsoby zakrývání těla

Normativy oblékání a úpravy zevnějšku byly na přelomu 15. a 16. století konstruovány v tzv. vysoké i lidové tvorbě, náboženských traktátech, zákonech, kázání, ale také v lidových písních a tvořily složitý systém různých společenských tabu a nařízení, které vycházely z učení církve i dobových zákoníků. Textové reprezentace tak nabízely specifické kulturní kódy, podle nichž mělo být na první pohled možné rozpoznat gender, stáří, zdravotní stav, bohatství či postavení člověka, místo, odkud pocházel i povolání, kterým se živil.

Nošení oděvu je v analyzovaných textech spojováno především s příslušníky městských společností, jak můžeme vidět ve druhém textu. Zatímco obyvatelé barbarských – převážně ostrovních – společností jsou zde většinou zobrazováni jako *nazí*,⁵⁸⁶ obyvatelé městských společností nosí pokrývky těla – „*dobrá roucha*“, které jsou v evropském diskurzu chápány jako oděv.⁵⁸⁷ Oblečení si zpravidla nezhotovují sami, ale mohou si je koupit na trhu třeba v Tlaxcale⁵⁸⁸ nebo Tenochtitlanu,⁵⁸⁹ kde lze ostatně sehnat také jiné doplňky a ozdoby těla. Oděv je mezi městskými společnostmi v textu kódován nikoliv pouze jako aspekt civilizace, ale také jako sociálně stratifikační faktor. Oděv různých společenských vrstev –látková roucha – se liší nejen svým vzhledem, ale také způsoby jeho nošení. Král Tenochtitlanu Moctezuma se například „*čtrnáctkrát každého dne v jiné a jiné roucho obleče*“, a pak už si na sebe to samé nikdy nevezme.⁵⁹⁰ Podle *Kosmografie* se svým oděvem od ostatních obyvatel odlišují také kněží, kteří chodí oblečení výhradně v černé barvě.⁵⁹¹ Dle textu závisí podoba oděvu také na příležitostech jeho nošení. Zvláštní „*drahé roucho*“ nosí například obětovaní při náboženských rituálech,⁵⁹² jinak se oblékají například „*ozbrojenci se zlatými štíty*“ do boje.⁵⁹³

Oproti příslušníkům a příslušnicím civilizovaných společností jsou v analyzovaných textech lidé žijící mimo města často konstruováni jako *nazí*, jelikož nenosí nic, co by bylo v dobovém evropském diskurzu pokládáno za oděv. Navzdory tomu ale v textech nacházíme mnoho zmínek

⁵⁸⁶ Výjimkou je společnost, s níž se na své výpravě setkává Jambolo - Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 114v.

⁵⁸⁷ Ibid., f. 106r.

⁵⁸⁸ Ibid., f. 109r.

⁵⁸⁹ Ibid., f. 110v.

⁵⁹⁰ Ibid., f. 112r.

⁵⁹¹ Ibid., f. 111r.

⁵⁹² Ibid., f. 107v.

⁵⁹³ Ibid., f. 106r.

o různých prostředcích, kterými si zakrývají tělo. Jako pokrývka těla místním slouží peří, kosti, kůže, ovoce a různé další přírodní materiály. Textové deskripce pokrývek těla obvykle kromě fyzického popisu obsahují také informace o způsobech a příležitostech nošení – a to včetně jejich genderových a dalších sociálně stratifikačních funkcí; o praktických i symbolických významech, kteří jim místní přikládají; a konečně též o způsobech jejich zhotovování.

Ve *Spisu o nových zemích* žádné zmínky o způsobech zakrývání těla nenacházíme, naopak je zde explicitně zdůrazněné, že „ženy i muži chodí nazí, žádnů stránku těla nepřikrývajíce“.⁵⁹⁴ A to dokonce ani při specifických činnostech, u nichž jinak text předpokládá potřebu tělesné ochrany – při lovu nebo při táhnutí do boje.⁵⁹⁵ V *Kosmografii* se informace o úpravách těla a doplňcích, které místní nosí, vyskytují jen ojediněle.⁵⁹⁶ *Historie plavení se do Ameriky* je ovšem v tomto směru informačně poměrně bohatá.

Popisované pokrývky těla jsou obvykle vyrobeny z přírodních materiálů. Tupinambové i další brazilská etnika často využívají zejména „peří pštrosového popelavé barvy“, ze kterého vyrábí například různé náramky,⁵⁹⁷ ale také si ho lepí na tělo; kosti; dřevo, z něhož dělají náhrdelníky;⁵⁹⁸ kamení; nebo různé plody a ovoce mající tvrdou kůru „jako ježek“, z nichž zhotovují například destičky na lýtka, kterými chřestí při náboženských rituálech.⁵⁹⁹ Místní nosí doplňky na nejružnějších částech těla, mezi dosud nezmíněnými doplňky jsou například péřové klobouky⁶⁰⁰ nebo náčelníky z ptačího peří „ružové barvy, červené, aneb jakýchkoliv jiných barev“.⁶⁰¹ Tyto doplňky text často srovnává s jejich evropskými obdobami a způsoby jejich nošení. U některých spekuluje také o vlivu, který mohly mít na dobovou evropskou módu. V tomto kontextu hovoří konkrétně o ozdobách z ptačích per zvaných yepenambi,⁶⁰² které se podobají birýtkům (baretům), které „nedávno urozené některé paní nositi začaly“. Právě ty se podle textu mohly stát evropským ženám inspirací.⁶⁰³ Tupinambským oděvům z peří se ostatně dostává uznání i v textu, který je chválí pro jejich kvalitu a řemeslné zpracování.⁶⁰⁴

⁵⁹⁴ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3r, s. 7-8.

⁵⁹⁵ Ibid., f. B1r, s. 9.

⁵⁹⁶ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmographia Česká*, f. 95v. – zlato na uši si navěšují

⁵⁹⁷ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 134.

⁵⁹⁸ Ibid., s. 131-132.

⁵⁹⁹ Ibid., s. 135.

⁶⁰⁰ Ibid., s. 137.

⁶⁰¹ Ibid., s. 133.

⁶⁰² Ibid.

⁶⁰³ Ibid.

⁶⁰⁴ Ibid., s. 134.

Text podrobně líčí různé podoby oděvu, které byly nošené k odlišným příležitostem – specifické ozdoby Tupinambové oblékají k různým oslavám, k „ožírání“,⁶⁰⁵ přičemž si jinak oblékají muži ženatí a jinak mládenci,⁶⁰⁶ kanibalským ceremoniím i do války – kam nosí ostatně velmi podobné oblečení, jako když se „s znamenitou slávou a pompou zajatého zabiti a jísti chystají“. ⁶⁰⁷ Reprezentace oděvu odráží společenské situace a příležitosti, v nichž se jejich nositel či nositelka nachází a aktivity, které v něm provozuje – například chřestačky z ovoce „jako ježek“ užívají výhradně při tanci.⁶⁰⁸ Někdy může být toto vyjádření pouze symbolické – oděv nošený do války je například velmi podobný tomu, který Tupinambové-muži oblékají při zabíjení válečných zajatců.⁶⁰⁹

7. 1. 4. Význam barvy kůže v cestopisech

Jak jsme si již tedy ukázali v pojmové a tematické části práce, velká část badatelek a badatelů se shoduje, že koncept rasy v 16. století neexistoval a interpretace přirozené barvy kůže tudíž nebyly ovlivněny moderními rasovými diskurzy. Spiller například upozorňuje, že 16. století je posledním obdobím v historii, *kdy je možné etnické identity chápat jako fluidní*.⁶¹⁰ Přirozená barva kůže navíc v cestopisech nebyla častým tématem. Ostatně také ve třech mnou analyzovaných pramenech jí je věnován zcela minimální prostor.

Barva kůže není v textech spojována s žádnými vlastnostmi, není nijak hodnocena, navíc zmiňována jen zcela výjimečně. Například ve *Spisu o nových zemích* se objevuje pouze informace, že zdejší ostrované a ostrovanky „jsú načervení“. ⁶¹¹ Načervenalý tón přičítá ale autor textu působení tamního klimatu – „a to proto, jakož já se domnívám, neb nazí chodí a bývají od slunce spálení, a tak se zdají načervení“. ⁶¹² V *Kosmografii* se o barvě kůže místních lidí nedozvídáme vůbec nic.

⁶⁰⁵ Ibid., s. 149.

⁶⁰⁶ Ibid., s. 151.

⁶⁰⁷ Ibid., s. 134.

⁶⁰⁸ Ibid., s. 137.

⁶⁰⁹ Ibid., s. 134.

⁶¹⁰ SPILLER, E., *Reading and the History of Race in the Renaissance*, s. 2.

⁶¹¹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3r, s. 8

⁶¹² Ibid., f. A3v, s. 8.

Ve *Historii plavení se do Brazílie* se obecně o všech brazilských obyvatelkách a obyvatelích píše, že „*těla pro ozdobu zvláštní souc počernalého*“.⁶¹³ O kousek dále text uvádí, že nejsou úplně černí, ale jen osmahlí a k černosti náklonní „*a to pro velikou horkost slunce, jakž to při Hišpáních opálených a jiných tam v okolních krajinách bydlících vidáme*“.⁶¹⁴ Při popisu zevnějšku typického Tupinamby nicméně barva kůže není vůbec zmíněna. Dozvídáme se, že měl-li by malíř vyhotovit jeho portrét, zvolil by jednoduše „*přirozenou barvu*“.⁶¹⁵ V porovnání s množstvím zmínek, které jsou ve třetím textu věnovány úpravám kůže – a to ať už jejímu malování, nalepování peří, vkládání šperků atd. – je tématu „přirozené“ barvy kůže věnován jen zanedbatelný prostor.

Podle nemnohých zmínek o „přirozené“ barvě kůže je možné říct, že je ve všech zkoumaných textech její odstín dáván do souvislosti výhradně s podnebnými podmínkami. Tmavší nebo načervenalý odstín pleti je výsledkem vyšší intenzity slunečního záření, není důsledkem trestu, zdrojem předsudků a stereotypů a ani prostředkem marginalizace jiných lidí. Je jím poukazováno pouze na to, že určitá skupina lidí obývá jiné zeměpisné podmínky. Obecně jsou ale výpovědi, které se v analyzovaných textech týkají kůže, dedikovány zejména jejím úpravám a tělesným transformacím.

7. 2. Tělo a transformace

Těla se analyzovaných v textech často stávají předmětem změny. Mohou být transformována skrze různé „přirozené“ procesy jako stáří, nemoc nebo těhotenství, ale i skrze vlivy podnebí, stravy či tělesné aktivity. Těla jsou transformována také skrze procesy „nepřirozené“, které zahrnují v podstatě jakékoliv cílené úpravy těla – většinou vlastního. Takové tělesné transformace budu dále označovat jako tělesné modifikace. Alternace mohou být vratné i nevratné a zahrnovat vše od válečného malování, ženského make-upu po propichování tváří, roztahování uší, odstraňování tělesného ochlupení nebo cíleného tvarování těla prostřednictvím jiného předmětu.

⁶¹³ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 94.

⁶¹⁴ Ibid., s. 129.

⁶¹⁵ Ibid., s. 137.

7. 2. 1. Kůže a tělesné modifikace

V raně novověké evropské kultuře nalézáme řadu tělesných úprav, které lze vnímat jako tělesné modifikace. Ve vizuálních ale i písemných pramenech různého typu je možné se setkat s náušnicemi, které často sloužily jako statutotvorný prvek a nosili je spíše muži;⁶¹⁶ dále s obličejovým make-upem a ojediněle také tetováním, zastoupeným napříč různými společenskými skupinami.⁶¹⁷ Názory na zdobené a úpravy těla na prahu raného novověku výrazně ovlivnila zejména evropská reformace, která podle Schildkrout učinila ideálem neposkvrněné a nepoznamenané tělo, tělo takové, jak bylo stvořeno Bohem. Zdůrazňuje, že nejruznější tělesná znamení a značky – například tetování – ale byly dávány do souvislosti s divošstvím a barbarstvím už dříve.⁶¹⁸ Preference „čistého“ těla jako korporálního ideálu je silně patrná v *Historii plavení se do Ameriky*, která konstrukt ideálního těla propojuje s uměřeností, upraveným, ale nijak zbytečně okázalým zevnějškem a nenachází například příliš pochopení pro dámský obličejový make-up. Se *Spisem o nových zemích* ho spojuje odpor k tělesným úpravám, které jsou obvykle považovány za ošklivé.

Tělesné modifikace v analyzovaných textech často pomáhají konstruovat určité inscenace maskulinity a feminity. Některé tělesné transformace jsou spojovány výhradně jen s feminitou nebo maskulinitou, některé další pak dokonce jen s konkrétní genderovou inscenací. Vedle genderování slouží tělesné modifikace také jako zdroj podivení, prostředek pro komparaci místní a evropské kultury a prostředek pro morální soudy. Reprezentace tělesných modifikací v sobě nicméně tyto funkce často spojují dohromady.

Ve *Spisu o nových zemích* představují tělesné modifikace podstatnou část deskripce vzhledu místních obyvatel. Modifikace jsou dávány do souvislosti převážně s těly mužů – místní muži si do tváří, nosu, rtů i uší vkládají drahé kameny. Taková úprava těla je ovšem vnímána jako škaredá a z pohledu pisatele textu hodnocena spíše jako tělesné zohavování než jako ozdoba – v první textu se například píše, že svou tvář si těmito způsoby zdobené „kází a škaredou činí“.⁶¹⁹ Vkládání kamení do různých částí tváře vyvolává nejen zhnusení, ale také údiv – je to věcí „neobyčejnou“.⁶²⁰

⁶¹⁶ THOMAS, Matthew Gwynfryn, VELDHUIS, Djuke, *The Body as a Map – A History of Body Modification*, SAPIENS, [2019-24-04]. [online]. [cit. 2021-13-06]. Dostupné z: <https://brewminate.com/the-body-as-a-map-a-history-of-body-modification/>.

⁶¹⁷ SCHILDKROUT, E., *Inscribing the Body*, s. 319-344.

⁶¹⁸ Ibid., s. 319-344.

⁶¹⁹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3v, s. 8.

⁶²⁰ Ibid.

Pozornost je věnována materiálu kamenů – první text hovoří například z alabastru nebo mramoru – i jejich mistrné kvalitě.⁶²¹ Ačkoliv je v textu zdůrazněno, že byly vyrobeny především z kamenů drahých, z polodrahokamů, neslouží to zde jako statusový znak jedince. Ženy si oproti mužům provrtávají pouze uši. Tělesné modifikace zde tak vystupují i jako vizuálně distinktivní znaky feminity a maskulinity.⁶²²

Naproti tomu v *Kosmografii* slouží popis těl osob a jimi praktikovaných tělesných modifikací především jako zdroj údivu. Setkáváme se tak výhradně s deskripcemi těl a praktikami, které je možné nazírat jako nestandardní a v jistém slova smyslu „extrémní“ mající evropské čtenáře šokovat. Dozvídáme se tak na jedné straně o místě, kde si lidé vytrhávají vlasy i obočí,⁶²³ a na té druhé o takovém, kde jsou velmi chlupatí a „žádného holého místa na nich není“.⁶²⁴ Střetáváme se dokonce i s monstrózními jedinci a společnostmi. Na ostrově Gilony mají lidé „uší tak veliké, že jim až na kamení visí“,⁶²⁵ na nedalekém dokonce „mají lidé tak velké uši, že jimi mohou zakrýt celou hlavu“.⁶²⁶ Jambolo se na své výpravě setkává s lidmi s rozděleným jazykem, kteří mohou „dvě řeči naráz mluvit a dvojí rozdílnou odpověď najednou dávat“.⁶²⁷ Někdy ale v souvislosti s tělesnou transformací potkáváme i praktiky důvěrně známé z evropského prostředí, které pramen pouze rekontextualizuje. Výtah z Cortésových dopisů například upozorňuje na praktikování obřizky mezi mužskými obyvateli města *Kayrum* na Yucatanu.⁶²⁸

U městských společností ve druhém textu se setkáváme také s jedním velmi specifickým druhem „nepřirozené“ tělesné transformace, a to s rituálním narušováním tělesné integrity. Tímto výrazem souhrnně nazývám různé způsoby cíleného zraňování vlastního těla, které je nějak nábožensky motivováno. Krvavé oběti přinášejí ve druhém textu obyvatelé*ky *Kalwakanye* svým bohům, kdy krev „rozličným způsobem sobě z jazyku, srdce, rukau a prsy vytočují“.⁶²⁹ Takové krvavé oběti jsou popsány i v dalších městských společnostech, například v Tenochtitlanu.⁶³⁰

Druhý text je k tělesným modifikacím poměrně shovívavý a často je – na rozdíl od toho prvního – vůbec nijak nehodnotí. To ale rozhodně nejde říct o třetím analyzovaném textu. Transformace

⁶²¹ Ibid.

⁶²² KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3v-A4r, s. 8

⁶²³ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 102r.

⁶²⁴ Ibid., f. 114r.

⁶²⁵ Ibid., f. 99v.

⁶²⁶ Ibid.

⁶²⁷ Ibid., f. 114r.

⁶²⁸ Ibid., f. 106r.

⁶²⁹ Ibid., f. 107v.

⁶³⁰ Ibid., f. 111r.

těla, které jsou zde nejčastěji zastoupeny například probodáváním tváří a následným vsazováním šperků⁶³¹ nebo roztahováním a propícháváním uší, jsou v textu zpravidla hodnoceny jako ošklivé.⁶³² Podobné hodnocení mají tyto praktiky vyvolávat i u čtenářů a čtenářek textu, které mají způsoby tělesné modifikace zároveň šokovat, jak lze ostatně soudit z tohoto tvrzení: „*Někdy ty kameny vyjmou a jazyk skrz tu díru vystrkují, když se jim zachce, takže hledícím se zdá, že mají dvoje ústa. jak se pak takové divadlo komu líbí a nejsou-li mrzčejší než pěknější tak zpřepotvoření, snad každý rozsoudit může.*“⁶³³

Takové úpravy těla se vymykají evropskému ideálu tělesného zevnějšku, jak je konstruován v textu. Text sám zmiňuje, že koncept tělesné krásy místních lidí se s tím evropským poněkud rozchází – ačkoliv Indiáni tyto ozdoby „*ke kráse a pěknosti užívají,*“ podle textu se s nimi „*velmi mrzutí a šerední zdají*“.⁶³⁴ V kontextu evropských požadavků na pohledný zevnějšek jsou tak místní lidé považováni za šeredné, a to navzdory jejich jinak přirozeně dobré tělesné konstituci, která je v jiné části textu vychvalována.⁶³⁵ Přirozenou tělesnou konstituci je možné v dobových diskurzech chápat jako boží dílo. Tupinambové do něj ale prostřednictvím praktik upravujících tělesnou podobu zasahují – a to už od dětství, kdy svým synům prorážejí bradu.⁶³⁶ Jejich tělesné zásahy je tak možné interpretovat jako výrazné křivení božího předobrazu a protivení se božskému řádu. Tělesné úpravy známé z evropského prostředí ale negativně hodnocené nejsou – zatímco narovnávání a vytahování nosu malých dětí porodními bábami text považuje za žádoucí, místní zvyk splaskávání nosu je považován za odporný.⁶³⁷

Kromě toho, že tělesné modifikace vystupují ve třetí textu jako zdroj morálních soudů, figurují zde také jako vizuální znaky genderu a jeho inscenací. Ženám i mužům je společné provrtávání uší a s ním související dlouhé ušní lalůčky „*jako u nás myslivečtí slídní psi,*“⁶³⁸ do kterých „*prst volně [...] vstrčen býti může*“⁶³⁹ a časté vytrhávání chlupů na těle.⁶⁴⁰ Ženy si na rozdíl od mužů

⁶³¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 131.

⁶³² Ibid., s. 94.

⁶³³ Ibid., s. 131.

⁶³⁴ Ibid., s. 94.

⁶³⁵ Ibid., s. 128-129.

⁶³⁶ Ibid., s. 130.

⁶³⁷ Ibid., s. 131.

⁶³⁸ Ibid., s. 139.

⁶³⁹ Ibid., s. 138.

⁶⁴⁰ Ibid., s. 129.

nemalují tak často ramena, stehna a lýtka barvami a nezdobí se ozdobami s peřím.⁶⁴¹ Také si například nevkládají různé ozdoby do spodního pysku nebo kamení a perly do tváří.

Tělesné modifikace pomáhají ve třetím textu konstruovat i distinktivní vizuální rysy, které jsou vlastní pouze některé inscenaci maskulinity či feminity. Obzvláště důležité jsou pro textovou konstrukci válečnické maskulinity, která se tak neutváří pouze skrze akty násilí a války, ale také skrze tělesné úpravy, které mají performativní charakter. Vzhled tupinambských válečníků je totiž výlučný nikoliv pouze oděvem, který nosí do boje, ale také ranami na různých částech těla, jimiž dávají najevo, „že hodně lidí zabili a nepřátel pojedli“.⁶⁴² Takový způsob tetování je tedy interpretován jako znamení cti. Válečníci si rány vytvářejí řezáním do různých částí vlastního těla a následně do ran aplikují černou barvu, aby byly lépe viditelné. Vytváří tak na svém těle mapu znaků, která se se znalostí patřičného kulturního kódu stává snadno dešifrovatelnou a která je vlastní výhradně válečníkům.

V tomto směru považují za zajímavé upozornit, že tetování bylo známé také lidem v raně novověké Evropě. Jeho význam se v závislosti na kontextu velmi různil. Zatímco pro žebráky a další společensky marginalizované skupiny představovalo „cejch hanby“, například alchymisté věřili, že vepsáním astrologických značek na tělo mohou proměnit nejen povrch svého těla, ale i jeho vnitřek a svůj osud.⁶⁴³ Jak poukazuje Guido Guerzoni, vedle funkce označování delikventů a nežádoucích osob mohlo mít tetování i devoční funkci – jeho důležitou rituální rolí byla bolest, kterou způsobovalo při vzniku svému nositeli. Křesťanský diskurz se podle Guerzoniho nicméně na tetování díval většinou značně podezřívavě. Tetování odsuzovali ve svých spisech církevní otcové, kritiky se mu dostávalo i na církevních koncilech, neboť bylo považováno za barbarské nebo za pohanské.⁶⁴⁴ Leviticus ostatně mluví jasně: „*A pro mrtvé nebudete zjizvovat svá těla, ani si dělat žádná taková znamení vyrytá nebo tetování na tělech vašich,*“⁶⁴⁵ – byť je samozřejmě otázkou, na kolik byla tato pasáž ze starého zákona pro raně novověký diskurz o tetování relevantní. Právě skarifikaci, kterou tento biblický verš zmiňuje, lze však považovat za něco, co bylo s křesťanstvím neodmyslitelně spjaté, jak už jsme si ukázali v šesté kapitole.⁶⁴⁶ Mohlo-li být

⁶⁴¹ Ibid., s. 140.

⁶⁴² Ibid., s. 134.

⁶⁴³ SCHILDKROUT, E., *Inscribing the Body*, s. 319-344.

⁶⁴⁴ GUERZONI, Guido, *Devotional Tattoos in Early Modern Italy*, in: *Espacio, Tiempo y Forma*, 06, 2018, Madrid, s. 119-136

⁶⁴⁵ Lev 19:28: „*Et super mortuo non incidetis carnem vestram, neque figuras aliquas aut stigmata facietis vobis.*“

⁶⁴⁶ Viz 6. 3. 2. Rituální narušování integrity těla a kanibalismus, s. 102.

rituální narušování těla v křesťanském diskurzu za určitých podmínek přijatelné například jako pokání nebo exaltovaný projev náboženského mysticismu, jen stěží si lze představit, že by v rámci tohoto diskurzu byl akceptováno tetování, které si do stehů vyrývají tupinambští válečníci jako symbol označující počet zabitých a sežraných nepřátel.

Za praktiky, které slouží k transformaci těla, ale můžeme v textu chápat nejen trvalé modifikace, ale například i dočasné barvení těla mužských válečníků a líčení obličeje u žen, které „*obličej barvami [...] proměněný učiní*“. Líčení jako vnějškový aspekt feminity slouží v textu také ke kritice a moralizování evropských žen – text o líčení podotýká, že to „*dělají i nepoctivé ženy některé ve Frankenrejchu*“.⁶⁴⁷

Dočasné malování těla je v textu nicméně spojováno nejen s brazilskými ženami, ale také s muži.⁶⁴⁸ Lidé se malují různými barvami, které získávají z různých ovocných plodů, obvykle na ramenech a lýtkách. Někdy si také lepí na tváře sušené kůže z hrdla ptáka toucana⁶⁴⁹ nebo se natírají lepidlem přírodního původu a obalují peřím.⁶⁵⁰ Tento způsob modifikace je v textu chápán jako schopnost klamat tělem, které se přihlížejícím může zdát být pokryto chlupy nebo připomínající zvíře.⁶⁵¹ K tomuto účelu využívají často bílé peří ze slepic, které posléze obarví na černo.⁶⁵² Jako další způsob „dočasné“ tělesné modifikace lze vnímat vytrhávání tělesného ochlupení, a to i v obličejí. Odstraňování chloupků v okolí očí text hodnotí spíše negativně, místní lidé kvůli němu „*bývají nepěkného vzezření*“.⁶⁵³

7. 2. 2. Transformace cizího těla jako forma oběti

Za určitý způsob tělesné transformace je možné považovat i oběť vykonávanou na cizím těle, a to ať už v podobě odebírání krve nebo rituálního obětovávání zajatců končícího smrtí. Lidskou oběť a kanibalské rituály jako cílenou transformaci těla z živého do neživého stavu nalézáme shodně u barbarských i civilizovaných společností.

⁶⁴⁷ Ibid., s. 139.

⁶⁴⁸ Ibid., s. 131.

⁶⁴⁹ Ibid., s. 133.

⁶⁵⁰ Ibid., s. 132.

⁶⁵¹ Ibid., s. 133.

⁶⁵² Ibid., s. 166.

⁶⁵³ Ibid., s. 129.

Lidské tělo je prostřednictvím kanibalských praktik animalizováno a dehumanizováno. Animalizace je prováděna například prostřednictvím přirovnávání lidského masa ke zvěřině⁶⁵⁴ nebo ke zvířatům chápaným jako hospodářská. Lidé jsou zabíjeni a „žráni“ jako „svině vykrmené“,⁶⁵⁵ někdy jsou dokonce – podobně „*co my slepice aneb kapauny (pozn. kuřata)*“ – po mnoho let chováni a vykrmováni za účelem konzumace.⁶⁵⁶

V případě rituálního kanibalismu dochází konzumací těla obětovaného také k vnitřní transformaci těla konzumenta. Tato transformace může být v textech interpretována pouze jako symbolická, kdy je pohlcením cizího těla stvrzena konečná porážka a zažehnáno nebezpečí, které zajatci-nepřátelé představují. S takovouto reprezentací kanibalství se lze setkat například u barbarské společnosti v prvním textu, kde jsou rituálně po určité době konzumováni vězni, které si místní obyvatelé přivedou z boje⁶⁵⁷ a rovněž u Tupinambů na mnoha místech textu třetího, kde je ostatně kanibalství jedním z nejčastějších témat. Účelem kanibalismu může být v textu ale též výstraha nebo zastrašení dosud živých nepřátel – v textech mnohdy reprezentovaných Evropany,⁶⁵⁸ což je opět dobře patrné i ve třetím textu, v němž kanibalství mezi brazilskými etniky často figuruje jako vzájemná hrozba, která může být ale adresována i Evropanům.⁶⁵⁹ Evropané jsou obětováni a konzumováni například také ve městě *Bukatanye*, jehož hejtman z nich po jejich porážce vystrojil hostinu a „*na ně své přátele sezval*“.⁶⁶⁰

Symbolicky je kanibalství ve třetím textu považováno také za „*znamení té loupeže*,” kterou si v podobě zajatců přinesli z boje.⁶⁶¹ Zároveň jej text popisuje jako společenskou nutnost, která vyplývá z neustálého koloběhu válek mezi místními lidmi, kdy je každý zabítý a snědený zajatec chápán jako pomsta za příslušníka vlastního etnika, který byl těmito nepřáteli take kdysi zabít a sněden. Tím jsou ostatně motivovány i jejich války.⁶⁶²

I u městských společností je lidská oběť silně propojována s porážkou nepřátel, jejichž obětování a konzumace je zároveň součástí organizovaného náboženství. To je dokládáno i konkrétními

⁶⁵⁴ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 113r.

⁶⁵⁵ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 217.

⁶⁵⁶ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 95r.

⁶⁵⁷ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A4v, s. 9.

⁶⁵⁸ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 103v.

⁶⁵⁹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 92-93.

⁶⁶⁰ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 107r.

⁶⁶¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 157.

⁶⁶² Ibid., s. 204-205.

příklady, kdy například místní „svých nepřátel přemožených kosti v svých chrámech na znamení vítězství, jako my v kostelích našich praporce, věšt“.⁶⁶³

Při rituální konzumaci může také na konzumenta přecházet síla a schopnosti obětovaného, případně dojít k jeho charakterové proměně. K takové situaci dochází například v *Historii plavení se do Ameriky* při obětních ceremoniích u Tupinambů, kteří kropí své děti krví zabitého zajatce, „aby tím vzteklejší a ukrutnější srdce míti mohly“.⁶⁶⁴

V textech se prakticky nelze setkat s kanibalismem, který je interpretován jako výhradně gurmánská záležitost – tedy s případy kdy je lidské maso konzumováno výhradně kvůli chuti a není mu přikládán žádný rituální ani symbolický význam. Nejčastěji jsou přítomné obě funkce naráz – lidské maso místním lidem-kanibalům chutná, ba ho – jako lidé z *Hyšpany* – dokonce za „pokrm [...] nejchutnější mají“,⁶⁶⁵ jeho konzumace má však zároveň rituální rozměr, neboť zabíjejí výhradně své nepřátele.⁶⁶⁶

Zejména v městských společnostech je lidská oběť častěji spojována s náboženskými rituály a snahou naklonit si bohy.⁶⁶⁷ Oběti se neomezují pouze na jejich zajatce-nepřátele, v Coluacanu oběťují například i své děti⁶⁶⁸ nebo v *Kalwakanyi* sluhý.⁶⁶⁹ Oběť může být spojena se završením sklizně a přimluvami na onom světě, aby obětovaní „Boha za ně prosili“,⁶⁷⁰ jejím účelem může být dosažení úspěchu v boji, dobré zdraví, odvrácení útrap, ale i „přivedení trápení“ nějaké osobě.⁶⁷¹

U společností kódovaných jako barbarské je v interpretaci kanibalství zpravidla upozaděována jeho náboženská funkce, zdůrazňována je naproti tomu jeho funkce zastrašení nepřátel nebo konzumace pro chuť samotnou. Taky u nich často nalézáme barvitě vylíčené popisy kanibalských rituálů a konzumace lidského masa, které naproti tomu u městských společností ve druhém textu nejsou vůbec přítomné.

Obzvláště podrobně a barvitě jsou kanibalské rituály vylíčené ve třetím textu. Tělo zajatce je „proměněno“ a pokryto pro tento účel perím.⁶⁷² Také těla Tupinambů jsou ku příležitosti zabití a

⁶⁶³ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 107v.

⁶⁶⁴ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 221.

⁶⁶⁵ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 95r.

⁶⁶⁶ Ibid., f. 102r.

⁶⁶⁷ Ibid., f. 108r.

⁶⁶⁸ Ibid., f. 106r.

⁶⁶⁹ Ibid., f. 107v.

⁶⁷⁰ Ibid.

⁶⁷¹ Ibid., f. 111v.

⁶⁷² CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 217.

sněžení zajatce slavnostně upravena a nazdobena podobně, jako by se chystali do boje.⁶⁷³ Ceremonie spojené s obřadem, zahrnující mimo jiné extrémní konzumaci alkoholu, jsou v textu přirovnávané k jakési nekřesťanské verzi masopustu, který „*způsobem pohanským [...] kvasí*“.⁶⁷⁴ Zajatec se rituálů spojených s jeho zabitím sám aktivně účastní, tančí, před zabitím vede rituální rozhovor apod.⁶⁷⁵ Zajatcova smířenost se smrtí je zde fakticky líčená jako sebeoběť. Podle textu sebe „*za blahoslavené myti smýšlejí*“, když takovou smrtí sejdou ze světa.⁶⁷⁶

7. 3. Tělo a prostor

Vztah těla a prostoru je v pramenech do velké míry určován schopností si prostor vlastníma rukama podmanit, přetvářet a využívat – civilizovat ho. Tělo, které nedokáže své okolí efektivně přetvářet nebo si poradit s jeho nebezpečnostmi – ať už to jsou divoká zvířata nebo nešvary počasí, může být chápáno jako součást přírody. Schopnost exploatace okolní krajiny odráží u jednotlivých společností v pramenech zpravidla jejich stupeň civilizovanosti.

Schopnost či neschopnost ovládnutí prostoru v bezprostřední blízkosti člověka a podmanění přírody se stává také jedním z argumentů ospravedlňujících evropskou kolonizaci, která je v textech někdy zobrazována jako snaha o podmanění prostoru, jindy jako poevropštění kultury, zvyků a náboženství.

Ostatně jako poukazuje Mills, kolonialismus je založen hlavně na boji o půdu a o prostor. Prostřednictvím kolonizace je určité skupině lidí upíráno právo na prostor.⁶⁷⁷ Upření práva může být v pramenech zdůvodňované například nedostatečným a neefektivním využíváním půdy a neschopností podmanit si prostor ve svém okolí, tedy neschopností ho civilizovat. Evropané, kteří do zámoří přiváží nové plodiny i techniky kultivace půdy představují nositele civilizace, kteří „*chlupý lid obyčejům a mravům lidským naučili*“.⁶⁷⁸ Skutečnost, že americká krajina je málo či nedostatečně podmaněna a kultivována tedy opravňuje a přímo vyzývá k osídlení krajiny a podmanění jejích obyvatel.

⁶⁷³ Ibid., s. 134.

⁶⁷⁴ Ibid., s. 151.

⁶⁷⁵ Ibid., s. 217-218.

⁶⁷⁶ Ibid., s. 219.

⁶⁷⁷ MILLS, S., *Gender and Colonial Space*, s. 5.

⁶⁷⁸ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B2v, s. 11.

7. 3. 1. Exploatace prostoru a krajiny a realizace lidství

V analyzovaných textech – zejména v *Kosmografii* – přisuzují Evropané krajině výhradně funkci zdroje bohatství. Má-li ale krajina své bohatství lidem poskytnout, musí ji umět správně využívat a vědět, jak z ní cenné přírodní zdroje získat. Základní podmínkou, která exploataci, tedy využívání přírodních zdrojů umožňuje, je předně vydělení sebe sama z přírody. A pak také určitá technologická vyspělost.

Prostor, který obývají barbarské společnosti, má charakter nezkrocené krajiny. Je to prostor, v němž na lidi čekají mnohá nebezpečí – neprostupný terén, divoká zvířata, ale i nebezpeční lidé – s nimiž si ovšem místní lidé neumějí poradit. Ostrované v prvním textu kvůli divoké zvěři nechodí lovit do lesů,⁶⁷⁹ obyvatelé země *Parya* ve druhém textu se kvůli nebezpečí střetu s kanibaly nechtějí vydávat do hor, horám se ale vyhýbají také „pro některou zvěř lítou“.⁶⁸⁰ Tito barbaři si tak nedokážou poradit se svými nepřáteli ani se zvířaty – nejsou schopni ovládnout krajinu kolem sebe a přizpůsobit ji svým potřebám.⁶⁸¹ Barbarské společnosti také často nedokáží využívat zvířata k obdělávání půdy, jako například lidé ve *Spisu o nových zemích*, kteří do příjezdu Evropanů neznají „čtvernohého dobytka“.⁶⁸²

Príslušníci městských společností, se kterými se setkáváme ve druhém textu, jsou – stejně jako Evropané jsou – z přírody vydělení. Podmaňují si prostor kolem sebe, krajinu aktivně využívají a přetvářejí, ba jí dokonce dovedou imitovat a přisuzovat jí estetický a čistě dekorativní rozměr. Suroviny získané exploatací krajiny využívají ke stavbě domů, které bývají „kamenem a vápnem mistrovsky vystavené,“⁶⁸³ paláců i celých měst, k výrobě složitějších předmětů například ze zlata nebo provozování řemesel.⁶⁸⁴ Pro výrobu předmětů a stavbu budov využívají trvanlivější materiály než společnosti barbarské, jejichž stavení jsou často jen z rákosí, dřeva a dalších dočasných materiálů a někdy jsou pouze „po svrchu listím palmovým přikryté“.⁶⁸⁵ Schopnost obyvatel měst přetvářet prostor a trvale do něj zasahovat je tak výrazně vyšší, než je tomu u barbarů. Jsou schopní

⁶⁷⁹ Ibid., f. B1v, s. 10.

⁶⁸⁰ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 100v.

⁶⁸¹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1v, s. 10.

⁶⁸² Ibid., f. B3r, s. 12.

⁶⁸³ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 107r.

⁶⁸⁴ Ibid., f. 106r.

⁶⁸⁵ Ibid., f. 102r.

přírodu zkrotit a znají také pokročilejší formy hospodářství. Naplňují tak jeden ze základních rysů tehdejší koncepce lidství – krajinu kulturně využívají prostřednictvím manuální práce.

Některé městské společnosti dokážou přírodu nejen zkrotit, ale také ji imitovat. Ve druhém textu se tak v okolí paláců Tenochtitlanu rozprostírají palácové zahrady, obory či „zoologické zahrady“, kde přebývají například různé šelmy – „lvi, tygres, vlky a rozličné kočky“.⁶⁸⁶ Snahu imitovat okolní prostor můžeme chápat jako symbol vydělení z přírody a zároveň symbol podmanění a ovládnutí ostatních bytostí – tedy jako naplnění pozemského úkolu člověka, jak o něm hovoří bible, neboť podle Petra 2:12 jsou „nerozumná zvířata“ přírodními stvoření, zrozenými k lovení a utracení.⁶⁸⁷ Zatímco městské společnosti přírodu pacifikují a ona se tak může stát estetickou hodnotou, pro barbary stále představuje nebezpečí.

Moctezuma, v Cortésových dopisech v *Kosmografii* označovaný jako kníže, nemá ovšem pouze „obzvláštní dům pro divná zvířata“, ale také „jiný pro divné lidi“.⁶⁸⁸ „Zoo“ tak v textu nereprezentuje pouze mocenskou převahou nad přírodou, ale také dominantní postavení vůči jiným lidem – aztécký vládce je pánem nad lidmi, zvířaty i přírodou. Aztécká kultura je zároveň v textu reprezentována jako kultura, která má moc produkovat vědění o dalších lidech a označovat je za divné. Městské společnosti sice dokážou přírodu imitovat, například využívání zvířat, která lidskému tělu usnadňují práci a jejichž ovládnutí upevňuje jeho dominanci nad těly jiných bytostí, je u nich ale jen velmi omezené – v textu se například nepíše nic o tom, že by využívali zvířata k práci nebo přepravě.

Jak už jsme si ukázali, typ hospodářství je důležitým faktorem pro klasifikaci společností. O tom, nakolik povaha a hodnocení společnosti souvisejí se strukturou hospodářství, si lze udělat představu například z tohoto tvrzení ve druhém textu, které je věnováno obyvatelstvu Tlaxcaly: „Lid tento jest velmi rozumný, chovaje se, jak dobrým náleží. Rovin, vrchů ani údolí v této zemi žádných pustých není, ale jest všudy všecko osyto, štěpím osazeno, jakž má býti.“⁶⁸⁹ Vlastnictví rozumu, které podle dobového teologicko-filozofického diskurzu odděluje člověka od zvířat, se tedy manifestuje také ve schopnosti efektivně exploatovat krajinu a využívat okolní prostor. Nízká míra využívání prostoru a půdy může být tak nejen příčinnou negativního hodnocení celé společnosti, ale také prostředkem k animalizaci.

⁶⁸⁶ Ibid., f. 111v.

⁶⁸⁷ 2 Pet 2:12: „Hi vero velut irrationabilia pecora, naturaliter in captionem, et in perniciem“.

⁶⁸⁸ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 111v-112r.

⁶⁸⁹ Ibid., f. 109r.

Napříč texty je u mnohých barbarských společností půda využívána neefektivně, její kultivaci se lidé nevěnují dostatečně. Konečně někdy ve spojitosti s nimi nenacházíme ani žádné zmínky o zemědělství nebo jakékoliv činnosti, která by se vztahovala ke kultivaci půdy. Často se jedná o lovecko-sběračské skupiny, které vedou nomádský způsob života a jejich zásahy do krajiny mají tak pouze přechodný charakter. Dočasná obydlí, či dokonce obydlí v korunách stromu, které „*nějaký člověk divoký*“ postavil „*jako čáp*“ ve třetím textu,⁶⁹⁰ navíc člověka z krajiny nevydělují do takové míry jako osady městského a ceremoniálního typu.

Nomádským způsobem života žijí také Tupinambové v Léryho cestopise, kteří půl rok, co půl rok stěhují na nová místa, opouštějí svou starou ves a „*celou tu ves jinam přestěhovávají*,“ název vsi se ale nemění.⁶⁹¹ Tupinambové v textu očima autora nepracují se komplexnějšími nástroji a znají jen minimum způsobů, díky nimž by docházelo k trvalejším zásahům do podoby krajiny – v textu se setkáváme pouze se žďářením, nikoliv například s důlní těžbou.⁶⁹² V textu se také nesetkáme s městy, stavbami nebo přístřešky z trvanlivějších materiálů, které by obyvatele více vydělovaly z přírody. Naopak se setkáváme s málo odolnými materiály jako dřevo nebo rákosí, tedy materiály, které předpokládají jen omezenou dobu užívání. Dočasná obydlí jsou konstrukčně méně náročná a stejně tak i ostatní vybavení – jako například hamaky, bavlněná závěsná lože – je lehce přenosné, aby Tupinambů umožňovalo rychlé stěhování z místa na místo.

Vedle sběru a lovu Tupinambové provozují také zemědělství, které je však v textu vnímáno jako poněkud zaostalé. Text charakterizuje zdejší půdu jako úrodnou,⁶⁹³ ovšem pro její efektivnější využití by bylo nutné ji správným způsobem kultivovat – tedy po evropském způsobu „*zvorat a zdělat, aby byla způsobnější*“.⁶⁹⁴ Text ostatně dále upozorňuje na neefektivitu způsobu obdělávání půdy. Menší výnosnost zdejší půdy „*se jejich (pozn. Tupinambů) neumělosti připsati má*“.⁶⁹⁵ S příjezdem Evropanů a vysazováním evropských plodin jako je víno nebo obilí ale v textu dochází ke kultivaci krajiny za účelem většího užitku. Zásahu za zúrodnění krajiny připisuje Španělům a Portugalcům, kteří pobývají v této krajině.⁶⁹⁶ Jako ideál krajiny tedy v textu vystupuje krajina, která není jen úrodná, ale která je také hojně využívána. Taková krajina přestává být divokou a

⁶⁹⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 184.

⁶⁹¹ Ibid., s. 282.

⁶⁹² Ibid., s. 185.

⁶⁹³ Ibid., s. 146.

⁶⁹⁴ Ibid., s. 147.

⁶⁹⁵ Ibid., s. 147.

⁶⁹⁶ Ibid.

necivilizovanou a stává se krajinou kulturní. Evropané přivážejí do Brazílie také některá hospodářská zvířata, která do té doby Tupinamboé „*kromě velmi krotkých [...] doma nevychovávali*“.⁶⁹⁷

S podobným scénářem se ostatně setkáváme také v *Spisu o nových zemích*. Evropané na ostrov postupně přivážejí evropské plodiny a přinášejí s sebou také efektivnější způsoby využívání půdy⁶⁹⁸ – tedy jeden z atributů *buena y ordenada policia*, dobové evropské představy společenského řádu a organizace. Přeměna krajiny a její kultivace po evropském vzoru se zároveň stává jedním z prvních kroků kolonizace. Skrze podmanění krajiny jako prostoru dochází i k podmanění lidí-těl, kteří jsou její součástí.

Potřeba využívat přírodní suroviny co nejvíce a co nejefektivněji se ale u Tupinambů v textu nesetkává vždy s pochopením, stejně tak se s ním nesetkává ani neustálé hromadění bohatství, které je pro mnoho Evropanů v textu motivací pro zaoceánské cesty. Do úst místního starce text vkládá výsměch honbě za pozemskými statky, která je Tupinambů cizí – stařec se podivuje nad tím, že Evropané jsou ochotni „*přes moře pracně jezdit a v nebezpečnosti se vydávati*“, aby sobě, svým dětem nebo přátelům „*zboží co nejvíc nashromážditi mohli*“.⁶⁹⁹ Jeho prostřednictvím autor kritizuje soudobé evropské poměry a zároveň idealizuje jinakost.

7. 3. 2. Povětrí a jeho vliv na lidské tělo

Tělo člověka v pramenech také výrazně ovlivňuje povětrí, ve kterém žije a s ním často související zdravotní návyky, které praktikuje. Slovem povětrí je v pramenech nejčastěji označováno klima, počasí, ale také ovzduší. Charakter povětrí zobrazovaný v textech, jak ostatně vyplývá z renesanční nauky o podobnostech, bezprostředně ovlivňuje lidské tělo. Zdravé podnebí má tak pozitivní vliv na povahu a vlastnosti jeho obyvatel a naopak – špatné povětrí má negativní důsledky na jednotlivce i na celkový stav společnosti – vymlouvá se na něj v textu například Moctezuma, když jedná se Španěly o výši tributu, jenž měl platit španělskému králi.⁷⁰⁰ U jednotlivců povětrí ovlivňuje dožitý věk nebo fyzickou konstituci, u společností například stupeň civilizačního rozvoje. Kvalita povětrí zpravidla bývá určena geograficky, ovšem k jeho znečištění

⁶⁹⁷ Ibid., s. 154.

⁶⁹⁸ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B3r, s. 12.

⁶⁹⁹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 187.

⁷⁰⁰ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 109v.

může dojít také lidskou činností – i proto například ostrované ve druhém textu pravidelně přesouvají své vesnice po několika letech na nové místo, „*neb kdyby na jednom místě dlouho bydleli povětrí by nakazili*“.⁷⁰¹

Ostrovy Nového světa nabízejí v první a druhém textu zpravidla celoročně mírné, přívětivé a „*zdravé povětrí*“,⁷⁰² což se výrazně projevuje i na zdravotním stavu místních obyvatel. Tak například v první textu se lidé dožívají až 150 ti let a díky schopnosti se „*nějakým kořením*“ rychle zotavit, se neustále těší dobrému zdraví.⁷⁰³ Na ostrovech nenacházíme „*porušené povětrí*“, ze kterého by mohly vznikat nakažlivé nemoci jako například mor.⁷⁰⁴ Povětrí bylo ostatně v raně novověké například považováno za viníka rozličných nemocí. Optikou dobové medicíny – přesněji řečeno optikou teorie miasmatu, která měla původ ve starověkém Řecku – pocházelo mnoho nemocí ze zkaženého vzduchu – *miasmy*. *Miasma* jako environmentální znečištění⁷⁰⁵ mohla znečistit vzduch, vodu a další části prostoru. Kontaktem s takto znečištěnými objekty se na lidské tělo mohly přenést nejrůznější nakažlivé nemoci.⁷⁰⁶ Zmínka o čistém povětrí, se kterou se lze v cestopisech nejrůzněji setkat, nás tedy neinformuje o stavu počasí, ale o tom, že se na daném místě v ovzduší nevyskytují žádná *miasmata*.

Kromě toho, že je ovzduší ostrovů prosté *miasmat*, mnohdy je zde navíc po celý rok slunečno s minimem dešťových srážek.⁷⁰⁷ Idylické obrazy ostrovů v textech vycházejí z evropské středověké představy pozemského ráje jako místa obklopeného oceánem⁷⁰⁸ a také z oblíbeného literárního topoi při popisech přírody *locus amoenus*. *Locus amoenus* představovalo líbezné a mírné místo, které lahodí oku, kde panuje věčné jaro a které je prosté klimatických i terénních extrémů, nebezpečných zvířat, neprostupných lesů apod.⁷⁰⁹ Tedy místo, které přesně odpovídá podmínkám panujících v textech na ostrovech. U městských civilizovaných společností naopak zmínky o zázračné dlouhověkosti nebo schopnosti odolávat nemocím vůbec nenacházíme. Ostatně

⁷⁰¹ Ibid., f. 102r.

⁷⁰² Ibid., f. 101r.

⁷⁰³ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1v, s. 10.

⁷⁰⁴ Ibid.

⁷⁰⁵ ČERNÝ, Karel, *Monarcha virulentus*, s. 75.

⁷⁰⁶ O teoriích miasmatu viz PARKER, Robert, *Miasma – Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford a New York, 1983.

⁷⁰⁷ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 103r.

⁷⁰⁸ DELUMEAU, Jean, *Dějiny ráje – Zahrada rozkoše*, Praha 2003, s. 159.

⁷⁰⁹ STANĚK, Jan, *Může být krajina půvabná?*, in: in: STIBRAL, K., FAKTOTOVÁ, V. (eds.), *Krajina - maska přírody? – Studie k estetice krajiny a environmentu*, České Budějovice 2015, s. 112.

literární topoi rajského či líbezného místa jsou v textech spojovaná výhradně s barbarskými společnostmi, jak vidíme konečně i ve třetím textu.

Povětrí ve třetím textu charakterizuje mírnost a zdejší lidé si tak podle textu „*pohodlnějších počasí užívají*“.⁷¹⁰ Díky příznivému povětrí v brazilské zemi „*nebývá zim ani mrazů a ustavičně byliny, pole i stromové se zelenají všeliké kvítí spatřuje*“.⁷¹¹ Podle textu ovlivňuje zdravé podnebí příznivě lidi, rostliny i živočichy – zpravuje nás, že se zde naproti evropskému přesvědčení o tom, že maso v žábách „*smrtelně jedovaté jest*“, jsou díky mírnému povětrí v Brazílii žaby konzumovatelné,⁷¹² stromy „*nikdy zelenosti nepozbývají*“⁷¹³ a lidé se těší pevnému zdraví.

Mírné podnebí tak v textu pozitivně působí na lidské tělo – jak už jsme si ukázali, místní lidé jsou dlouhověcí,⁷¹⁴ dožívají až 120 let⁷¹⁵ a i v takovém stáří však zřídka kdy „*šediví se (pozn. mezi nimi) nacházejí*“.⁷¹⁶ Ve srovnání s Evropany jsou méně náchylní k nemocem, jen ojediněle mají nějaký tělesný handicap nebo anomálii. K pevnějšímu zdraví podle textu přispívá také kvalita konzumované vody, která je díky místnímu podnebí zdravější⁷¹⁷ – není tedy miasmaticky znečištěná. Mírné povětrí se pozitivně promítá i v charakteru místních, kteří se „*ani nevěrou, ani lakomstvím, sváry, nenávisťmi, pýchou se netrápí a nezaměstnávají*“, konkrétně se jim tedy vyhýbají, vedle fyzických neduhů, i některé ze sedmera smrtelných hříchů.⁷¹⁸ Povětrí má příznivý vliv také na zdraví dětí a těhotných žen, a to oproti ženám evropským, které „*pro povětrí ne tak mírné nejméně dvacet dní na loži ležeti musejí*“.⁷¹⁹ V analyzovaných textech je tedy v souvislosti s tělem a zdravím patrná určitá idealizace jinakosti.

⁷¹⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 198.

⁷¹¹ Ibid., s. 129.

⁷¹² Ibid., s. 159-160.

⁷¹³ Ibid., s. 198.

⁷¹⁴ Ibid., s. 129.

⁷¹⁵ Ibid.

⁷¹⁶ Ibid.

⁷¹⁷ Ibid.

⁷¹⁸ Ibid.

⁷¹⁹ Ibid., s. 277.

8. TĚLO JAKO KONSTITUENT GENDEROVÝCH VZTAHŮ

Zatímco v minulé kapitole jsme se zabývali především různými textovými reprezentacemi těla jako souboru znaků – diskurzy tělesnosti, v této kapitole si ukážeme, jak tyto diskurzy pomáhají v pramenech kódovat genderové vztahy. Přiblížíme si tedy, jak se reprezentace těla jako mikrokosmu odrážela v reprezentacích společenských vztahů – makrokosmu.

Genderové vztahy jsou v analyzovaných textech popisovány prostřednictvím komparace s evropskými genderovými konstrukty, které prameny – v intencích dobových diskurzů – na úrovni jednotlivých textů zároveň pomáhají vytvářet. Do indiánských společností jsou tedy promítány dobové evropské představy o genderových inscenacích a vztahových konceptech, pomocí nichž jsou genderové vztahy v textech kódovány. Jedná se například o evropský koncept manželství nebo dobové evropské ideály hegemonní maskulinity a feminity,⁷²⁰ ale také řadu dalších specifických genderových inscenací. Projekce evropských konstruktů do mimoevropských společností umožňuje analyzovaným textům za určitých podmínek klást identické morální nároky na jejich příslušnice a příslušníky.

Jak si v této kapitole ukážeme, genderování se v textech odehrává na poli mravů, chování, vzhledu i různých vykonávaných činností. Genderové inscenace konstruované v pramenech jsou samozřejmě omezené rozsahem textů. S komplexnější deskripcí různých inscenací se setkáváme zejména v *Historii plavení se do Ameriky*, který je podstatně delší a zároveň se věnuje výhradně jedné kultuře. *Spis o nových zemích a Kosmografie* nám naproti tomu často poskytují jen velmi obecné popisy jednotlivých společností.

Analyzovaných pramenů se můžeme ptát, jakými způsoby se genderový řád v textech legitimizuje, prostřednictvím jakých okruhů výpovědí a jak se konstruuje gender a genderové vztahy nebo s jakými normativy jsou různé koncepty genderových inscenací spojené.

8. 3. 1. Vzhled a konstrukce genderu na základě vnějších znaků

Důležitým aspektem textových konstruktů feminity a maskulinity jsou různé vizuální znaky – oděvy, šperky a ozdoby, tělesné modifikace a samozřejmě i samotná podoba lidského těla. Při snaze o jejich interpretaci je vždy nutné brát v potaz kontext a příležitost, s nimiž jsou dané vnější

⁷²⁰ Viz 4. 4. Gender a jeho inscenace v raně novověké společnosti, s. 72-79.

znaky spojené a které se do konstrukce genderových rolí a jejich textového kódování také výrazně promítají – a to ať už jsou těmi příležitostmi míněné slavnosti, válečné výpravy či každodenní činnosti. Zatímco ve *Spisu o nových zemích a Kosmografii* je popisu rozdílného vzhledu žen a mužů věnován jen omezený prostor, v *Historii plavení se do Ameriky* je deskripce těla a jeho vnějších znaků patrně nejčastější prostředkem genderování.

Nejpodrobnější popis vzhledu tak nacházíme právě ve třetím textu, který se čtenářstvu snaží Tupinamby „věrně“ vypočítat, jestliže by čtenář „z tohoto vypsání našeho v myslí sobě člověka tohoto z těch krajín zřítovati a sformovati chtěl“, ⁷²¹ přičemž mužská těla jsou konstruována jako těla obecná. Za nejtypičtějšího představitele Tupinambů je tedy označován nahý muž s dobrým složením těla; vyškubaným ochlupením; vyholeným temenem; proraženým spodním pyskem a tvářemi, do nichž jsou vsazené ozdoby; náušnicemi v uších; tělem nabarveným různými barvami – obzvláště pak na stehnech a lýtkách natřených černou barvou; na hrdle mající kousky skořepin a kostěný řetěz. ⁷²² Jeho vzhled, jak jej popisuje text, ale také odráží mužovu společenskou úlohu a ideál maskulinity. Muž, který „v jedné ruce lučiště opuštěné a v druhé šípy v hromadě drží“, ⁷²³ je reprezentací militární maskulinity, která je v textu konstruována jako součást maskulinity hegemonní. Muž-válečník reprezentuje textovým ideál muže z tupinambské společnosti.

Také vzhled typické tupinambské ženy výrazně odráží její společenskou úlohu. Typizovaná žena je manželkou muže-válečníka a na lokti má zavěšené dítě v bavlněné loktušce. Toto znázornění podtrhuje celkový důraz třetího textu na mateřskou roli ženy. ⁷²⁴

Jako obecné genderově distinktivní znaky mužů jsou tedy chápány díry pod spodním pyskem, neboť „ženy pak pod pyskem takové díry sobě nikoli nedělají“, ⁷²⁵ dále perlové a kamenné ozdoby ve tvářích, ⁷²⁶ nebo vyholené vlasy na hlavě „na způsob pleše mnišského“, ⁷²⁷ se zbytkem vlasů v týle splývající na ramena „jako předkové naši“. ⁷²⁸ Ženy mají vlasy naopak vždy dlouhé a malují si obličej „líčidlem aneb barvami žlutou, červenou“. ⁷²⁹ Na rozdíl od mužů si jen zřídka barví ramena, stehna a lýtka barvami, málo kdy nosí se ozdoby s peřím a vyjma uší si žádné

⁷²¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 136.

⁷²² Ibid.

⁷²³ Ibid.

⁷²⁴ Ibid., s. 136-137.

⁷²⁵ Ibid., s. 94.

⁷²⁶ Ibid., s. 138.

⁷²⁷ Ibid., s. 94.

⁷²⁸ Ibid., s. 130.

⁷²⁹ Ibid., s. 139.

neproděravěji.⁷³⁰ Od mužů se ženy liší také způsobem nošení šperků, tytéž druhy šperků nosí na jiných částech těla – například řetězy nenosí na krku, ale obtácejí jimi ramena.⁷³¹ Společné mužům i ženám je provrtávání uší a s ním související dlouhé ušní lalůčky,⁷³² vytrhávání chlupů na těle⁷³³ nebo nahota, která je oběma „obyčejná“.⁷³⁴

Tělesné modifikace jsou pro konstrukci vizuálních rozdílů mezi maskulinitou a feminitou důležité také ve *Spisu o nových zemích*. Stejně jako v *Historii plavení se do Ameriky* je mezi muži rozšířené vkládání kamenní a dalších ozdob do různých částí obličeje, zatímco pro ženy je typické pouze nošení náušnic.⁷³⁵ Výčet dalších genderově distinktivních znaků v textu však chybí. Při popisu úpravy vlasů nebo tělesných proporcí není mezi ženami a muži rozlišováno – mají všichni „*vlasý dlouhé a černé*“, ⁷³⁶ děje se tomu tak pouze při deskripci způsobů zdobení těla.

Vzájemně se od sebe v pramenech mohou vzhledem lišit ale i konkrétní genderové inscenace. Vnější znaky slouží také jako sociálně stratifikační faktor, což je patrné zejména u městských společností v *Kosmografii*. Ve třetím textu nosí svobodní muži při některých rituálech jiné ozdoby než muži ženatí,⁷³⁷ jinak se oblékají válečníci do boje, jinak caraibes tj. tupinambští kněží.

Drobné rozdíly v úpravě zevnějšku ostatně můžeme nalézt i u mužů netupinambských brazilských etnik – tedy u inscenací maskulinity, které v mocenském diskurzu představují zpravidla *the other*. Textové reprezentace mužů z etnika Ouetaatecas se například ani neholí, ani si nepřistřihávají vlasy a nechávají je „*k zadku svěšených*“.⁷³⁸ Většinou ale mezi reprezentacemi brazilského obyvatelstva v textu fakticky neexistují vizuální rozdíly a místní lidé jsou vzájemně zaměnitelní i co se společenského organizace a rituálů týče. Poukazuje-li text na vzájemné rozdíly, hledá je spíš v povahovém charakteru spojeneckých Tupinambů a zneprátelených Margaiates, případně jiných nepřátelských etnik. Oproti Tupinambů jsou tato etnika zpravidla konstruována jako barbarštější a divočejší. Například již zmiňovaní Ouetaatecas jsou „*náramně zšílení*“ a „*maso syrové jako psi a vlci žerou*“.⁷³⁹

⁷³⁰ Ibid., s. 139-140.

⁷³¹ Ibid., s. 139.

⁷³² Ibid., s. 138.

⁷³³ Ibid., s. 129.

⁷³⁴ Ibid., s. 138.

⁷³⁵ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A3v-A4r, s. 8.

⁷³⁶ Ibid., f. A3v, s. 8.

⁷³⁷ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 151.

⁷³⁸ Ibid., s. 96.

⁷³⁹ Ibid.

8. 3. 2. Textové inscenace maskulinity

Do kódování textových reprezentací maskulinit v pramenech se promítají dobové evropské konstrukty, které jsme si přiblížili v pojmové a tematické části práce.⁷⁴⁰ Patrně nejvýraznější inscenací je inscenace militární maskulinita, která je spojena s uplatňováním moci nad těly jiných mužů a žen. Užívání násilných prostředků v textech pomáhá konstituovat vztahy mezi místním obyvatelstvem, mezi místními obyvatelstvem a Evropany, ale i mezi Evropany vzájemně. S militární maskulinitou souvisí dominantní postavení mužů ve společnosti, které se odráží též v další mnou identifikované inscenaci, kterou jsem nazvala muž jako otec a hlava rodiny. Vedle inscenací sekulárního typu ovšem v pramenech nacházíme také typy religiózní.

8. 3. 2. 1. Militární maskulinity

V analyzovaných textech je pro konstrukci maskulinity jedním z nejdůležitějších aspektů fyzická síla a tělesná zdatnost, úspěch v boji a obecně schopnost efektivně uplatňovat násilí. Tyto aspekty tvoří souhrnně konstrukt, který můžeme označit za militární maskulinitu. Schopnost uplatňovat násilí je – kromě samotného vítězství ve válkách a dominance v násilných sporech – v textech často reprezentována počtem zajatých nepřátel, kteří jsou po určité době obvykle rituálně zabiti a snědeni, jak jsme si ostatně ukázali již v minulé kapitole.⁷⁴¹ Akt pokoření je tak zpravidla doprovázen specifickým náboženským rituálem, který symbolicky pracuje s tělem nepřítel. Někdy se však násilný akt „násilně“ přenáší i na tělo válečníka, a to například prostřednictvím skarifikace a tetování, tedy modifikace kůže.

Používání fyzické síly se ale nemusí omezovat pouze na válčení, manipulaci se zbraněmi a jejich výrobu – muži se v pramenech někdy věnují i lovu, rybaření a další činností, při nichž je uplatňováno násilí.⁷⁴² Zastávají například důležitou úlohu v rituálech lidských obětí. Klíčová je v tomto smyslu schopnost ovládat za pomoci síly své okolí, a to ať už lidi – nepřátele, ale i podřízené příslušníky a příslušnice vlastní společnosti; přírodu a další bytosti.

Kolektivní monopol na násilí má v pramenech často ve svých rukou vojsko. Zatímco v městských společnostech v *Kosmografii* je vojsko do určité míry profesionalizované a je pro něj

⁷⁴⁰ Viz 7. 2. 2. Transformace cizího těla jako forma oběti, s. 133-136.

⁷⁴¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 220.

⁷⁴² Např. Ibid., s.183.

používán termín „vojsko“.⁷⁴³ Ve městě Cempoala čítá vojsko podle textu dokonce okolo 50tisíc „mužů branných“.⁷⁴⁴ V těch barbarských se do boje vydávají téměř všichni muži společně,⁷⁴⁵ jako se tomu děje například na bezejmenném ostrově, který Kolumbus v textu potkává během své třetí výpravy.

A někdy do boje táhnou nejen muži. V *Historii plavení se do Ameriky* jdou s Tupinamby do boje také ženy – avšak stejně jako ti nejslabší muži jsou ponechávány vzadu a boje se tedy neúčastní přímo. Role žen tkví podle textu především pro „zchystání neb strojení potravy“.⁷⁴⁶ Alespoň symbolicky jsou však ženy přítomné boji při ceremoniích, které doprovází příchod válečníků z boje a při ceremoniích zabíjení zajatců, čímž a válku jako rituál ukončují.⁷⁴⁷

Militární maskulinita a dominance vyjádřená monopolem na násilí tak v pramenech nicméně nemusí být vlastní všem inscenacím maskulinity. Je však možné říct, že je v textech konstruována jako součást maskulinity hegemonní. Například v *Historii plavení se do Ameriky* je chození do války a zajímání nepřátel interpretováno jako společenská povinnost muže, který tak mstí své nepříteli zabitých a snědených „rodicův svých a příbuzných“.⁷⁴⁸ Neschopnost dostat tomuto ideálu tak v textu může být vnímána jako společenské selhání a narušení ideálního maskulinního modelu. Účast na násilných střetnutích jako naplnění mužské sociální role je přítomná také ve *Spisu o nových zemích*, kde „starší navodí mladší k boji“.⁷⁴⁹

V prvním ani ve třetím textu není válka interpretována jako boj o zisk bohatství a nových území, ale jako neustálý cyklus vzájemné msty. Stejnou interpretaci najdeme i u výtahu z Vespuccia v *Kozmografii*, kde muži „nebojují pak pro rozšíření království svého, poněvadž žádných vrchností nemají, ani pro jaké bohatství [...] ale aby smrti předkův svých pomstili“.⁷⁵⁰ U městských společností je válka naproti tomu chápána spíše jako prostředek územní expanze, ačkoliv je u ní zmiňován také určitý rituální charakter.⁷⁵¹

⁷⁴³ Viz Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, 108r-110v.

⁷⁴⁴ Ibid., f. 108r.

⁷⁴⁵ Ibid., f. 100v.

⁷⁴⁶ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 210.

⁷⁴⁷ Viz kapitola *Třetí Vespuzia plavení*, f. 103r-103v.

⁷⁴⁸ Ibid., s. 204-205.

⁷⁴⁹ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A4v, s. 9.

⁷⁵⁰ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 102r.

⁷⁵¹ Ibid., viz např. kapitola *Divné vypravování o Nových ostrovech a plavení po moři Ferdynanda Kortezie, jeho velebnosti císařské hejtmána na moři, aby nových zemí a ostrovuov hledal, vyslán jsa léta páně 1518 a létha dvacátého jse zase navrátil*, f. 108r-110v.

Válečnická maskulinita se ve všech analyzovaných textech může prostřednictvím diskurzů těla stát zdrojem vysokého společenského postavení – například v *Historii plavení se do Ameriky* jsou hejtmani vojsk jmenováni ti, kdo zabili a snědli nejvíce nepřátel.⁷⁵² Hegemonní maskulinita je zde spojována se schopností vykonávat násilí a uplatňovat jeho prostřednictvím moc nejen nad nepřáteli, ale i nad ostatními příslušníky své společnosti – obojí spolu v textu vzájemně souvisí.

Otázka dominance a vykonávání násilí je důležitá i v *Kosmografii*, a to i u příslušníků nobility, zde často označovaných jako knížata,⁷⁵³ kteří jsou obyvateli „dobře ohrazených zámků“.⁷⁵⁴ Textové konstrukty výše postavených mužů v městských společnostech určitým způsobem odráží jednu z inscenací evropského modelu dvorské maskulinity – ideál rytíře, který lze chápat jako součást maskulinity militární. V souvislosti s obyvateli Tenochtitlanu ve druhém textu dokonce přímo nacházíme zmínku o osobách „stavu rytířského,“ které tvoří králův – Moctezumův – doprovod.⁷⁵⁵

U některých městských společností ostatně nacházíme obdobu evropského dvora – například v Tenochtitlanu, kde onen rytířský stav tvoří Moctezumův doprovod a společníky.⁷⁵⁶ V *Kosmografii* jsou šlechtici spojováni s monopolem na vykonávání násilí, ve kterém se zrcadlí jejich vlastní úspěchy v boji nebo schopností dále expandovat a podrobovat si okolní společnosti, jako vidíme například u urozených obyvatel – mužů-rytířů – z Tenochtitlanu a jeho okolí.⁷⁵⁷ Tito urození muži ale zároveň uznávají moc svého vládce, kterému – jako evropští rytíři – věrně slouží. Společenské uznání a postavení členů nobility se v textu odráží i v přízni žen – či lépe řečeno vyšším počtu sexuálních partnerek. Evropský ideál rytířského chování nicméně mezoamerická nobilita narušuje svými lži a úskoky, kterých se v *Kosmografii* často dopouštějí vůči Evropanům. Děje se tak kupříkladu poté, co prohrají bitvu s „rytířsky bojujícími“ Evropany, kteří pomáhají obyvatelstvu měst Tlaxcala a *Katanam* v boji s „tyranem Zimou (pozn. Moctezuma)“.⁷⁵⁸ Indiáni z Tenochtitlanu předstírají touhu uzavřít mír, ovšem podle textu se ukazuje, že „všecko lež a faleš byla,“ neboť Indiáni nic takového učinit nezamýšlejí a snaží se jen Evropany oklamat.⁷⁵⁹ S obrazem rytíře se neslučovalo samozřejmě též vykonávání rituálů jako byly lidské oběti nebo uctívání model, tedy

⁷⁵² CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 210.

⁷⁵³ Např. Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 110r.

⁷⁵⁴ Ibid., f. 108r.

⁷⁵⁵ Ibid., f. 109v.

⁷⁵⁶ Ibid.

⁷⁵⁷ Ibid., f. 109v.

⁷⁵⁸ Ibid., f. 108r.

⁷⁵⁹ Ibid., f. 108v.

rituály, které byly v dobovém křesťanském diskurzu nazývány „obyčejem pohanským“.⁷⁶⁰ Evropský rytíř byl totiž v raně novověkém diskurzu považován i za vojáka Kristova a bojovníka proti pohanům.

Skrze performanci války dochází v analyzovaných textech také ke konstrukci militární maskulinity Evropanů. Nejpatrnější je to ve druhém textu, kde jsou často popisována ozbrojená střetnutí mezi Evropany a místními. Dominance Evropanů vyniká zejména při vítězstvích nad městskými civilizacemi, které je počty svých válečníků v textu výrazně převyšují, když proti Evropanům vytáhne například „sto tisíc Indyánuow“.⁷⁶¹ Právě uvádění počtů zde má ještě více umocňovat mocenskou převahu – navzdory početní převaze Indiánů – i statečnost a odolnost, s nimiž proti místním bojují. Dobývání města Colhuacanu se kupříkladu dle textu účastní jen 16 evropských jezdců, od kterých „bylo pomordováno“ 40 000 místních lidí.⁷⁶² *Kosmografie* interpretuje takové počínání Evropanů jako „rytířskou statečnost proti těm nevěrným“⁷⁶³ a spojuje je tak s dobovým aristokratickým ideálem maskulinity, který silně vyzdvihoval právě rytířství a ctnosti, které mu byly připisovány.

Jako stálá připomínka zajetí nepřátel, která zároveň slouží jako jeden z materiálních atributů hrdinného válečníka, slouží v *Historii plavení se do Ameriky* například řezné rány – „znamení nařezaná“ – zasypané černým práškem, které si na stehnech dělají Tupinambové za každého zajatého a sněženého nepřítele.⁷⁶⁴ Také části těl nepřátel, které nejsou konzumovány, můžou sloužit jako zhmotněné upomínky na jejich zabití a snědení. Takto bývají uchovávané například lebky, které „na zvláštní znamení vítězství a památku své síly ukazují“⁷⁶⁵ a další kosti, z nichž si válečníci vyrábějí píšťaly, které s sebou pak nosí do dalších bitev a válek.⁷⁶⁶

Texty si všímají také vojenských technologií, které vylepšují performanci válečnickova těla. Zbraně ostatně na počátku raného novověku určovaly stupeň civilizace, udávaly, jak si byly společnosti schopné poradit s nepřítelem, ovládnout své bezprostřední okolí, případně expandovat někam dál územně expandovat. Analyzované texty často poukazují na to, že „žádných kovů

⁷⁶⁰ Ibid., f. 111v.

⁷⁶¹ Ibid., f. 108r.

⁷⁶² Ibid., f. 107r.

⁷⁶³ Ibid., f. 108v.

⁷⁶⁴ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 224.

⁷⁶⁵ Ibid., s. 223.

⁷⁶⁶ Ibid., s. 210.

nemají“,⁷⁶⁷ a strach, který v místních vyvolávají evropské zbraně, a to obzvláště děla.⁷⁶⁸ Ačkoliv jsou zbraně místních kódovány jako zaostalejší, přesto mohou představovat hrozbu pro těla Evropanů. Například tupinambští válečníci sice zbraně vyrábí výhradně ze dřeva nebo kamenů, i tak ovšem představují riziko i pro Evropany – jako například *tacapes*, palice z tvrdého dřeva, které „na ostří téměř nejvostřejší sekeře se vyrovnají“. ⁷⁶⁹ S příchodem Evropanů se podle textu jejich technologie rozšiřují o znalost kovů – tedy o šípky s železnými hroty,⁷⁷⁰ ručnice⁷⁷¹ nebo meče. Některých vojenských evropských technologií se zdejší obyvatelé nejprve „nemálo se [...] děsívali“, ⁷⁷² s některými dalšími neumí pracovat. Jejich neobratné zacházení se zbraněmi může v textu sloužit i jako zdroj pobavení – kdyby jim Evropani při používání palných zbraní nepomáhali, „několikrát by se byla s velikým jejich nebezpečenstvím ručnice na kousky roztrískala.“⁷⁷³

8. 3. 2. 2. Muž jako otec a hlava rodiny

Muži mají v analyzovaných textech dominantní postavení ve společnosti i v rodině. Konstrukt ideálu maskulinity je spojovaný se schopností ovládat ženy a rozhodovat o jejich životech – a to ať už v těchto vztazích muži vystupují jako jejich otcové, bratři, manželé nebo poručníci, přičemž ženy jsou jejich majetkem. Například v *Kozmografii* je tak mohou dát aztéctí šlechticové darem Evropanům, a to vedle mnohých dalších „*mistrných věcí*“. ⁷⁷⁴

V městských společnostech je výsadní postavení mužů zpravidla více vyzdvihováno a popisované společenské uspořádání ukazuje na jasně dané genderové hierarchie. ⁷⁷⁵ Ve společnostech chápaných jako barbarské jsou někdy tyto hierarchie konstruovány méně zřetelně, mužská dominance nad ženami není vždy tak výrazná, což se projevuje například neschopností ovládat ženské sexuální chování. ⁷⁷⁶ Vzhledem k tomu, že jsou do zámořských

⁷⁶⁷ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 102r.

⁷⁶⁸ Ibid., f. 101r.

⁷⁶⁹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 207.

⁷⁷⁰ Ibid.

⁷⁷¹ Ibid., s. 209.

⁷⁷² Ibid.

⁷⁷³ Ibid.

⁷⁷⁴ Z PÚCHOVA Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 110v.

⁷⁷⁵ Viz vztah muže k manželce: Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 106v; nebo otců ke svým dcerám: Ibid., f. 110v.

⁷⁷⁶ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1r, s. 10 a viz 8. 3. 5. 2. Ženská sexualita, s. 167-169.

společností promítány evropské genderové konstrukty a ideály, je schopnost dominance nad ženami důležitým aspektem maskulinity. Tento aspekt obecněji souvisí s ideálem militární maskulinity, která akcentuje schopnost podmanit si své okolí a bytosti v něm.

Úloha muže v rodině v pramenech nicméně nemusí vždy odpovídat dobovým evropským představám, což vidíme například u tupinambských otců v *Historii plavení se do Ameriky*. Tupinambští muži jsou přítomní u porodu, sami se ho aktivně účastní a vykonávají „povinnosti porodní báby“,⁷⁷⁷ čímž se podstatně odlišují od evropských mužů. Tělo novorozeňat pak rituálně pomalovávají barvami.⁷⁷⁸ K tomuto zvyku lze nalézt zajímavou analogii v raně novověké Evropě, kde porodní báby pomazávaly těla dětí olejem ze žaludů.⁷⁷⁹ Olej měl podle arabské medicíny dětské tělo chránit před nemocemi a křestní voda ho následně zbavovala hříchů.⁷⁸⁰ Jak tedy vidíme, v reprezentacích evropské i tupinambské společnosti je příchod člověka na svět spojen s rituály symbolické ochrany těla, kdy se tělo stává jakýmsi plátnem kultury a dochází k jeho vydělení z přírody.

Tupinambové-otcové se také podílí na pojmenovávání dětí, přičemž jim dávají jména po různých věcech, „jako my psům a hovědům našim neozumným“,⁷⁸¹ tedy jména, která text chápe jako prostředek animalizace. Tupinambové mají raději syny než dcery, neboť „k boji jsou způsobilí a vymstění se nad nepřáteli svými velmi chtějí“.⁷⁸² Své syny proto otcové vychovávají k nenávisti vůči nepřátelům, boji a kanibalství.⁷⁸³ Oproti civilizacím vyobrazeným v *Kosmografii* neznají Tupinambové školy, veškerá výchova tedy spočívá výhradně na rodičích.⁷⁸⁴

V městských společnostech ve druhém textu bývá výchova dětí institucionalizovanější a muži se tak na vzdělání svých potomků podílejí především tím, že je posílají do vzdělávacích institucí. *Kosmografie* v tomto směru zmiňuje zvláště muže bohaté, kteří své syny dávají na výchovu do náboženských škol „aby se dobrým mravností a ctností naučili“.⁷⁸⁵ Chlapci tak v textu mají

⁷⁷⁷ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 276.

⁷⁷⁸ Ibid.

⁷⁷⁹ BŮŽEK, Václav, *Muž, žena a děti v aristokratické rodině na prahu novověku*, in: LENDEROVÁ, Milena a kol., *Eva nejen v ráji – Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Karolinum, Praha 2002, s. 57.

⁷⁸⁰ FORCADA, Miquel, *Salting Babies – Innovation and Tradition in Premodern Procedures for Neonatal Care*, in: *Suhayl* 11, 2012, s. 155-178.

⁷⁸¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 277.

⁷⁸² Ibid., s. 279.

⁷⁸³ Ibid.

⁷⁸⁴ Ibid., s. 280.

⁷⁸⁵ Z PŮCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 111r.

oproti dívkám značně širší možnosti vzdělávání. Obecně je tedy možné říct, že se muži v pramenech zapojují – pokud vůbec – spíše do výchovy chlapců.

8. 3. 2. 3. Religiózní maskulinita

Jak je vidět, většina inscenací, kterým analyzované texty věnují prostor, náleží do maskulinity sekulárního typu. Religiózní maskulinitu reprezentují zejména kněží v městských společnostech nebo caraibes u Tupinambů.

Kněze v městských společnostech můžeme považovat za obdobou evropského druhého stavu – tito „*lidé duchovní*“ se těší vysokému postavení, věnují se výhradně činností souvisejícím se správou kultu a liší se od zbytku společnosti svým oděvem i normami chování. Na rozdíl od jiných inscenací maskulinity jejich textové reprezentace žijí v celibátu,⁷⁸⁶ „*chodí v rouše černém*,“ neholí se ani si nečešou vlasy a bydlí v kněžských domech.⁷⁸⁷ Podobně jako evropští příslušníci církve se podílejí na vzdělání urozených mužů, „*kterí syny své k těmto kněží dávají*“⁷⁸⁸ a tím zároveň též na produkci kultury a vzdělanosti. Ač se tak víra obyvatel městských společností v *Kosmografii* od křesťanství v mnohém odlišuje, inscenace religiózní maskulinity je u nich v textu konstruována v intencích dobových evropských diskurzů. Text se možná staví odmítavě k jejich přesvědčením a rituálům, avšak oceňuje na nich například čistotu, v níž „*život svůj vedou*“⁷⁸⁹ nebo jejich dohled nad morálkou místních, které „*drží [...] v poctivosti velké*“.⁷⁹⁰

Naproti tomu caraibes, kněží z barbarské společnosti, jsou ve třetím textu naproti tomu konstruováni výhradně jako falešní proroci, kteří ostatní Tupinamby obelhávají a šíří mezi nimi nepravou víru. Tito *šejdiři* jsou přirovnáváni k Bálovým prorokům,⁷⁹¹ nenávidí Evropany a jejich křesťanské učení. Text je vnímá jako hlavní překážku, která Tupinambům, spolu s konzumací lidského masa, brání přijmout křesťanství. Tupinambové se tak mohou stát křesťany pouze v případě, „*kdyby oni těch svých lotrů caraibů zanechali*“.⁷⁹²

⁷⁸⁶ Ibid., f. 106v.

⁷⁸⁷ Ibid., f. 111r.

⁷⁸⁸ Ibid.

⁷⁸⁹ Ibid., f. 106v.

⁷⁹⁰ Ibid., f. 107v.

⁷⁹¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 264.

⁷⁹² Ibid., s. 266.

8. 3. 3. Textové inscenace feminity

Také do inscenací feminity se v pramenech určitým způsobem promítají dobově rozšířené evropské genderové konstrukty, a to mj. konstrukt ženy jako panny, manželky, vdovy a neprovdané ženy.⁷⁹³ Evropské vzory jsou v textech chápány jako ideál, s nímž jsou genderové role žen v Novém světě srovnávány. Někdy jsou ale naopak příklady ze života indiánských žen v textech uváděny jako zdroj inspirace pro ženy evropské, a to zejména v otázce mateřství a výchovy dětí. Vedle následováníhodných příkladů se v pramenech střetáváme také s inscenacemi tzv. nebezpečné feminity – tedy feminity, kterou definuje soubor nežádoucího chování.

8. 3. 3. 1. Žena, mateřství a výchova dětí

Ze všech inscenací feminity je v analyzovaných zdrojích nejsilněji akcentováno téma mateřství, které texty kódují jako hlavní úlohu ženy a které je přítomné ve všech analyzovaných textech. Jednotlivé inscenace mateřství jsou často konstruovány skrze tělesnost.

Těla místních žen jsou zkušeností porodu a mateřství ovlivňována a proměňována jinak a v určitém ohledu také méně intenzivněji než těla žen evropských. V *Kosmografii*, konkrétně v kapitole o Vespucciově prvním plavení, například místní ženy zvládají – na rozdíl od těch evropských – v době těhotenství dokonce pracovat. Rodí bez bolestí, po porodu jsou rychle zotavené⁷⁹⁴ a na jejich tělech se prodělaná těhotenství nijak nepromítají. Ženy jsou zde ale bez ohledu na počet dětí zůstávají stále atraktivní, aniž by měly „*pro časté rození břicho visuté a prsy široké a nezpůsobné*“.⁷⁹⁵ Popis druhotných pohlavních znaků je doprovázený informací, že zdejší ženy jsou také velmi plodné.⁷⁹⁶

Bezbolestně rodící ženy nalézáme i ve *Spisu o nových zemích*, který je ostatně částečně výtahem z téhož Vespuciova dopisu – oba texty využívají dokonce tutéž pasáž. Její vyznění se však výrazně liší. Stejně jako *Kosmografie* si i první text všímá proměny ženského těla po porodu. Dozvídáme se, že ačkoliv mají ženy mnoho dětí, nejsou mezi nimi takové, které by měly „*cecky slabé anebo břicho zvraskalé [...] každá měla i břicho i cecky jako panna*“.⁷⁹⁷ Ve *Spisu o nových zemích* tyto

⁷⁹³ Viz 4. 4. 2. Vybrané inscenace feminity, s. 77.

⁷⁹⁴ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 102r.

⁷⁹⁵ Ibid.

⁷⁹⁶ Ibid.

⁷⁹⁷ KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1r, s. 10.

informace bezprostředně předchází zmínka o sexuálním životě – ženy jsou charakterizovány jako „*velmi smilné*“.⁷⁹⁸ Ženská sexualita se tedy v textu neorientuje výhradně na účel plození potomstva, který byl, jak poukazuje Le Goff, v raně novověké Evropě mělo být výhradním účelem sexuálního chování.⁷⁹⁹ Typ ženské sexuality, který se orientuje spíše na vlastní potěšení, představuje z pohledu dobových evropských diskurzů potenciální nebezpečí pro sociální řád – je hypertrofovaný, muži nezvladatelný. V *Kosmografii* se v inkriminované textové pasáži ohrožující potenciál ženské sexuality vytrácí, jelikož je spojovaná výhradně s úlohou mateřství a odpovídá tudíž evropskému ideálu hegemonní feminity.

Proměna těla v těhotenství a po porodu je důležitým tématem také v *Historii plavení se do Ameriky*, která se inscenací mateřství ze všech textů věnuje nejrozsáhleji, což se odráží na množství prostoru, které třetímu textu poskytují ve své práci. Podle textových konstrukcí se ženské prožívání těhotenství a porodu v Brazílii jeví být výrazně snazší, než je tomu v Evropě. Těhotné ženy se zde sice zdržují od těžké práce, ale „*menší povinnosti své předce vykonávají*“.⁸⁰⁰ Poporodní rekonvalescence je, stejně jako v dalších dvou textech, velmi rychlá – „*matka tři dny leží*“ a zase se k práci rychle navrácí.⁸⁰¹ Naproti tomu ženy evropské leží podle textu po porodu nejméně dvacet dní na lůžku. Text je kritický i k jejich péči o novorozenáta. Některé z nich jsou „*takové rozkošné a hedvábné paninky*“, které o děti pečují jen málo a navíc nesprávně.⁸⁰²

Pokud by se prý takové ženy se urážely, že jsou srovnávané s těmi brazilenskými, text upozorňuje, že „*všemu tvorů od přirození dáno jest, aby o plod své pečovali a sami, ne jiní, je vychovávali*“.⁸⁰³ V této větě se ukrývá narážka na svěřování dětí do péče vychovatelek a zejména pak do péče kojných. Příklad tupinambských žen je zde využit jako ilustrace toho, že ideální evropská matka má dítě kojit sama a služeb kojných nevyužívat. Aby text morálnímu apelu na kojení dodal větší závažnosti, dodává, že příznivkyní kojení je i francouzská královna, která by se „*rozohnila*“, kdyby „*její dítě cizí mléko pilo*“.⁸⁰⁴ Konstrukt ideální evropské matky tak podle *Historii plavení se do Ameriky* představuje ženu, která se z větší části objede bez pomoci chůvy, aktivně se zajímá o výchovu svých dětí a prodlévá na lůžku jen po dobu nezbytně nutnou.

⁷⁹⁸ Ibid., f. A4v, s. 8.

⁷⁹⁹ LE GOFF, J., TRUONG, N., *Tělo ve středověké kultuře*, s. 36.

⁸⁰⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 276.

⁸⁰¹ Ibid., s. 277.

⁸⁰² Ibid.

⁸⁰³ Ibid., s. 278.

⁸⁰⁴ Ibid.

Určité chování související s výchovou dětí – jako již například zmiňované kojení – třetí text považuje za přirozené.⁸⁰⁵ Nadto starost a kvalita péče matky o dítě se může následně ovlivnit i podobu jeho těla. Text si kupříkladu všímá, že i přes absenci kolébek či dětských plen tupinamské děti dobře prospívají a těší se výborné tělesné konstituci a rovnému postoji.⁸⁰⁶ Text obecně shledává tupinamskou výchovu za zcela přirozenou a náležitě ji také oceňuje. Z tupinamských matek se tak rázem stávají také vzory přirozené péče. Text ale připouští, že přirozený způsob výchovy, který je možný v brazilské společnosti a podnebí, kde panuje „*mírnost povětří*“, nelze zcela přenést do Evropy, a to především z teplotních důvodů.⁸⁰⁷ Ostatně obecně lze v textech vyzorovat, že slouží-li méně rozvinutá – barbarská – společnost jako morální vzor, vždy je jen zdrojem inspirace – zvyky barbarské společnosti by v evropském civilizovaném prostředí nikdy plně neobstály, byly by do ní nepřenositelné.

Jak tedy vidíme, slouží inscenace mateřství v *Historii plavení se do Ameriky* hlavně jako soubor doporučení a inspirace evropským ženám, které jsou v textu s těmi místními často srovnávané. Text prostřednictvím názorných příkladů ze života tupinamských žen vytváří obraz evropského ideálu hegemonní feminity a mateřská role je zároveň konstruována jako jeden z konstitutivních prvků hegemonní feminity žen amerických. Místní ženy, které jsou s těmi evropskými často srovnávané, jsou v *Historii plavení se do Ameriky* vyobrazovány jako vzor ve výchově dětí, ve zvládání těhotenských těžkostí i schopnosti rychlé poporodní rekonvalescence. Motiv snazšího zvládání mateřské role a jejích tělesných aspektů konečně nalézáme ve všech pramenech a lze ho interpretovat jako určitou formu idealizace jinakosti.

8. 3. 3. 2. Nebezpečná feminita: Žena jako Amazonka, čarodějnice a nepřítelkyně mužů

Ženy jsou v textech často vykreslovány jako závislé na mužích, svých fyzicky statnějších ochráncích,⁸⁰⁸ jako ty slabší a neúčastné násilí. Obvykle se zdržují boje⁸⁰⁹ a páchaného násilí, případně jsou těmi, kdo násilí odmítají a prosí o jeho konec – jako je tomu například při dobývání Tenochtiltanu, kdy ženy a děti za Evropany „*běžely za milost prosíce*“, ačkoliv muži chtějí dále

⁸⁰⁵ Ibid.

⁸⁰⁶ Ibid., s. 278-279.

⁸⁰⁷ Ibid.

⁸⁰⁸ Z PŮCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká*, f. 103r.

⁸⁰⁹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 210.

bojovat.⁸¹⁰ Ženy se podle *Kosmografie* ostatně na muže-Evropany obracejí s prosbou také na ostrově Santa Crucem, aby je vysvobodili ze spárů kanibalů.⁸¹¹ Ženy ostatně ve druhém textu často vystupují v roli obětí, například muži-nepřáteli z bezejmenné barbarské společnosti brány do zajetí a následně využívány jako pouhé nástroje na plození dětí, chované jako „*slepice aby wejce nesly*“.⁸¹² Lze se ovšem setkat i s ženami, jejichž chování se takto konstruované reprezentaci feminity vymyká.

Inscenace nebezpečné feminity – tedy feminity ohrožující dominantní postavení mužů ve společnosti a sociální řád jako takový – často v analyzovaných textech reprezentují ženy neprovdané nebo ovdovělé. Vždy to jsou ale především ženy, které představují protipól ideálu hegemonní feminity a transgresi dobových genderových konstruktů, a které muži nedokážou ovládat. Za ženy, které se dopouští sociální transgrese byly v raně novověké Evropě považovány například ženy, které poruší panenství – vyznačují se tedy volnějším sexuálním chováním, bijí muže, oblékají se jako muži či se příliš zdobí ozdobami a šperky.⁸¹³ V analyzovaných pramenech je nebezpečná feminita spojována zpravidla s ženami z barbarských společností, které jsou v textech obecně konstruovány jako ty divoké a, oproti obyvatelkám měst, také méně disciplinované, a především pak sexuálně aktivnější.⁸¹⁴

Prototypem neovladatelných žen jsou zejména takové, které žijí zcela bez mužů a které *Kosmografie* nazývá Amazonkami. Postava Amazonky, silně ovlivněná evropskou mytologickou imaginací, je tak v textu konstruovaná jako reálná bytost žijící v zaoceánských krajinách. Žena-Amazonka odporuje evropským genderovým ideálům, neboť žije na ohraničeném místě sama bez mužů a ve svém prostředí tudíž také sama představuje dominantní mocenskou silou. Jako inscenace feminity je nebezpečná především tím, že ji charakterizují podobné aspekty, které jsou jinak přisuzované ideálu hegemonní maskulinity. Společnosti ovládané ženami tak lze interpretovat jako tzv. svět naruby – tedy motiv převrácení rolí, které bylo tolerovatelné o masopustním veselí, nikoliv však v reálném světě. Mimo rituály karnevalu, jak o nich psal

⁸¹⁰ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 113v.

⁸¹¹ Ibid., f. 96v.

⁸¹² Ibid., f. 95r.

⁸¹³ KLAPISCH-ZUBER, Ch., *Mužství a ženství*, s. 419.

⁸¹⁴ Např. KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, s. B1r, s. 10.

například Michail Michajlovič Bachtin,⁸¹⁵ se obrácení genderových rolí stává nikoliv příjemným společenským „upuštěním,“ ale ohrožením pro mocenský sociální řád.

Poprvé se s výhradně ženskou společností setkáváme na ostrově Matytyna, kde „obyčejem *Amazonek toliko samo pohlaví ženské přebývalo*“. ⁸¹⁶ Text nijak neimplikuje, že by ženy byly jakkoliv závislé na mužích a potřebovaly při některé činnosti jejich pomoc. O Amazonkách žijících na ostrově – konkrétně na ostrově nedaleko Colhuacanu, tedy o jakýchsi „městských“ Amazonkách, neprovdaných ženách – se zmiňuje také Cortés. Jejich život přirovnává k jeptiškám, neboť „*v čistotě bez všelikého obcování mužského svůj život vedou*“ – tedy žijí v celibátu. ⁸¹⁷ Přirovnání k Evropanům známé inscenaci religiózní feminity jsou Amazonky zbaveny nádechu cizího a začleněny do známého světa, díky čemuž zároveň přestávají být ohrožením společenského řádu. Jak se dozvídáme dál, Amazonky z okolí Colhuacanu jsou na mužích navíc do velké míry závislé, konkrétně jim muži například pomáhají s polními pracemi, „*když čas worání, wosývání a jiného díla se přiblížil*“. ⁸¹⁸

Někdy ženy v textech nepředstavují pouze hrozbu společenskému řádu, ale ohrožují mužské aktéry přímo. V *Kosmografii* například jedna z žen na bezejmenném ostrově, který podle výtahu ze třetího Vespucciova plavení „*leží pět stupňů pod aequatorem za poledne*“, ⁸¹⁹ zabíjí evropského mládence úderem do hlavy. Ostatní ženy pak jeho maso sekají na kusy, které ukazují přihlížejícím „*hyšpánům*“. Ženy kusy masa následně „*ohně velikého pekly a jedly*“. ⁸²⁰

Ostatně právě kanibalské praktiky můžeme označit za jednu z nejčastějších forem ohrožení, kterou v textech feminita představuje. S barvitým líčením zapojení žen do kanibalských rituálů se setkáváme zejména v *Historii plavení se do Ameriky*. Jsou to ženy, které v textu připravují maso ke konzumaci a zároveň mají z jeho konzumace největší potěšení – text říká, že právě „*ženy, zvláště baby*“ – tedy starší ženy, jsou chuti lidského masa obzvláště žádostivé. ⁸²¹ Muži jí naproti tomu maso výhradně za účelem postrašit své nepřátele a také, aby „*mysl svou ukrutnou a tyranskou nasytiti mohli*“, ale nikoliv výhradně kvůli jeho chuti. ⁸²² Starší ženy, si nejvíc libují v mase mladíků

⁸¹⁵ Viz BACHTIN, Michail Michajlovič, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Argo, Praha 2007.

⁸¹⁶ Ibid., f. 96v.

⁸¹⁷ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmografia Česká*, f. 106r.

⁸¹⁸ Ibid.

⁸¹⁹ Ibid., f. 103r.

⁸²⁰ Ibid., f. 103v.

⁸²¹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 220.

⁸²² Ibid., s. 223.

a přesvědčují proto ostatní Tupinamby k brzkému zabíjení zajatců⁸²³ a zajímání dalších nepřátel. Popis konzumace masa starými ženami je v textu vyličen velmi podrobně – při pečení masa pečení na boucanu „*baby [...] sbírají tuk, co z toho steče [...] prsty také tukem tím opatřené olizující*“, ⁸²⁴ aby v evropském čtenářstvu vzbudil, pokud možno, emoce opovržení, hněvu a znechucení.

Jako hrozba mužům, maskulinitě a potenciálně i společenskému řádu jsou tak ve třetím textu chápány zejména ženy staré. Představy staré zatrpklé postmenopausální ženy – zpravidla vdovy nebo ženy neprovdané, která se například kastrací mstí mladíkům, kteří jsou pro ni již sexuálně nedostupní, a také mladým a sexuálně atraktivním ženám infanticidiem, byly ostatně poměrně rozšířené v protestantské i katolickém dobovém diskurzu, jak poukazuje Roper.⁸²⁵ Staré ženy, zpravidla nezávislé na mužích a jejich kontrole, byly v raně novověké Evropě často ztotožňovány s postavou čarodějnice⁸²⁶ – podle dobových přesvědčení tak lidem škodily pomocí různých magických praktik – mnohdy namířených proti mužům nebo za účelem jejich získání,⁸²⁷ případně se proti nim mohly spolčovat s ďáblem. S čarodějnictvím byli vztotožňováni ale také muži a mladé ženy.⁸²⁸

Obraz ženy-čarodějnice jako další typ inscenace nebezpečné feminity nalezneme i v *Historii plavení se do Ameriky*. Čarodějnictví zde ovšem není spojováno výhradně se starými ženami, ale s ženami obecně. Čarodějnice se v textu vyznačují především tím, že své tělo samy neovládají, nýbrž jím – stejně jako jejich myslí – manipuluje ďábel. Ten pak nutí jejich těla k šílenému animálnímu chování, který podle textu vypadá „*jak nemoc sv. Víta*“, a to hlavně při náboženských obřadech a tanci. Z ďáblovy vůle ženy-čarodějnice vyjí, skáčí, bijí se do prsou nebo vypouštějí „*sliny z oust jako kanci*“. ⁸²⁹

V *Historii plavení se do Ameriky* je obraz žen-čarodějnic připodobňován k čarodějnicím evropským a jejich sabatům. Tupinamské čarodějnice jsou podle třetího textu totiž přesně takové, jak Bodin „*psal o čarodějných ženách*“. ⁸³⁰ Připomeňme, že Jean Bodin francouzský humanista a také aktivní účastník procesů s domnělými čarodějnicemi.

⁸²³ Ibid., s. 220.

⁸²⁴ Ibid., s. 222.

⁸²⁵ ROPER, L., *Oedipus and the Devil*, s. 192 a s. 209

⁸²⁶ Viz BEHRINGER, W., *Čarodějnictví – globální historie*.

⁸²⁷ KIECKHEFER, Richard, *Magie ve středověku*, Praha 2005, s. 104.

⁸²⁸ BEHRINGER, W., *Čarodějnictví – globální historie*, s. 134-135.

⁸²⁹ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 258.

⁸³⁰ Ibid.

Čarodějnictví se ale nemusí omezovat výhradně na ženy – jako d'ábelské a čarodějné jsou ve třetím textu z pohledu Evropanů chápány v podstatě všechny tupinambské náboženské obřady a jsou pro ně nacházeny paralely v čarodějných sabatech.⁸³¹ Na druhou stranu text říká, že také sami Tupinambové rozeznávají postavu čarodějnice – podle textu je u nich za čarodějnici chápána „žena d'áblem posedlá“.⁸³²

Další typ inscenace nebezpečné feminity představují v *Historii plavení se do Ameriky* manželky zajatců vzatých Tupinamby, které ovšem také pocházejí z tupinambského etnika. Po rituálním zabití zajatců jsou to právě manželky, kdo jako první okusí maso svých bývalých mužů,⁸³³ čímž muže-zajatce symbolicky pohltní. Ženy se jako manželky zajatců stávají potenciálně nebezpečné i tím, že ve své vesnici mohou přivést na svět dítě ze „semene nepřátel“. Z tohoto důvodu jsou v případě, že ženy se zajatci otěhotní, takto zplozené děti po narození zabity,⁸³⁴ aby bylo toto nebezpečí eliminováno.

8. 3. 4. Genderové vztahy a jejich organizace

Analyzované texty si často všímají uspořádání vztahů mezi muži a ženami, přičemž si do společností Nového světa projektují dobové evropské ideály a koncepty. Jako taková textová projekce figuruje zejména instituce manželství, jak si ukážeme dále. S organizací genderových vztahů úzce souvisí také dělba práce a tělesné aktivity. Dělba práce je v jednotlivých společnostech mnohdy silně genderovaná, určité činnosti jsou tudíž spojené vždy jen s některou z genderových inscenací. Organizace práce, činnosti těla a uspořádání genderových vztahů jsou v pramenech často reprezentovány poněkud odlišně od evropských vzorů a slouží tedy také jako prostředek zjinačování.

8. 3. 4. 1. Koncept manželství jako způsob soužití mezi muži a ženami

Jak upozorňuje Ratajová, v 16. století měl evropský koncept manželství roli základní společenské a výrobní jednotky a na mikro úrovni jistou obdobou konceptu trojího lidu. Manžel figuroval v roli pracujícího, který rodinu živil, zároveň byl ve vztahu ke své ženě také hlavou

⁸³¹ Ibid., s. 258-260.

⁸³² Ibid., s. 311.

⁸³³ Ibid., s. 220.

⁸³⁴ Ibid., s. 224.

rodiny-správcem i osobou zodpovědnou za manželčin duchovní život.⁸³⁵ Takové chápání manželství ostatně odpovídalo renesanční nauce o podobnostech mezi mikro a makrokosmem a promítalo se i do pramenů.

Jako ideál organizace genderových vztahů tak analyzované prameny chápou křesťanský interpretovanou instituci manželství, tedy svazek jednoho muže a jedné ženy, se kterou srovnávají způsoby organizace vztahů v popisovaných společnostech. Texty zajímá, jestli tuto instituci místní obyvatelé vůbec znají a pokud ano, tak v jaké podobě.

Nejbližší dobovému evropskému chápání manželství je jeho textový konstrukt u městských společností v *Kosmografii*. Podrobněji jsou v něm ovšem popsány výhradně vztahy mezi vyššími vrstvami. U mužů z vyšších vrstev, jmenovitě u krále, jsou tolerované mimomanželské svazky,⁸³⁶ žen se takto benevolentní vztahové uspořádání nicméně netýká. Za cizoložství ženám hrozí – a to bez ohledu na jejich společenský status – prodání.⁸³⁷ Naproti tomu o případném postihu cizoložství u mužů text mlčí.

Ostatně také vysoce postaveným mužům mohly v raně novověké Evropě mimomanželské styky procházet a společnost k nim byla mnohem tolerantnější než k obdobnému chování u žen, které bylo trestáno podstatně přísněji. Zejména styky svobodných mužů s prostitutkami obvykle zůstávaly nepotrestány, v části dobových preskriptivních textů byly dokonce považovány za přirozené, ba i doporučované – zvláště u tedy u mládců, kterým byla tolerována návštěva nevěstinců i vydržování milenek.⁸³⁸ Na cizoložství v manželském stavu bylo pohlíženo striktněji, nicméně se u mužů setkávalo jen s mírným nebo žádným trestem.⁸³⁹

Některé společnosti v mnou analyzovaných textech naproti tomu instituci manželství vůbec neznají. Jejich příslušníci můžou mít manželek každý, kolik chtějí⁸⁴⁰ nebo „ženy mezi nimi *sau obecně*“, ⁸⁴¹ představují tedy fakticky obecný majetek. S neexistencí manželské instituce se setkáváme spíše u barbarských společností, které jsou v textech obecně spojovány s méně komplexním uspořádáním společenských hierarchií a vztahů.

⁸³⁵ RATAJOVÁ, Jana, *Manželství v české literatuře raného novověku*, s. 737.

⁸³⁶ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 106v.

⁸³⁷ Ibid.

⁸³⁸ ROPER, L., *The Holy household*, s. 92.

⁸³⁹ DUBY, G., *Rytíř, žena a kněz*, s. 177.

⁸⁴⁰ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 102r.

⁸⁴¹ Ibid., f. 114r.

Příklad takové společnosti lze nalézt ve výtahu Vespuciova dopisu, který se objevuje ve *Spisu o nových zemích* i v *Kosmografii*. První text se o existenci instituce manželství explicitně nezmiňuje a uvádí jen, že na ostrovech není „žádného řádu“, který by jakkoliv uspořádávaly vztahy mezi muži a ženami. Muži mohou mít tolik žen, kolik jen chtějí a rozvádět se s nimi dle libosti.⁸⁴² Druhý text pak přímo poznamenává, že lidé ve zdejší ostrovní společnosti „manželství žádného mezi sebou nemají“.⁸⁴³ Instituci manželství nezná také „utopická“ společnost v Jambolově cestovatelské zprávě, kde muži mají všechny ženy společné, stejně jako jídlo a děti.⁸⁴⁴ Ani z jednoho textu není patrné, jestli se volnější vztahová a sexuální morálka týká i vztahů žen k mužům. Ostatně stejně jako u městských společností zobrazují textové reprezentace muže, a nikoliv ženy jako ty, kteří utváří sociální řád, určují vztahové konfigurace a disponují mocí.

V jiných méně civilizovaných společnostech je instituce manželství v nějaké podobě známá, nemusí ale zahrnovat pouze jednoho muže a jednu ženu. Například v *Historii plavení se do Ameriky* si muži mohou brát tolik žen, kolik chtějí. Text zabrušuje i do praktického fungování polygamního svazku. Všechny mužovy ženy bývají podle něj zpravidla svorné – společně pracují a starají se o zahrady. Trochu překvapivě nalézá text v mnohoženství dobrého příkladu pro evropské ženy – oceňuje, že jsou – vyjma žen pobožných – tupinambské ženy svornější a nezávidí si tak, jako ty evropské. Podle textu by ale i jedna evropská žena „jako domácí čert muže častokráte [...] natrápí“.⁸⁴⁵ Mnohoženství by tak podle textu patrně v evropském prostředí nefungovalo – „u nás by snad lépe bylo, aby se takový na galeje k veslům dostal, nežli do takového nepokoje a různic zaplésti“.⁸⁴⁶

8. 3. 4. 2. Práce a genderově specifické činnosti

Gender, jakožto kategorie sociální difference, je konstruován performativně. Důležitou součástí jeho textových konstruktů jsou tudíž i genderově specifické činnosti, tedy činnosti vykonávané primárně některou z maskulinních nebo femininních genderových inscenací. Tyto činnosti lze chápat jako sociálně stratifikační faktory, které konstruují nikoliv pouze hierarchii mezi jednotlivými gendery, ale také obecněji pomáhají formovat společenské hierarchie.

⁸⁴² KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A4r-A4v, s. 8-9.

⁸⁴³ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f 102r.

⁸⁴⁴ Ibid., f. 114r.

⁸⁴⁵ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 274.

⁸⁴⁶ Ibid.

S genderově specifickými činnostmi úzce souvisí především fyzická a duševní práce; a také její dělba. S nejkompexnější dělbou práce se sice setkáváme u městských společností v *Kosmografii*, zároveň v nich ale nacházíme výhradně mužské profese. Muži pracují jako nejrůznější řemeslníci,⁸⁴⁷ obchodníci,⁸⁴⁸ zahradníci a chovatelé zvířat,⁸⁴⁹ válečníci,⁸⁵⁰ ale také se mohou plně věnovat kněžskému povolání.⁸⁵¹ O ženských profesích nebo o tom, co mají v městských společnostech ženy na starosti – a to ať už ve sféře soukromé nebo veřejné, se ve druhém textu nedočítáme vůbec nic.

Kosmografie je v tématu dělby práce informačně skoupá také u barbarských společností. Příliš informací o nich ostatně nenalzáme ani v textu prvním, tedy ve *Spisu o nových zemích*. Nevíme, jaký z genderů má na starosti obstarávání obživy ani jaké další práce mu přísluší – na základě prvního textu lze jen usuzovat, že se muži věnují rybolovu.⁸⁵²

O poznání informativnější je *Historie plavení se do Ameriky*, která poměrně detailně popisuje druhy vykonávaných činností i to, kdo a jakým způsobem je vykonává. Výrobě ozdob a oděvů se v textu věnují ženy i muži.⁸⁵³ Oba gendery si samy vyrábějí oděvy na každodenní nošení, a především pak na speciální příležitosti. Za ně lze považovat náboženské rituály, slavnosti, ale také válku. Muži a ženy si sami vyrábějí i užívané nástroje a předměty denní potřeby – muži zejména zbraně a nástroje k lovu, ženy například hliněné nádoby.⁸⁵⁴

Stejně jako ve většině Evropy to jsou ženy, kdo „přísti na starosti mají“.⁸⁵⁵ Konkrétně předou například bavlněná lože – hamaky – na tkalcovských stavech, které se podobají těm evropským, ale jsou jednodušší a ani „se při nich nevidí tak mnoho bystrých nástrojů vidí“.⁸⁵⁶ Brazílské ženy samy bavlnu nejen zpracovávají, ale také sklízí.⁸⁵⁷ Ostatně na rozdíl od evropského prostředí, kde byly polní práce spojovány zejména s muži, je u Tupinambů zemědělství a starost o celé hospodářství především ženskou doménou, jelikož „se s tím muži nezaměstnávají“.⁸⁵⁸ Ženy v textu

⁸⁴⁷ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 111v.

⁸⁴⁸ Ibid., f. 105v.

⁸⁴⁹ Ibid., f. 111v.

⁸⁵⁰ Ibid., f. 108r.

⁸⁵¹ Ibid., f. 106v.

⁸⁵² KNEIDL, P. (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. B1v, s. 10.

⁸⁵³ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 132-135.

⁸⁵⁴ Ibid., s. 284-286.

⁸⁵⁵ Ibid., s. 283.

⁸⁵⁶ Ibid., s. 285.

⁸⁵⁷ Ibid., s. 196.

⁸⁵⁸ Ibid., s. 143.

okopávají pole, získávají z něj různé plodiny, sejí „*pšenici tu svou*“ – tedy *auati*, místní bylinu, a různé kořeny⁸⁵⁹ a starají se o jejich rozmnožování.⁸⁶⁰ Vedle starosti o půdu ale zastávají i mnohé další činnosti a řemesla. Jsou to ony, které z kořenů manioku připravují mouku,⁸⁶¹ sbírají ovoce v lesích⁸⁶² nebo kupříkladu vyrábějí nádoby.⁸⁶³ Ženy jsou zároveň v některých pasážích líčeny jako ty pracovitější, ty, které „*muže ve všelijakých věcech převyšují*“, ⁸⁶⁴ což ovšem neznamená, že jsou výsledky jejich práce na poli v textu hodnoceny pozitivně, neboť si „*špatnou při tom práci vedouc*“.⁸⁶⁵

Muži ve třetím textu pílí zrovna nevynikají. Pracují pouze ráno, jinak se věnují válce, přípravě na válku nebo rybářství a myslivosti.⁸⁶⁶ Evropská představa o ideálu maskulinity v prostředí *laborantes* – která je v analyzovaných pramenech aplikovatelná na všechny muže, kteří nejsou součástí nobility nebo duchovenstva – byla nicméně silně spojována s půdou a její kultivací. Delegováním těchto aktivit na ženy, které navíc podle textu tuto úlohu nezvládají, a také svým obecným přístupem k práci jsou tak Tupinambové v *Historii plavení se do Ameriky* efemizováni, a to, byť se jinak věnují zejména činnostem běžně spojovaným s maskulinitou jako je válka nebo lov. Nejen, že nedokážou naplnit jeden ze zásadních aspektů své genderové role – tedy přeměňovat krajinu a prostředí kolem sebe, avšak zároveň nechávají ženy, aby tuto činnost vykonávaly místo nich, čímž v podstatě tolerují uspořádání „světa na ruby“. Nedokážou tedy dostát ani roli muže jako hospodáře a živitele rodiny. Na tomto příkladu je zároveň dobře patrné, jak je v textu na příkladech ze života Tupinambů konstruován ideál evropských genderových vztahů a rodiny.

Zajatci a zajatkyně, kteří se dostanou mezi Tupinamby, ve třetím textu přejímají – než jsou zabiti – také jejich genderové role a jejich zapojení do společenského i pracovního života jek tak mnohém podobné jejich věznilům. Ženy například pomáhají se sbíráním hlemýžďů, péčí o zahrady a dalšími polními pracemi, muži s číhařstvím, myslivostí nebo rybařením.⁸⁶⁷

K genderování dochází v analyzovaných textech nejen skrze dělbu práce, ale také při náboženských rituálech. V textech se úlohy jednotlivých genderů a jejich inscenací při

⁸⁵⁹ Ibid., s. 146.

⁸⁶⁰ Ibid., s. 201.

⁸⁶¹ Ibid., s. 148.

⁸⁶² Ibid., s. 284.

⁸⁶³ Ibid., s. 285.

⁸⁶⁴ Ibid., s. 276.

⁸⁶⁵ Ibid., s. 201.

⁸⁶⁶ Ibid., s. 276.

⁸⁶⁷ Ibid., s. 217.

náboženských obřadech – jsou-li v nich obřady vůbec popsány – zpravidla vzájemně liší. Mezi městskými společnostmi v *Kosmografii* i mezi Tupinamby v *Historii plavení se do Ameriky* sehrávají dominantní roli v náboženské praxi obvykle muži-kněží, caraibes.⁸⁶⁸ Odlišné úlohy mají oba gendery také při jednotlivých rituálech, které jsou podrobněji vylíčené u Tupinambů.

Vezměme si třeba příklad „opíjecích“ ceremonií. Podle třetího textu není považováno za vhodné, aby alkoholický nápoj připravovali muži. Takový nápoj by Tupinamby nebyl hodnocen ani za tak chutný. Ženy před ceremoniemi dělají oheň, na němž nápoj zahřívají.⁸⁶⁹ Zatímco kouření tabáku – „*petum*“ – je u Tupinambů líčeno jako výhradně mužská záležitost,⁸⁷⁰ tento ceremoniální alkoholický nápoj konzumují ženy i muži společně a opíjejí se jím. Jak muži, tak ženy jsou hodnoceni jako „*nejznamenitější vožralci*“.⁸⁷¹ Jak jsme již viděli v předchozí části práce, nadměrné pití bylo v raně novověké Evropě negativně hodnoceno u žen i u mužů, u žen bylo vnímáno jako podstatně větší prohřešek, který se neslučoval s ideálem feminity. Diference mezi gendery je tak ve třetím textu vytvářena i prostřednictvím konzumovaných plodin a látek.

Genderování se u tělesných aktivit může projevovat i mnohými dalšími způsoby – například při vyjadřování emocí. Jsou to především ženy, které v *Historii plavení se do Ameriky* silně prožívají smrt svých mužů, ale i dalších příslušníků kmene, a to až tak, že se na „*vytí dávají*“.⁸⁷² Také při některých dalších událostech a rituálech dávají své emoce najevo silněji. Ženy také pláčí na pozdrav při vítání hostů, „*aby vděčnosti dokázaly*“. Také při něm chválí například hostovu fyzickou sílu.⁸⁷³ Tyto projevy emocí pomáhají konstruovat ženy jako ty více citově založené bytosti, které svým chováním dávají mužům najevo podřízenost – jinak totiž s hostem nemluví, to činí výhradně hospodář domu.⁸⁷⁴ Zároveň se zde projevuje spojení žen s privátní a mužů s veřejnou sférou, které se sice v Evropě plně prosazuje až koncem 18. století, ovšem v určité podobě se s ním setkáváme již mnohem dříve, čehož je tento příklad dobrou ukázkou.

⁸⁶⁸ Ibid., s. 257.

⁸⁶⁹ Ibid., s. 148-150.

⁸⁷⁰ Ibid., s. 200.

⁸⁷¹ Ibid., s. 151.

⁸⁷² Ibid., s. 305.

⁸⁷³ Ibid., s. 291.

⁸⁷⁴ Ibid.

8. 3. 5. Sexualita

Konstrukci sexuálního chování a s ním spojených sociálních norem ovlivňuje v analyzovaných pramenech hned několik sociálně stratifikačních kategorií. Nejvýrazněji se do textových reprezentací sexuality promítá gender, dále pak společenské postavení a stupeň civilizačního vývoje. Textové konstrukce genderových rolí obvykle ovlivňují evropská společenská očekávání týkající se sexuální morálky. Sexuální morálka je u některých genderových inscenací v pramenech popisována jako volnější a u jiných naopak restriktivnější. Sociální postavení může například ovlivňovat počet sexuálních partnerek (nikoliv partnerů), stupeň civilizovanosti se pak zpravidla promítá do celkové organizace sexuálních vztahů a chování, které v barbarských společnostech obvykle bývají volnější. Všechny tyto faktory se vzájemně ovlivňují a společně podílejí na odlišném kódování sexuálního chování u různých sociálních skupin v textech.

8. 3. 5. 1. Mužská sexualita

Sexualita je v textech konstruovaná pomocí binárních opozic a jejím důležitým aspektem je také distribuce moci. Zpravidla to jsou muži, kteří disponují mocí utvářet normy sexuálního chování, a to i v závislosti na svém společenském postavení. Muži v textech vystupují jako disciplinační moc ve vztahu k ženské sexualitě – omezují její projevy, případně trestají chování pojmávané jako překročení společenského řádu.⁸⁷⁵ Taková reprezentace sexuálního chování je ostatně plně ve shodě s dobovými evropskými diskurzy. Podle historika Jacquese Rossiauda se měl muž k ženě chovat sexuálně nadřazeně za účelem zkrocení jejích sexuálních tužeb. Tradovalo se, že žena je neukojitelná, a dokonce i znásilnění pro ni představuje rozkoš.⁸⁷⁶ Právě ženská neukojitelnost měla být jedním z důvodů, proč bylo nad ženskou sexualitou nutné vykonávat absolutní kontrolu.⁸⁷⁷

Muži ale v analyzovaných textech nefigurují v roli disciplinační moci pouze ve vztahu k ženám, ale také ve vztahu k jiným mužům. V městských – civilizovaných společnostech *Kosmografie*, ve kterých je silně přítomné hierarchické uspořádání mezi jednotlivými inscenacemi maskulinity, se normy sexuálního chování výrazně odvíjejí od jedincovy pozice v sociálním uspořádání.⁸⁷⁸ Konstrukci vztahu hegemonní a subordinační maskulinity v textech ovlivňuje například počet

⁸⁷⁵ Ibid., s. 275.

⁸⁷⁶ ROSSIAUD, J., *Sexualita*, s. 649.

⁸⁷⁷ Ibid., 642.

⁸⁷⁸ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 106v.

dostupných sexuálních partnerek. Více sexuálních partnerek a manželských svazků obvykle bývá spojováno s ideálem hegemonní maskulinity. Subordinační maskulinitě mohou být naopak takové svazky zapovězené. Dobrým příkladem je pasáž z výtahu Cortése ve druhém textu, kde je králi umožněno mít sexuální styky kromě manželky i dalšími milenkami – může mít „*kuběn kolik chce*“.

⁸⁷⁹ Možnost mimomanželských styků u neurozených mužů text nijak neimplikuje.

V barbarských společnostech není sociální hierarchie ve vztazích mezi různými inscenacemi maskulinity tolik přítomná a není ani tak určující pro sexuální život a vztahy k ženám. Jak vidíme například v *Historii plavení se do Ameriky*, sexuální chování mužů je v textech společensky omezováno jen minimálně – prakticky jediným sexuálním tabu vyloučení sexuálních svazků s matkami, sestrami a dcerami.⁸⁸⁰ Také v barbarských společnostech je hegemonní maskulinita spojována s větším počtem sexuálních partnerek, jako ideál je však dosažitelná pro většinu mužů. Tupinambové si mohou brát tolik žen, kolik chtějí bez ohledu na svůj společenský status. To platí ostatně i pro muže z dalších méně rozvinutých společností, kteří jsou reprezentováni v *Kosmografii* a ve *Spisu o nových zemích*. Ve třetím textu se možnost mít více partnerek týká dokonce i zajatců. Muži i jako vězni profitují z konstruktu hegemonní maskulinity, která je v textu spojována s větším počtem žen a dominancí nad nimi.⁸⁸¹

Ideál maskulinní sexuality pomáhají v textech konstruovat rovněž reprezentace nežádoucího sexuálního chování. Jako v jediném z analyzovaných pramenů se v *Historii plavení se do Ameriky* objevují neheterosexuální styky mezi muži, které jsou kódované právě jako příklad nežádoucího sexuálního chování. Třetí text se domnívá, že v tupinamské společnosti takové sexuální svazky existují a že jsou zdejšími lidmi považovány za hříšné stejně tak, jako tomu bylo v soudobé Evropě, což text dokládá používáním nadávky *tyuire*⁸⁸² v hádkách mezi Tupinamby.⁸⁸³ Tyto domněnky samozřejmě nejsou ničím jiným, než přenesením evropských konstruktů ideálního sexuálního chování a heterosexuality na americké území. Neheterosexuální chování v raně novověké Evropě obecně sloužilo jako efeminizační praktika, jak poukazuje Anna Suranyi,⁸⁸⁴ a pomáhalo tak utvářet inscenace subordinační maskulinity. Ideál hegemonní maskulinity byl spojován s heterosexualitou.

⁸⁷⁹ Ibid.

⁸⁸⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 273.

⁸⁸¹ Ibid., s. 216.

⁸⁸² Patrně pejorativní označení pro neheterosexuální osobu.

⁸⁸³ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 216.

⁸⁸⁴ SURANYI, A., *Virile Turks and Maiden Ireland*, s. 241-262.

8. 3. 5. 2. Ženská sexualita

Podíváme-li se do dobových evropských preskriptivních a církevních textů, na ženy byly zpravidla kladeny větší morální nároky než na muže. To je ostatně do určité míry možné říct také o textových reprezentacích v analyzovaných pramenech. Ženská sexualita je v analyzovaných textech často konstruována prostřednictvím různých zákazů a nařízení, které se zpravidla liší u žen provdaných a u žen svobodných.⁸⁸⁵ Jejich sexualita je tedy v některých ohledech konstruována odlišně. V *Historii plavení se do Ameriky* mohou například neprovdané tupinambské ženy navazovat s muži volnější sexuální vztahy.⁸⁸⁶ Jinak ale na takové chování pohlíží text v rámci manželství. V manželském stavu jsou volné vztahy u žen vnímány jako nežádoucí a usvědčené ženy-cizoložnice můžou být „*bud' sežrány*“ nebo „*s hanbou od manželův vyhnány*“.⁸⁸⁷ Úplnou moc nad sexualitou ženy tak získává po svatbě její muž, který ji v případě nevěry může libovolně potrestat a jemuž Tupinambové „*samým přirozeným zákonem ženu cizoložnou v moc [...] dávají*“,⁸⁸⁸ má tedy možnost rozhodnout o tom, co lze v určité chvíli považovat za společenskou transgresi a jak se s ní vypořádat. Do svatby nebo po smrti manžela může být ženiným poručníkem otec, bratr nebo jiný mužský rodinný příslušník, který například schvaluje výběr ženicha.⁸⁸⁹ Ačkoliv tedy tupinambské ženy mají možnost navazovat za svobodna sexuální vztahy, jsou to podle analyzovaných textů vždy muži, kteří mají v otázce ženské sexuality poslední slovo.

Dominantní postavení mužů v sexuálních vztazích ilustruje ve třetím textu i chování k vězňům, kterým jsou dávány místní ženy jako milenky a hospodyně – naproti tomu „*ženám však obyčej muže dávat není*“.⁸⁹⁰ V textu to jsou muži, kteří rozhodují o svých dcerách a sestrách,⁸⁹¹ respektive rozhodují o tom, za koho se provdají nebo případně o tom, zda budou darované za manželky vězňům, jimž každá z nich „*jako svému muži se znamenitou pilností všelijak přisluhuje*“.⁸⁹²

Reprezentace ženské sexuality v barbarských společnostech se nicméně od evropského modelu obecně v mnohém liší. Evropský model požaduje po dosud neprovdané mladé ženě zachovávaní

⁸⁸⁵ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 275.

⁸⁸⁶ Ibid., s. 275.

⁸⁸⁷ Ibid.

⁸⁸⁸ Ibid.

⁸⁸⁹ Ibid., s. 273.

⁸⁹⁰ Ibid., s. 216.

⁸⁹¹ Ibid., s. 273.

⁸⁹² Ibid., s. 216.

panenství, zatímco v textových konstruktech zámořských společností neprovdané ženy často navazují s muži sexuální vztahy.⁸⁹³ U provdaných žen se sexuální styky, stejně jako v Evropě, ideálně odehrávají výhradně v manželském svazku, kde má hlavní slovo muž.⁸⁹⁴ Sexuální dominance mužů a dohled nad ženskou sexualitou jsou ostatně součástí ideálního konstrukt maskulinity obvykle i v dalších společnostech – necivilizovaných i civilizovaných.

V městských společnostech v *Kosmografii* jsou textem konstruované normy týkající se ženské sexuality zpravidla o něco restriktivnější, než je tomu u společností barbarských – všem ženám, ať provdaným či neprovdaným, jsou tolerovány výhradně sexuální styky v manželství a ženycizoložnice jsou svými manžely prodávány.⁸⁹⁵ Manžel a instituce manželství zde tak sehrávají funkci disciplinace ženské sexuality. Těmto společenským normám se v jistém slova smyslu vymykají pouze královny konkubíny,⁸⁹⁶ kterých má král kolik chce a o jejichž úloze v mezoamerické společnosti se jinak v textu prakticky nic bližšího nedozvídáme.

Nicméně ne vždy se mužům v textech daří ovládat vždy nedaří, ba naopak – mohou zde figurovat i jako objekty ženských vášní. Ve *Spisu o nových zemích* jsou ženy zobrazovány jako „*nadobyčej smilné*“ a neukojitelné bytosti, které jsou ve srovnání se svými mužskými protějšky chlípnější a sexuálně aktivnější. Aby zvýšily sexuální výkonost mužů, stimulují jim penis pomocí jakýchsi zvířat, které, když se do penisu zakousnou, „*tehdy jemu nadobyčej velmi oteče a bude tlustý*“.⁸⁹⁷

Konstrukt ženské sexuality v prvním textu odpovídá přesvědčení většiny středověkých církevních autorit – například podle Isidora ze Sevilly byly ženy vášnivější a pudovější než muži.⁸⁹⁸ Jak už jsme si ostatně ukázali, za úkol mužů proto raně novověká náboženská a preskriptivní literatura považovala jejich zkrocení.⁸⁹⁹ Muži ve *Spisu o nových zemích* nicméně této povinnosti nedokážou dostát a ženskou sexualitu ovládnout nebo ji alespoň usměrnit. Neschopnost sexuální nadvlády na ženami podřívá dominantní postavení mužů ve společnosti a rozchází se s evropskou představou ideálu hegemonní maskulinity. Ženská sexualita zde tak vystupuje jako prvek, kterému se skutečně daří narušovat sociální řád a hierarchie.

⁸⁹³ Ibid., s. 275.

⁸⁹⁴ Ibid.

⁸⁹⁵ Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kosmografia Česká*, f. 106v.

⁸⁹⁶ Ibid.

⁸⁹⁷ KNEIDL, Pravoslav (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě*, f. A4r, s. 8.

⁸⁹⁸ KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, s. 149.

⁸⁹⁹ Viz 4. 4. 1. Vybrané inscenace maskulinity, s. 76.

Za určitou formu sexuální transgrese lze považovat také styky místních žen s evropskými muži, o nichž se zmiňuje *Historie plavení se do Ameriky*. Text na takové styky pohlíží nesouhlasně a označuje je za hříšné, za „*hřích smilstva*“.⁹⁰⁰ Uzavírání vzájemných sňatků sice hypoteticky není v textu vyloučeno – Villegaignon je povoluje za podmínky přijetí křesťanství, „*ale žádná nebyla nalezena, která by založila ty způsoby divoké a přijala Krista*“.⁹⁰¹ Hovoří-li se tudíž v textu o vztazích mezi místními ženami a Evropany, zpravidla se jedná o svazky mimomanželské, a tudíž odsuzované.

Sexuální vztahy Evropanů s domorodými ženami jsou formou transgrese, která jakožto překročení božího řádu nemá dopady pouze v rovině právní, tedy v rovině společenského uspořádání, ale také v doméně biologické – tělesné. Tělesný trest za sexuální transgresi představuje v *Historii plavení se do Ameriky* nemoc *pians*, v textu líčená jako boží odplata Evropanům za obcování „*s děvkami brasilenskými*“⁹⁰² – ta postihla například tlumače, který s nimi často „*lotroval*“.⁹⁰³

Zda také místní lidé považují „smíšené“ svazky za problematické, se nikde v textu nedozvídáme – nedozvídáme se ostatně ani to, co si o těchto vztazích myslí dotyčné ženy, které zde figurují v podstatě jako němé objekty sexuálních tužeb evropských mužů. O možnosti vztahu evropských žen a místních mužů se text též nezmiňuje.

⁹⁰⁰ CYRUS, M., SLOVÁK, P., [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky*, s. 112.

⁹⁰¹ Ibid.

⁹⁰² Ibid., s. 300-301.

⁹⁰³ Ibid., s. 301.

9. ZÁVĚR

Cílem této diplomové práce bylo přiblížit textové reprezentace Indiánů v česky psaných pramenech 16. století, a to s ohledem na dobové evropské diskurzy, v jejichž kontextu tyto reprezentace vznikaly. Při vlastní analýze jsem vycházela z post-strukturalistických přístupů k jazyku jako prostředku, jehož prostřednictvím se v textech konstruuji společenské vztahy a hierarchie a také dochází k distribuci moci a praxi zjinačování. Nejvíce pozornosti jsem přitom věnovala diskurzům těla, které – jak jsem se v práci snažila ukázat – v textech figuruje jako znak nesoucí nespočet významů. Konečně je důležité připomenout, že ačkoliv textové diskurzy nezpochybnitelně prestrukturují sociální praxi, mimotextová realita nebyla předmětem této práce.

Pro popis a interpretaci textových reprezentací a diskurzů bylo nezbytné zvolit vhodné metodologické přístupy, které jsem blíže nastínila v metodologické části práce. Vycházela jsem hlavně z teorie reprezentace Stuarta Halla, pojetí diskurzu a diskurzivní analýzy Michela Foucalta, dále typologizace jinakosti Johna Barella a v neposlední řadě z konceptualizace genderu v dílech Joan Wallach Scott a Raewyn Connell. V práci jsem přihlížela k tomu, že všechny tyto analytické nástroje a přístupy nám předkládají jen velmi omezený obraz textové reality a možných interpretací. Analytické nástroje a způsob jejich využívání se tedy přímo podílejí na tom, jaký příběh bude skrze prameny vyprávěn a jaký smysl mu bude dán – respektive jaký smysl mu chci dát já jako autorka textu. Určitou formu vědecké objektivity ve vlastní práci pro mě představuje důkladná práce s prameny – byť význam, který při jejich interpretaci a při formulování závěrů přikládám jednotlivým výpovědím, je opět vysoce subjektivní, a také důkladné popsání zvolených postupů, které přinejmenším umožňují čtenářstvu zjistit, jak jsem ke svým závěrům dospěla. S tímto vědomím jsem pak přistoupila k textové analýze.

K vlastní analýze byla nezbytná znalost příslušných raně novověkých diskurzů, kterou mi zprostředkovala četba odborné literatury a s nimiž jsem čtenářstvo seznámila v pojmovém a tematickém vymezení práce a jejichž optikou jsem vybrané prameny interpretovala. Velký důraz jsem přitom kladla zejména na diskurz křesťanský, jehož korpus tvořila, vedle bible, řada dalších textů morálně-teologické povahy, které byly dobovým klíčem k výkladu bible. Jedním z nich bylo například dílo *Summa Theologica* středověkého teologa Tomáše Akvinského, které jsem v práci využila mj. pro popsání dobové konceptualizace tělesnosti. Znalost historického kontextu a

především diskurzů, s nimiž je možné se setkat v dobové literární produkci, je klíčová pro porozumění, jak byly reprezentace v pramenech kódovány.

Nyní se již ale přesuňme k zodpovězení badatelských otázek, které jsem formulovala v úvodu práce a jimiž jsem se postupně zabývala v jednotlivých kapitolách a podkapitolách analytické části. Vzhledem k názvu této práce je ale předně nutné si zodpovědět otázku – znaly a používaly prameny vůbec označení Indiáni? Ukázala jsem, že s označením Indiáni se lze setkat v *Kosmografii* a v *Historii plavení se do plavení se do Ameriky*, zatímco *Spis o nových zemích* ho nezná. Používání tohoto slova však v pramenech není ustálené, v různých kontextech označuje výrazně jiný koncept a v textech tak například splývá označení Ind a Indián. Důležité nicméně je, že české prameny v 16. století slovo Indián skutečně znaly, byť v analyzovaných zdrojích se vůbec poprvé vyskytuje až v polovině století.

Mimoevropské obyvatelstvo je někdy nazýváno jménem etnika, jindy je jeho název odvozován od místa nebo města, kde žije nebo obecněji od většího geografického celku, kde žije i spolu s dalšími etniky. V *Historii plavení se do plavení se do Ameriky* je častým označením pro obyvatelstvo také divocí lidé. Ve všech pramenech jsou pak pojmenováni mimoevropských lidí odvozovaná také od jejich textových charakteristik – jsou tak nazýváni například kanibaly, pohany, lidojedy či nezabozy. Je tudíž možné říct, že pojmenování používaná v pramenech se odvíjí i od diskurzů a reprezentací produkovaných v textech.

Dále jsem se již věnovala samotným diskurzům a pomocí diskurzivní analýzy zachytila, které diskurzy související s reprezentacemi Indiánů v jednotlivých pramenech převažují, jak se produkované diskurzy proměňují či podobají a které diskurzy spolu díla vzájemně sdílí. Diskurzy jsem stručně popsala a jejich četnost zaznamenala do tabulek. Nejčastěji se napříč všemi prameny objevují diskurzy zvyků, morálky a chování; jídla a stravování; genderových vztahů; náboženství; a kanibalství. Ve všech pramenech je tedy přítomný zájem o poznání života Indiánů a jejich obyčejů, byť v každém z nich jsou skrze toto poznání produkovány jiné významy.

Ve *Spisu o nových zemích* a *Historii plavení se do Ameriky*, v nichž nalezneme nejvyšší počet sdílených diskurzů, je pro výpovědi charakteristický také častý výskyt diskurzu civilizační mise, tzn. přesvědčení o poslání kolonizátorů místní společnosti civilizovat, poevropštit a především evangelizovat. Ostatně právě těmito snahami je motivováno též ono úsilí popsat zvyky Indiánů. Pomocí textových reprezentací života Indiánů je zdůvodňováno, proč je nutné je christianizovat a civilizovat a proč k tomu Indiáni potřebují evropské vedení. V *Historii plavení se do Ameriky*

má popis života Indiánů též ještě jeden důležitý význam – prostřednictvím výjevů z jejich každodenního života text určitým způsobem Indiány idealizuje a slouží tak dobovému evropskému čtenářstvu jako předobraz správného chování, ale i naopak chování nežádoucího. Obecně je tedy možné říct, že je s Indiány v textech spojována jinakost, od níž se Evropané mohou učit – jinakost idealizovaná, ale též jinakost, které je žádoucí se prostřednictvím civilizačního procesu zbavit. Tedy jinakost, kterou mohou Evropané Indiány naopak odnaučit. Přijetí evropské kultury, zvyků a technologií má barbarskému lidu pomoci stát se součástí vyspělejšího a civilizovanějšího světa, na individuální rovině je vymanit z hříchu a morálně pokleslého chování.

V *Kosmografii* je prostřednictvím popisu života indiánských společností naproti tomu ukazována zejména velikost jejich bohatství. To koresponduje s převažujícím diskurzem celého sledovaného textu – vévodí mu především výpovědi o snaze dobývat nová území a získávat zlato. S tím souvisí též častá přítomnost výpovědí týkajících se bojů Evropanů a Indiánů nebo jejich vzájemného nepřátelství, ale také uzavírání spojenectví proti společným nepřátelům. Pro *Kosmografii* je charakteristická přítomnost městských civilizací, a proto zde také častěji nalézáme téma obchodu nebo organizace společenské správy.

Konečně ve všech pramenech je silně přítomná snaha mezi sebou jednotlivé společnosti porovnávat, hodnotit je na základě jejich rozvinutosti a popisovat, v čem jsou stejné a v čem se naopak liší od evropských nebo dalších společností Starého světa. Takové výpovědi jsem souhrnně označila jako diskurz civilizace a barbarství, a to s vědomím, že je to pouze jeden z možných interpretačních rámců, který je pro popsání struktury vzájemných vztahů a diskurzů reprezentovaných v textech někdy nedostatečný.

Jak jsem ukázala v šesté kapitole, společnosti Nového světa jsou tedy v textech kódovány jako civilizované nebo jako barbarské. Tyto diskurzy odrážejí dobové evropské představy o ideálu rozvinuté společnosti, kterým jsou v pramenech poměřovány také společnosti indiánské. Diskurz civilizace je v textech spojen především s životem ve městech, obchodem, znalostí písma, určitou technologickou vyspělostí a také hierarchizovanou společností mající zákony, dobrou správu a organizované náboženství a též je schopna efektivně exploatovat a podmaňovat si prostor-krajinu ve svém okolí. S civilizovanými společnostmi se setkáváme výhradně v *Kosmografii*, kde jsou tímto způsobem reprezentovány městské státy mezoamerického prostoru, jejichž reprezentace jsou v textu kódovány jako Evropanům velmi podobné. Evropským společnostem se podobají například svým společenským tělem, tedy sociálním uspořádáním. U městských společností je tak

sociální uspořádání reprezentováno například pomocí evropského konceptu tří stavů – tedy stavu duchovních, vládců a válečníků a manuálně pracujících, přičemž *Kosmografie* nachází v těchto civilizacích také obdobu evropského dvora.

V protikladu k společnostem civilizovaným jsou v *Kosmografii* konstruovány společnosti barbarské, v dalších dvou pramenech jsou pak prostřednictvím diskurzu barbarství kódovány v podstatě všechny textové reprezentace indiánských společností. Jak jsem ukázala, barbarství je spojováno se společnostmi žijícími mimo města, které se navíc mnohdy vyznačují neusedlým způsobem života a staví si pouze dočasná obydlí. Jejich schopnost využívat přírodní bohatství a přetvářet prostor kolem sebe je jen omezená, stejně jako znalost technologií a nástrojů chápaných v pramenech jako vyspělé. Barbarské společnosti v textech často sídlí na ostrovech, zpravidla nemají pevně danou sociální strukturu, postrádají vládců i zákony. Nenalézáme u nich ani písmo, rozvinutější obchod nebo organizované náboženství. Přesto, jak jsem v této práci poukázala, je do některých z nich – zejména do Tupinambů – evropský systém tří stavů určitým způsobem také projektován, byť jen omezeně.

Prostřednictvím diskurzů barbarství a civilizace v textech také dochází ke zjinačování, tedy produkci znaků difference. Jak jsem v této práci nicméně ukázala, jinakost je v pramenech konstruována samozřejmě také skrze další diskurzy. Utvářet jinakost pomáhají v analyzovaných textech – vedle již zmíněného civilizačního diskurzu – nejvíce zejména diskurz náboženský a diskurz mocenský. Při jejich analýze jsem pracovala s konceptem *this/that/the other* pro kategorizaci jinakosti.

Ukázala jsem, že koncept *this/that/the other* odpovídá textovým vztahům a strukturám lépe než systém binárních opozic. V každém ze zmíněných tří diskurzů lze identifikovat společnosti, které jsou konstruovány jako *that* – tedy jako jiné, ovšem přeci jen v mnohém podobné Evropanům, kteří představují vždy *this*, tedy přítomný subjekt, který má moc produkovat vědění o ostatních a zjinačovat je. Jako *that* jsou v pramenech zároveň často reprezentovány společnosti již nějakým způsobem podrobené, europeizované, tedy společnosti, které pro Evropany nepředstavují nebezpečí. Není to ale pravidlem. Mohou to být také společnosti, které se s Evropany spojí za účelem boje proti společnému nepříteli, který je kódován vůči oběma kategoriím jako jiný, *the other*. *The other* v pramenech představuje výrazné narušení ideálního společenského řádu konstruovaného v dobových evropských diskurzech a také přímé ohrožení Evropanů v textech.

V rámci civilizačního diskurzu můžeme jako *that* chápat městské společnosti, které sice splňují dobové evropské představy o vyspělých civilizacích, ovšem v některých ohledech je jejich kultura přeci jen považována za méně rozvinutou. V diskurzu náboženském ztělesňují *that* společnosti, které se rozhodly přijmout křesťanství – ať už dobrovolně či nedobrovolně – nebo u nich začíná probíhat evangelizace. Svým způsobem ale jako *that* můžeme chápat i společnosti s organizovaným náboženstvím, respektive společnosti, jejichž kosmologické představy jsou v textech za náboženství vůbec považovány. Konečně v mocenském diskurzu jsou jako *that* konstruováni spojenci Evropanů, společnosti jim nějakým způsobem nakloněné nebo také společnosti podrobené Evropany.

Jako *the other* jsou v civilizačním diskurzu vnímané společnosti barbarské, jak jsem je popsala již výše, které jsou optikou dobových diskurzů považovány za defektní. Vzhledem k tomu, že zásadním diferenčním znakem mezi městskými společnostmi a evropskou civilizací je zejména absence křesťanství, mohou být v náboženském diskurzu chápány jako *the other*. Podíváme-li se na to ale jiným úhlem pohledu, jako ti skuteční jiní jsou chápáni příslušníci a příslušnice barbarských společností, v nichž organizované náboženství vůbec neexistuje a kteří jsou v textech líčeni jako naprostí bezvěrci neschopní pochopit koncept evropského boha. V mocenském diskurzu je pak kategorie *the other* spojena s nebezpečím, které představuje pro evropský společenský řád nebo dominantní postavení Evropanů. *The other* jsou nepřáteli Evropanů a často také nepřáteli jejich indiánských spojenců. Jak jsem ukázala, zejména v *Historii plavení se do Ameriky* se mocenských vztahů v Novém světě promítají také vztahy mezi evropskými říšiemi.

V každém diskurzu jsou tedy tytéž společnosti zjinačovány odlišnými způsoby a kategorie *that* a *the other* se napříč textovými diskurzy nemusí nijak nepřekrývat. Zároveň jsem ukázala, že tyto kategorie nejsou stálé. Společnosti reprezentované jako *the other* se mohou stát *that* prostřednictvím evropského diskurzu civilizační mise nebo také svou porážkou v boji, která je donutí se podrobit Evropanům. Nikdy se ale v textech pochopitelně nemohou stát *this* jako dominantním subjektem produkujícím vědění.

Jak již jsem naznačila, autoři pramenů hledají vedle znaků vzájemné difference mnohdy také podobnosti. Nacházejí je zejména prostřednictvím paralel v historii – indiánské společnosti a jejich zvyky přirovnávají k soudobým i historickým společnostem Starého světa. Takové analogie analyzované prameny nachází například pro kanibalské praktiky, narušování integrity vlastního těla nebo čarodějnictví.

Nacházet vzájemné podobnosti mezi lidskými společnostmi ostatně v pramenech pomáhá také křesťanský univerzalizmus. Ve světě, kde má vše původ od jediného boha a předobraz v bibli není nic nové a zároveň je součástí jedné kosmologie světa. S ohledem na to, že byl původ veškerých lidských společností hledán odvozován od Noemových synů, byly všechny společnosti součástí jedné světové historie vycházející z bible. Jinakost je tedy v textech konstruována především prostřednictvím snahy univerzalisticky aplikovat vlastní kulturní koncepty a kódy.

Ačkoliv jsou tedy nové země v textech konstruovány jako odlišné, četná přirovnání ke známým věcem z nich činí cosi známého – sic jiného, ale přeci v mnohém podobného. Ostatně nesmíme zapomínat, že svět renesančního poznání byl světem plným vzájemných podobností a analogií. Nic tudíž nemohlo být tak diametrálně odlišné, aby se zároveň nepodobalo něčemu jinému. I jiné tedy bylo ze své podstaty známé, neboť se jeho podstata vyjevovala ve známých entitách. Všechny diskurzy byly tedy aplikovatelné zcela univerzálně, nebo lépe řečeno globálně. Výsledná jednota a univerzalita diskurzu umožňovala po nalezení podobností psát stejně fundovaně o vedlejší vesnici i o vzdálených ostrovech.

Jinakost je ovšem produkováána také skrze diskurzy tělesnosti, kterým jsem věnovala hned dvě analytické kapitoly práce. V nich jsem sledovala především způsoby, jak se prostřednictvím diskurzů těla v pramenech konstruuji reprezentace Indiánů. Tělesnost se v textech realizuje zejména vztahem těla k okolnímu prostoru/v prostorových vztazích, přičemž v jednotlivých konstruktech prostoru, v jednotlivých lokacích, nabývá tělo různých významů a účelů. Tělo figuruje v analyzovaných textech jako odraz makrokosmu – individuální tělo je tedy odrazem celé společnosti a sociálních vztahů.

Civilizovaná těla – tedy například těla řádně oblečená a sexuálně uměřená – jsou v pramenech spojována především s rozvinutými civilizovanými společnostmi a naopak. Nahota a volnější sexuální vztahy pomáhají konstruovat společnosti barbarské. Jak jsem ale ukázala, nahota může mít v dobových evropských diskurzech mnoho významů a nemusí být vždy kódovaná jen negativně. Jako znak může v textech figurovat tělesná konstituce, oděv a další způsoby zakrývání a úprav těla. Naopak barva kůže není v pramenech podstatná.

Těla v textech přetvářejí prostor kolem sebe, ale jsou jím taky sama ovlivňována, a to zejména povětrím, klimatickými podmínkami. Jak jsem ukázala, povětrí má schopnost transformovat kvality těla, není to ale jediný způsob tělesné transformace, který je napříč prameny přítomný.

Tělesné modifikace jako forma transformace mohou být dočasné – jako například válečné malování, ale i trvalé. Trvalé modifikace, tedy tělesné modifikacemi například v podobě tetování, roztahování uší nebo vsazováním kamenů do tváří, jsem nazvala narušováním tělesné integrity. Narušování tělesné integrity je napříč prameny konstruováno jako důležitá součást reprezentací tělesnosti Indiánů. Patří do něj například také obětování vlastní krve. Konečně za jeden ze způsobů tělesné transformace jsem považovala i oběť vykonávanou na cizím těle – tedy transformaci cizího těla. Takto je ostatně možné interpretovat i kanibalské praktiky, neboť rituální konzumaci cizího těla v pramenech dochází také k přeměně těla vlastního. Tyto tělesné praktiky jsou navíc v textech konstruovány jako odraz společenských vztahů a hierarchií.

V práci jsem též ukázala, jak tělesnost v pramenech konstruuje genderové vztahy a rozdíly mezi inscenacemi feminity a maskulinity. Konstrukty genderu jsou v textových reprezentacích indiánských společností kódovány prostřednictvím dobových evropských konceptů a ideálů, které jsou silně ovlivněny zejména diskurzem křesťanství. Reprezentace jednotlivých genderových inscenací tedy poučují dobové evropské čtenářky a čtenáře o správném chování, které jednotlivým inscenacím přísluší, a naopak i o chování, jehož je vhodné se vyvarovat. Do kultur Nového světa jsou tak promítány například evropské koncepty manželství a sexuální morálky.

Jako nejčastěji se vyskytující inscenace maskulinity napříč prameny jsem identifikovala tři typy maskulinit. Nejdůležitější z nich je zejména militární maskulinita – tedy maskulinita spojenou s fyzickou silou, úspěchem v boji a obecně schopností efektivně uplatňovat násilí nad svými nepřáteli, ženami, ale i slabšími mužskými příslušníky vlastní společnosti. Je to maskulinita, v níž je mužské tělo chápáno jako zbraň a nástroj. Ukázala jsem, že militární inscenace byly silně přítomné též v dobových evropských genderových diskurzech, které byly ovlivněny například literárním obrazem rytíře. S reprezentacemi militární maskulinity jsou mnohdy spojovány různé způsoby tělesné transformace, a to například konzumace těl zabitých nepřátel, výroba talismanů z jejich kostí nebo zaznamenávání počtu snědených protivníků na povrch vlastního těla. Tělo válečníka je tak nejen nástrojem, ale i mapou jeho úspěchů v boji.

Další typ maskulinity jsem nazvala otcovskou – jedná se tedy o reprezentaci muže jako hlavy rodiny. V ní se odráží nové raně novověké chápání rodiny jako základní společenské jednotky, v jejímž čele stojí muž-hospodář, který rodinu živí a jemuž je celá rodina zároveň podřízená. Ideální muž vykonává dozor nad svou manželkou i nad svými dětmi. Schopnost ovládat ženy je přitom pro konstrukci maskulinity zcela klíčová, stejně jako schopnost ovládat jejich sexualitu.

Ženy a jejich sexualita jsou v analyzovaných textech obecně konstruované jako vlastnictví mužů. Vyšší počet partnerek je reprezentován jako větší zmužilost. Zatímco v barbarských společnostech, které jsou méně hierarchizované, je tato možnost dostupná všem v podstatě mužům, v těch městských se týká výhradně nobility.

Důležitým aspektem sexuality v pramenech je tedy její mocenská role a je tedy nástrojem disciplinace, nástrojem udržování kontroly nad společností. Ideálem hegemonní maskulinity je sexuální dominance nad ženami. Absence dominantního postavení v sexuálních vztazích může sloužit například jako efeminizační praktika. Jako efeminizační praktiky lze v pramenech interpretovat ale i další odchylky od evropské představy o ideálu hegemonní maskulinity – například lenost, vyhýbání se manuální práci či neschopnost kultivovat okolní krajinu a poradit si se svými nepřáteli. Takové textové reprezentace lze chápat jako inscenace subordinační maskulinity.

Konečně jako třetí typ maskulinity, která má svůj přebraz v dobových evropských konceptech, lze rozeznat maskulinitu religiózní. Tu v textových reprezentacích indiánských společností ztělesňují zejména kněží v městských společnostech nebo caraibes – kněží Tupinambů. Tato inscenace, byť ji není hegemonní maskulinitou, ovšem z této konfigurace těží.

Nyní se ale již přesuňme k inscenacím feminity. S feminitou je v pramenech nejčastěji spojována mateřská role. Obraz ženy jako matky je spojován s plodností, dobrou péčí o potomstvo, ale také určitými tělesnými znaky. Indiánské ženy-matky jsou zejména v textech evropským matkám dávány za příklad správné výchovy dětí, ale také ideálního průběhu těhotenství. Texty si všímají, že těhotenství nezpůsobuje tělům indiánských žen takové fyzické strádání jako evropským ženám a zároveň zachovává jejich těla sexuálně atraktivní i po porodu. Reprezentace ženy jako vzorné matky je zároveň dobovým evropským konstruktem ideálu hegemonní feminity.

Jako další typ inscenací feminity jsem identifikovala tzv. nebezpečnou feminitu – tedy subordinační typ feminity, která v pramenech představuje ohrožení pro dominantní postavení mužů ve společnosti i pro sociální řád jako takový. Za ideál hegemonní feminity jsou totiž chápány ženy fyzicky bezbranné, závislé na pomoci mužů. Jako nebezpečné ženy jsou tak v textech konstruovány ženy takové, které se bez pomoci mužů obejdou – například ženy-Amazonky, dále ženy, které na muže přímo útočí nebo je požírají – představují tudíž hrozbu jejich tělu a konečně ženy-čarodějnice, které se mstí zejména na tělech pro ně již sexuálně nedostupných mladíků. Ty reprezentují obzvláště ženy staré, není to však pravidlem. Jak tedy vidíme, také do textových

reprezentací feminity se výrazně promítají raně novověké evropské diskurzy a jsou tedy ukazatel dobově žádoucího i nežádoucího chování a tělesných praktik.

Závěrem chci podotknout, že téma práce samozřejmě zdaleka není vyčerpané. Nabízí se mnoho směrů, kterými by se výzkum na poli reprezentací Indiánů v česky psaných pramenech raného novověku mohl dále ubírat, z nichž některých jsem se ve své práci alespoň letmo dotkla, jiné jsem bohužel zpracovat nestihla, případně přímo nesouvisely s tématem práce nebo by vyžadovaly poněkud jiné teoretické uchopení.

Předně by bylo by jistě zajímavé věnovat se také tělesným transformacím prostřednictvím konzumovaných plodin, které je v pramenech zároveň genderově podmíněné – ženy v tupinambské společnosti na rozdíl od mužů například nekouří tabák. Konzumované látky a způsob jejich konzumace je určován také společenským statutem. Také by bylo možné zaměřit se více na diskurzy monstrozity lidského těla, a to až jako foucaultovsky chápané monstrozity jako sociální transgrese nebo v kontextu rozvíjející se disciplíny *disability studies*. Rovněž zajímavé by bylo analyzovat vztah textových reprezentací tělesnosti k ostatním bytostem Nového světa – zvířatům. Oba směry by pomohly ukázat, jak se v pramenech realizuje lidství a jak dochází k produkci difference mezi lidmi a zvířaty.

Zkoumání procesu zjinačování by se ostatně mohlo ubírat mnoha směry. Jedním z nich je například komparace reprezentací indiánských společností s reprezentacemi dalších mimoevropských společností v pramenech. Takový výzkum by bylo možné obecněji zasadit do kontextu různých způsobů zjinačování v dobových česky psaných pramenech. Konečně by bylo zajímavé věnovat více pozornosti konstrukci evropské identity jako subjektové pozice v pramenech, sledovat, jaké faktory se na jejím utváření v textech podílejí – tedy jak byla ve světle setkání s jiným ovlivňována například konfesí nebo etnickou příslušností. Vzhledem k tomu, že jsou v pramenech těla místních často srovnávána s těly evropskými, která představují tělesnou normu, bylo by o to zajímavější zkoumat formování evropské identity právě prostřednictvím diskurzů těla.

EDIČNÍ POZNÁMKA

Označení Indián

Používání slova „Indián“, které se vyskytuje v textu mé práce, je z dnešního úhlu pohledu poněkud problematické a považuji tedy za důležité ho reflektovat. Slovo Indián píše s velkým počátečním písmenem, a to navzdory pravidlům českého pravopisu. Nesouhlasím totiž s argumentací, že Indián označuje „*příslušníka antropologické skupiny*“.⁹⁰⁴ Slovo „indián“ s malým „i“ chápu jako produkt evropského rasového myšlení. Stejně tak nepovažuji za vhodné používat slovo „Indián“ pro popis soudobé mimotextové reality ve smyslu homogenizujícího exonyma pojmenovávajícího příslušnice a příslušníky různých etnik žijících na amerických kontinentech.⁹⁰⁵ S ohledem na aktuální postkoloniální diskurzy v humanitních vědách je samozřejmě otázkou, jak se k tomuto termínu z pozice bílé privilegované ženy ze středovýchodní Evropy postavit, do případných diskuzí o jeho užívání se však právě s ohledem na moje socio-kulturní pozadí necítím vůbec oprávněná zasahovat.

Ve své diplomové práci pokládám pojem Indián za geografické označení obyvatel*ek, které je odvozené od označení Západní Indie, které se v 16.-18. století používalo jako označení prostoru chápaného jako Nový svět. Ostatně i termín Nový svět považuji za nezbytné reflektovat – novým byl pouze pro Evropany, nikoliv však pro jeho původní obyvatele. Označení Nový svět – a analogicky Starý svět, zámořské objevy atp., ale například i pohan nebo bezvěrec tedy pojmám výhradně jako dobové evropské projekce a konstrukty a produkty kolonialismu, v nichž se zračí europocentrické vnímání světa a křesťanský universalismus.

Jako evropský historický konstrukt je tudíž nutné chápat také slovo Indián, jenž se ujal pro název příslušníků a příslušnic různých etnických skupin, kteří byli Evropany původně považováni za obyvatelstvo Indického subkontinentu a který je výsledkem evropské snahy o kategorizaci světa. V literární produkci se tak v průběhu šestnáctého století se slovem Indián – označujícím – propojuje určitý ustálený obsah, tedy koncept – označovaný. V tomto smyslu se lze s termínem Indián setkat také v mnou analyzovaných pramenech. Ve vlastní práci tedy slovo Indián používám a pojmám jej výhradně jako dobové označení, mj. užívané v pramenech jako způsob textové

⁹⁰⁴ viz: Indián: pravidla českého pravopisu. *Pravidla.cz* [online]. [cit. 2021-18-07]. Dostupné z: <https://www.pravidla.cz/hledej/?qr=Indi%E1n>.

⁹⁰⁵ Viz například MÁCHA, Přemysl, *O psaní slova „indián“, neexistenci lidských ras a záludnosti rasového myšlení*, in: *Český lid*, vol. 92, no. 3, Institute of Ethnology, Czech Academy of Sciences 2005, s.

reprezentace obyvatel*ek Nového světa. Jako synonyma ke slovu Indián používám v práci pojmy jako místní, indigenní nebo domorodí obyvatelé*lky; případně příslušníci*e (...) společností.

Zároveň ale považuji upozornit na tzv. koncept indianizace jako proces utváření nové společenské identity domorodého amerického obyvatelstva po příchodu Evropanů. Tito lidé začali v protikladu k Evropanům chápat sami sebe jako Indiány, neboť si skrze vzájemné kontakty začali uvědomovat svoji vlastní kulturní výlučnost.⁹⁰⁶ Proces indianizace, který tedy označení Indián vysvětluje jako kulturní konstrukt, ovšem není tématem této práce.

Generické maskulinum

V textu se snažím minimalizovat používáním generického maskulina a využívat ho, pokud možno, jen v případech, kdy hovořím o skupině lidí konstruovaných v textech jako muži, nebo kdy se obsah tvrzení týká výhradně mužů – což je nicméně ve sledovaném období častým případem. Generické maskulinum v textu tak může mít své opodstatnění – a to na i s ohledem na formování textových reprezentací. Vzhledem k tomu, že slovo muž bylo dobově často chápáno jako synonymum ke slovu člověk, v dobových diskurzích je např. logičtější hovořit o reprezentacích Indiánů, a nikoliv Indiánů a Indiánek atp. Neplatí to ale vždy.

Genderově senzitivnějšího jazyka se tak v práci snažím dosáhnout používáním podstatných jmen hromadných nebo využitím slovesných adjektiv, střídáním pořadí rodů a také využíváním zdvojených tvarů. Pro úsporu místa někdy místo použití obou tvarů podstatných jmen využívám symbol * – hvězdičku, která zahrnuje celé spektrum genderové rozmanitosti, a to např. na rozdíl od doposud častěji používaného lomítka.⁹⁰⁷ Jedná se o variantu, která je v genderově senzitivních textech stále rozšířenější.

⁹⁰⁶ O konceptu indianizace viz BERNABÉU, Salvador, GIUDICELLI, Christophe, HAVARD, Gilles (eds.), *La indianización – Cautivos, renegados, «hommes libres» y misioneros en los confines americanos (siglos XVI-XIX) – Cautivos, renegados, << hombres ... en los confines americanos*, Doce Calles, Madrid 2015.

⁹⁰⁷ PAVLICA, Karel, *Není hvězdička jako lomítko aneb Pár slov o genderově senzitivní komunikaci*, [online]. [cit. 2021-24-07]. Dostupné z: <https://praguepride.cz/cs/cteni-a-foto/clanky/1554-neni-hvezdicka-jako-lomitko-aneb-par-slov-o-genderove-senzitivni-komunikaci>.

Kurziva

Kurzivu v práci používám pro citace, psaní cizojazyčných termínů, dále pro názvy literárních děl nebo jejich (pod)kapitol, a také pro některá dobová pojmenování, s nimiž se setkáme v analyzovaných pramenech. V kapitole 6. věnované diskurzivní analýze dávám do kurzívy také jednotlivé identifikované diskurzy, a to za účelem text zpřehlednit.

Termíny, toponyma a označení etnických skupin

Abych čtenářstvu usnadnila orientaci v práci, rozhodla jsem se u etnických, zeměpisných a dalších označení pro používání jejich dnešních variant (tedy místo Lusitánů Portugalci, místo Montezuma Moctezuma atp.). Přebírám-li někdy jazyk pramenů, dávám tato označení vždy do kurzívy.

Považuji za důležité se také vyjádřit k pravopisu názvů z indiánských jazyků, jejichž přepis, jak poukazují například historičky Monika Brenišinová a Markéta Křížová, je silně ovlivněn španělštinou, která k mnoha názvům přidala přízvuky. To se promítá mj. do přepisu slov z nahuatlu, který je nepřívětivý – v práci tedy například používám označení Tenochtitlan namísto Tenochtitlán.⁹⁰⁸

Přepis pramenů

Za účelem lepšího porozumění a větší koherence textu jsou prameny v této práci někdy transkribovány – zejména pak *Kosmografie česká*, která nebyla vydána v edici. Číním tak s ohledem na odlišnou podobu grafického zápisu češtiny v 16. století, v němž se český jazyk vyznačoval navíc dosud neustálenou gramatikou. Snažím se, aby při transkripci nedocházelo k výraznému významovému posunu slov a zároveň byl text dnešnímu čtenářstvu srozumitelný. Mezi jazykové jevy, které jsou v této práci transkribovány do současné podoby českého jazyka, patří zejména spřežky, psaní velkých a malých písmen, y/i, v/w a některé další hláskové změny, někdy také tvarosloví. V souladu s dnešním pravopisem byla doplněna interpunkce a diakritika. V kontextu této diskurzivně pojaté práce, jejímž předmětem jsou textové reprezentace, a nikoliv

⁹⁰⁸ Viz BRENIŠINOVÁ, Monika, KŘÍŽOVÁ, Markéta, *Dějiny umění Latinské Ameriky*, Karolinum, Praha 2018, s. 367.

formální analýza jazyka, považuji případné drobné jazykové odchylky vzniklé transkripcí za zanedbatelné.

PRAMENY

Prameny nevydané v edicích

MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographia*, Henrichum Petri, Basilej, 1544, [online]. [2020-27-11].

Dostupné z:

https://archive.org/details/bub_man_11b03d11d783622cfdb59473f35bcef0/page/n761/mode/2up?q=teneriffa.

MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographia*, Henrichum Petri, Basilej, 1546, [online]. [2020-27-11].

Dostupné

z:

https://books.google.cz/books?id=8lixnQEACAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false.

MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographia*, Henrichum Petri, Basilej, 1548, [online]. [2020-27-11].

Dostupné

z:

https://books.google.at/books?id=yXwX-Ajin6wC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbg_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false.

MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographiae uniuersalis lib. VI*, Henrichum Petri, Basilej 1550.

MÜNSTER, Sebastian, *Cosmographiae uniuersalis lib. VI*, Henrichum Petri, Basilej 1552, [online]. [2020-27-11]. Dostupné z:

https://books.google.cz/books?id=YhBMAAAAcAAJ&pg=PP18&hl=cs&source=gbg_selected_pages&cad=3#v=onepage&q=&f=false

SOUKUP, E., [Tomáš Akvinský] *Theologická summa*, OP Krystal, Olomouc 1937, [online]. [2020-01 – 2021-06]. Dostupné z: <http://summa.op.cz>.

Sublimis Dei [online]. [2021-05-07]. Dostupné z: <https://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm>.

Z PÚCHOVA, Zikmund mladší, [MÜNSTER, Sebastian] *Kozmograffia Česká: To jest wypsánii o položenii krajin neb zemii y obyčejích národuow wsseho swieta a hystorii podlé počtu leth naněm zběhlých, prwé nikdá tak pospolku w žádném jazyku newidaná*, Praha 1554, [online]. [2020-12 – 2021-07]. Dostupné z: https://www.europeana.eu/en/item/92004/AIPDIG_NKCR_54_B_2_0VPUD14_cs.

Odborné edice pramenů

BOČKOVÁ, Hana, MELOUNOVÁ, Markéta (eds.), [Harant z Polžic a Bezdružic, Kryštof] *Putování aneb cesta z království českého do města Benátek, odtud po moři do země svaté, země Jüdské a dále do Egypta a velikého města Kairu /II/,* Host, Praha a Brno 2017.

CYRUS, Matěj, SLOVÁK, Pavel, [LÉRY, Jean De] *Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove*, HODURA, Quido, HORÁK, Bohuslav (ed.), Praha 1957.

KOCÁNOVÁ, B., ŠEDINOVÁ, H., BLECHOVÁ-ČELEBÍČ, L., [Isidor ze Sevilly] *Etymologiae XI*, Oikoymenh, Praha 2009.

KNEIDL, Pravoslav (ed.), *Spis o nových zemích a o Novém světě – faksimile a výklad plzeňského tisku Mikuláše Bakaláře z roku 1506*, Památník národního písemnictví, Praha 1981.

ŠIMEK, František (ed.), *Cestopis tzv. Mandevilla*, Rudé Právo, Praha 1963.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

Odborná literatura

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 2. vyd., The University of Chicago Press, Chicago a Londýn 1998.

BARTHES, Roland, *Kritka a pravda*, Dauphin, Praha, 1997.

BARTLOVÁ, Milena, *Reprezentace*, in: BOROVSKÝ, T., HANUŠ, J., ŘEPA, M., *Kultura jako téma a problém dějepisce*, Matice moravská pro Historický ústav AV ČR a Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura, Brno 2006.

BARTOŇ, Josef, *K dějinám českého biblického překladu*, in: *Informace Královéhradecké diecéze* 12/2006, s. 6-8.

BARRELL, John, *The Infection of Thomas De Quincey – A Psychopathology of Imperialism*, Yale University Press, New Haven – London 1991.

BERNABÉU, Salvador, GIUDICELLI, Christophe, HAVARD, Gilles (eds.), *La indianización – Cautivos, renegados, «hommes libres» y misioneros en los confines americanos (siglos XVI-XIX) – Cautivos, renegados, << hommes ... en los confines americanos*, Doce Calles, Madrid 2015.

BEHRINGER, Wolfgang, *Čarodějnictví – globální historie*, XYZ, Praha 2016.

BLATT, Heather, *‘Whiteness seeps through’: Resisting colorblind racism in Mandeville’s Travels*, in: *postmedieval – a journal of medieval cultural studies*, vol. 11, no. 4, prosinec 2020, s. 484–492.

BRENIŠÍNOVÁ, Monika, KŘÍŽOVÁ, Markéta, *Dějiny umění Latinské Ameriky*, Karolinum, Praha 2018.

BOCK, Gisela, *Ženy v evropských dějinách od středověku do současnosti*, NLN, Praha 2017.

BURKE, Peter, HSIA, R. Po-Chia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble*, Routledge, New York 1999.

BRADBURY, Carlee A., MOSELEY-CHRISTIAN, Michelle (eds.), *Gender, Otherness, and Culture in Medieval and Early Modern Art*, Palgrave Macmillan, Cham 2017.

CARRON, Jean-Claude, *Imitation and Intertextuality in the Renaissance*, in: *New Literary History – History, Critics, and Criticism: Some Inquiries*, Vol. 19, No. 3, 1988, s. 565-579.

CHARLEBOIS, Justin, *Gender and the construction of hegemonic and oppositional femininities*, Lexington Books, Plymouth 2011.

CONNELL, Raewyn, *Masculinities*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

CORTRIGHT, Charles Lloyd, *Poor Maggot Sack that I Am – The Human Body in the Theology of Martin Luther*, Milwaukee 2011.

DANE, Joseph A., *The Three Estates and Other Mediaeval Trinities*, in: *Florilegium*, vol. 3, 1981, s. 283-309.

DAVIS, Brodwyn, GANNON, Susanne, *‘Feminism/Poststructuralism’*, in: LEWIN, Cathy, SOMEKH, Bridget (ed.), *Research Methods in the Social Sciences*, SAGE Publications, Thousand Oak 2005.

DAVIES, Surekha, *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human. New Worlds, Maps and Monsters*, Cambridge University Press, Cambridge 2016

DAUGE-ROTH, Katherine, *Signing the Body – Marks on Skin in Early Modern France*, Routledge, Oxon a New York 2020.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Herrmann & Synové, Praha 2003

DELUMEAU, Jean, *Dějiny ráje – Zahrada rozkoše*, Argo, Praha 2003.

DOLEŽAL, Antonín, *Kapitoly z dějin klasické anatomie*, Karolinum, Praha 2016.

DUARA, Prasenjit, *The Discourse of Civilization and Decolonization*, in: *Journal of World History*, Vol. 15, No. 1, University of Hawai'i Press, 2004, s. 1-5.

DUBY, Georges, *Rytíř, žena a kněz – manželství ve Francii v době feudalismu*, Garamond, Praha 2003.

DUSSEL, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro – Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural editores – CID, La Paz 1994.

FORCADA, Miquel, *Salting Babies – Innovation and Tradition in Premodern Procedures for Neonatal Care*, in: *Suhayl* 11, 2012, s. 155-178.

FOUCAULT, Michel, *Abnormal – Lectures at the College de France 1974-1975*, Picador, London 2003.

FOUCAULT, Michel, *Archeologie věděni*, Herrmann & Synové, Praha 2002.

FOUCAULT, Michel, *Des espaces autres*, in: *Empan* 2004/2 no. 54, s. 12-19.

FOUCAULT, Michel, *Diskurs, autor, genealogie*, Svoboda, Praha 1994.

FOUCAULT, Michel, *Rád diskurzu*, Agora, Bratislava 2006.

FOUCAULT, Michel, *Slova a věci*, Computer press, Brno 2007.

FRIEDE, Juan, KEEN, Benjamin (ed.), *Bartolomé de Las Casas in history – Toward and Understanding of the Man and His Work*, Northern Illinois University Press, Illinois 1971.

FUDGE, Erica, *Renaissance Beasts of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*, University of Illinois Press, Champaign 2014.

GREENBLATT, Stephen, *Marvelous possessions – The wonder of the New World*, Oxford University Press, Chicago a Oxford 1992.

GOLDENBERG, David, *Black and Slave – The Origins and History of the Curse of Ham*, Walter de Gruyter, Berlín a Boston 2017.

IDRIS, Murad, LENCO, Leigh K., THOMAS, Megan C., *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2019.

GUERZONI, Guido, *Devotional Tattoos in Early Modern Italy*, in: *Espacio, Tiempo y Forma*, 06, Madrid 2018, s. 119-136.

HALL, Stuart (ed.), *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*, (8. ed.), SAGE Publications, London 2003.

HANKINS, James, *Renesanční filosofie*, Oikoymenth, Praha 2011.

HENG, Geraldine, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

HINZ, Felix, "The Process of Hispanization in Early New Spain – Transformation of Collective Identities During and After the Conquest of Mexico", in: *Revista de Indias*, vol LXVIII, no. 243, 2008, s. 9-36.

HLAVÁČKOVÁ, L., SVOBODNÝ, P., *Dějiny lékařství v českých zemích*, Triton, Praha 2004.

HSIA, R.Po-Chia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and magic in Reformation Germany*, Yale University Press, New Haven a Londýn 1988.

HUTEČKA, Jiří, KOHOUTOVÁ, Jitka, PAVLÍČKOVÁ, Radmila, ŠVAŘÍČKOVÁ SLABÁKOVÁ, Radmila a kol., *Konstrukce maskulinní identity v minulosti a současnosti. Koncepty, metody, perspektivy*, NLN, Praha 2012.

CHARTIER, Roger, *Na okraji útesu*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2011.

IYENGAR, Sujata, MALCOLMSON, Cristina, *Spots, Stripes, Stipples, Freckles, Marks, and Stains. Variations in Skin Pigmentation and the Emergence of Race in the Early Modern Period*, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 18, no. 1, zima 2018, s. 134-139.

IWAŃCZAK, Ivan, *Lidé meče, modlitby a práce*, Argo, Praha 2011.

KAŠPAR, Oldřich, *Čechy v zrcadle hispanoamerických dějin*, Kora, Pardubice 1997.

KAŠPAR, Oldřich, *Nový svět v české a evropské literatuře 16.-19. století*, Univerzita Karlova, Praha 1983.

KENT, KINGSLEY, Susan, *Gender and History*, Macmillan Education UK, New York, 2012.

KIECKHEFER, Richard, *Magie ve středověku*, Argo, Praha 2005, s. 104.

KLAPKO, Dušan, *Diskursivní analýza a její využití ve výzkumu edukačních jevů*, in: *Pedagogická orientace*, 2016, vol. 26, no. 3, s. 379-414.

KŘÍŽOVÁ, Markéta, *The Strength and Sinews of This Western World – African Slavery, American Colonies and the Effort for Reform of European Society in the Early Modern Era*, Karolinum, Praha 2008.

KOHÚT, Leo (ed.), *Bakalář Štetina – Štúdie a materiály o živote a diele slovenského prvotlačiaru v Plzni*, Slovenská AV, Bratislava 1966.

KOSLOFSKY, Craig, *Superficial Blackness? Johann Nicolas Pechlin's De Habitu et Colore Aethiopum Qui Vulgo Nigritae (1677)*, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 18, no. 1, zima 2018, s. 140-158.

LANZA, Janine M., *From Wives to Widows in Early Modern Paris – Gender, Economy, and Law*, Ashgate, Aldershot 2007.

LAQUEUR, Thomas W., *Making Sex – Body and Gender From the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

LE GOFF, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago a Londýn 1980.

LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude, *Encyklopedie středověku*, Vyšehrad, Praha 2008.

- LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas, *Tělo ve středověké kultuře*, Vyšehrad, Praha 2006.
- LEDVINKA, Václav, PEŠEK, Jiří (eds.), *Žena v dějinách Prahy – Documenta Pragensia XIII*, Scriptorium, Praha 1996.
- LEFEBVRE, Henri, *The Production of Spaces*, Blackwell, Cambridge a Oxford 1991.
- LENDEROVÁ, Milena (eds.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, NLN, Praha 2009.
- LENDEROVÁ, Milena a kol., *Eva nejen v ráji – Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Karolinum, Praha 2002.
- LENDEROVÁ, Milena, HANULÍK, Vladan, TINKOVÁ, Daniela (eds.), *Dějiny těla – prameny, koncepty, historiografie*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2013.
- LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being – A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1936 a 1964.
- MACKENDRICK, Kendrick, *The multipliable body*, in: *postmedieval – a journal of medieval cultural studies*, volume 1, 2010, s. 108–114.
- MÁCHA, Přemysl, *O psaní slova „indián“, neexistenci lidských ras a záludnosti rasového myšlení*, in: *Český lid*, vol. 92, no. 3, Institute of Ethnology, Czech Academy of Sciences 2005, s. 231–241.
- MATONOHÁ, Jan a kol., *Za (de)konstruktivismem – Kritické koncepty (post)poststrukturální literární a kulturní teorie*, Academia, Praha 2017.
- MCLEAN, Matthew, *The Cosmographia of Sebastian Münster – Describing the World in the Reformation*, Aldershot 2007.
- MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance – Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995.

MILLS, Sara, *Gender and Colonial Space*, Manchester University Press, Manchester 2005.

MITCHELL, Linda E. (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, Routledge, New York a London 2011.

MOFFITT, John F., SEBASTIÁN, Santiago, *O Brave New People – The European Invention of the American Indian*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1996.

MUCHEMBLED, Robert, *Dějiny d'ábla*, Argo, Praha 2008.

MUNNS, Jessica, RICHARDS, Penny, *Gender, Power and Privilege in Early Modern Europe*, Pearson Education Limited, Edinburgh a Londýn 2003.

MÜLLER, Richard, ŠIDÁK, Pavel (eds.), *Slovník novější literární teorie – Glosář pojmů*, Academia, Praha 2012.

NEJESCHLEBA, Tomáš, *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*, Vyšehrad Praha 2008.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América – Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 3. vyd., Librería Juan Rulfo, Madrid 1993.

O'HAGGAN, Jacinta, *Discourses of Civilizational Identity*, in: HALL, Martin, JACKSON, Patrick Thaddeus, *Civilization Identity – Civilizational Identity – The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations*, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 15-31.

PAGDEN, Anthony, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, New Haven a London 1993.

PAGDEN, Anthony, *The Fall of Natural Man – The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge a New York 1986.

PAGDEN, Anthony (ed.), *The Idea of Europe From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press a Woodrow Wilson Center, Cambridge 2002.

PARK, Katharine, DASTON, Lorraine, *The Cambridge History of Science – volume 3 – Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

PASTOUREAU, Michel, *Dějiny symbolů v kultuře středověkého Západu*, Argo, Praha 2018.

PHILLIPS, Kim P., *The Grins of Others – Figuring Ethnic Difference in Medieval Facial Expressions*, in: *postmedieval – a journal of medieval cultural studies*, vol. 8, no. 1, únor 2017, s. 83-101.

RAMEY, Lynn T., *Black Legacies. 'Race' and the European Middle Ages*, University Press of Florida, Gainesville 2014.

RATAJOVÁ, Jana, STORCHOVÁ, Lucie (eds.), *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží – Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku*, Scriptorium, Praha 2009.

ROBERTSON, Kelie, UEBEL, Michael (eds.), *The Middle Ages at Work – Practicing Labor in Late Medieval England*, Palgrave Macmillan, New York 2004.

ROČEK, Zbyněk, *Kronika zoologického poznávání*, Academia, Praha 2013

ROPER, Lyndal, *Oedipus and the Devil – Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe*, Routledge, New York 1994.

ROPER, Lyndal, *The Holy household – Women and Morals in Reformation Augsburg*, Clarendon Press, Oxford 1991.

RÖD, Wolfgang, *Novověká filosofie I.*, Oikoymenh, Praha 2001.

RUBIÉS, Joan-Pau, *Medieval Ethnographies – European Perceptions of the World Beyond*, Routledge, London a New York 2009.

RUBIÉS, Joan-Pau, *Mexico, Peru and China in the Repúblicas del Mundo by Jerónimo Román (1575-1595) – The concept of gentile civilization in missionary discourse and its European reception*, in: de CASTELNAU, Charlotte, COPETE, Marie-Lucie, MALDAVSKI, Aliocha,

ŽUPANOV, Ines (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècles*, Casa de Velázquez, Madrid 2011, s. 311-350.

SAID, Edward W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978.

SAWADAY, Jonathan, *The Body Emblazoned – Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Routledge, New York 1995.

SCHAMA, Simon, *Landscape And Memory*, Vintage, New York 1995.

SCHAUS, Margaret (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe – an Encyclopedia*, Routledge, Londýn a New York 2016

SCHILDKROUT, Enid, *Inscribing the Body*, in: *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, s. 319-344.

SCOTT, Joan, Wallach, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1999.

SCRIBNER, Bob, *Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down*, in: *Social History*, vol. 3, no. 3, 1978, s. 303-329.

SETH, Vanita, *Europe's Indians: Producing Racial Difference, 1500–1900*, Duke University Press, Durham 2010.

SIRAIISI, Nancy G., *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, The University of Michigan Press, Ann Harbor 2007.

SIRAIISI, Nancy G., *Medieval and Early Renaissance Medicine – An Introduction to Knowledge and Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

SMITH, Nicolas D., *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in: *Phoenix* Vol. 37, No. 2, léto 1983, s. 109-122.

SPILLER, Elizabeth, *Reading and the History of Race in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *The Rani of Sirmur – An Essay in Reading the Archives*, History and Theory, Oct., 1985, Vol. 24, No. 3 - říjen, 1985, s. 247-272.

STIBRAL, K., FAKTOROVÁ, V. (eds.), *Krajina - maska přírody? – Studie k estetice krajiny a environmentu*, Episteme, České Budějovice 2015.

STORCHOVÁ, Lucie, (ed.) *Mezi houfy lotrův se pustiti...— české cestopisy o Egyptě 15.- 17. Století*, Set out, Praha 2005.

STORCHOVÁ, Lucie a kol., *Koncepty a dějiny*, Scriptorium, Praha 2014.

STÖRING, Hans Joachim, *Malé dějiny filosofie*, 8. vyd., Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2017.

STRAUSS, Leo, *The City and Men*, The University of Chicago Press, Chicago a Londýn

SURANYI, Anna, *Virile Turks and Maiden Ireland – Gender and National Identity in Early Modern English Travel Literature*, in: *Gender&History*, Vol. 21, No. 2, 2009, s. 241-262.

SUTTER, Paul S., *The Tropics – A Brief History of an Environmental Imaginary*, in: ISENBGERG, Andrew C. (ed.), *Oxford Handbook of Environmental Studies*, Oxford University Press, Oxford 2017.

ŠMAHEL, František, *Diví lidé (v imaginaci) pozdního středověku*, Argo, Praha 2012.

VOIT, Petr, *Mikuláš Bakalář jinak*, in: *Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry*, vol. 29, Bratislava 2012, s. 68-106.

VOREL, Petr, *Velké dějiny zemí koruny české VII. – 1526-1618*, Paseka, Praha a Litomyšl 2005.

WRIGHT, Alexa, *Monstrosity – The Human Monster in Visual Culture*, I. B. Taurus London a New York 2013.

On-line zdroje

DICKASON, Kathryn, *Sealed in Skin – Sigillography as Scarification in the Late Middle Ages*, The Graduate Journal of Harvard Divinity School, [2021-podzim]. [online]. [cit. 2021-15-06]. Dostupné z: <https://projects.iq.harvard.edu/hdsjournal/book/sigillography-scarification-late-middle-ages>

Indián, Pravidla českého pravopisu.cz, [online]. [cit. 2021-18-07]. Dostupné z: <https://www.pravidla.cz/hledej/?qr=Indi%E1n>.

MURPHY, Hannah, *Skin before Colour in Early Modern Europe*, History workshop, [2020-27-02]. [online]. [cit. 2021-20-06]. Dostupné z: <https://www.historyworkshop.org.uk/earlymodern-skin-colour/>.

PAVLICA, Karel, *Není hvězdička jako lomítko aneb Pár slov o genderově senzitivní komunikaci*, Prague Pride, [2021-17-03]. [online]. [cit. 2021-24-07]. Dostupné z: <https://praguepride.cz/cs/cteni-a-foto/clanky/1554-neni-hvezdicka-jako-lomitko-aneb-par-slov-o-genderove-senzitivni-komunikaci>.

THOMAS, Matthew Gwynfryn, VELDHUIS, Djuke, *The Body as a Map – A History of Body Modification*, SAPIENS, [2019-24-04]. [online]. [cit. 2021-13-06]. Dostupné z: <https://brewminate.com/the-body-as-a-map-a-history-of-body-modification/>.